

EL CONCILIO VATICANO I

ANTECEDENTES GENERALES: 1) *Del siglo de Trento al del Vaticano I.* 2) *Pío IX.* 3) *La política pontificia.*

ANTECEDENTES INMEDIATOS: 1) *El dogma de la inmaculada Concepción de María.* 2) *Carrera de homenajes al papa.* 3) *La encíclica «Quanta Cura» y el «Syllabus».*

LOS METODOS DEL CONCILIO: 1) *Preparativos.* 2) *Procedimientos.* 3) *Membresía.*

LA OPOSICION: 1) *Los prelados opuestos a la infalibilidad.* 2) *La indignación de Newman.* 3) *La protesta del padre Gaty.* 4) *La obra de Döllinger.* 5) *El testimonio de Lord Acton.*

LAS CRISTIANDADES NO CATOLICAS

EL CONCILIO: 1) *El esquema «De Doctrina Catholica».* 2) *Los esquemas de disciplina.* 3) *Modificaciones del reglamento y tensión creciente.* 4) *El esquema «De Doctrina Catholica» revisado: «De Fide Catholica».*

5) *Los debates sobre el primado y la infalibilidad.* 6) *Definición de la infalibilidad.* 7) *El decreto de la infalibilidad.* 8) *Los testimonios aducidos.*

CONSECUENCIAS DEL CONCILIO VATICANO I: 1) *El problema ex cathedra.* 2) *El problema del magisterio pontificio ordinario.* 3) *El colapso de la oposición.* 4) *Döllinger, ayer ortodoxo; hoy, hereje.* 5) *Derrota del Catolicismo progresista.* 6) *La secta Católico-romana.*

ANTECEDENTES GENERALES

A pesar del control que Roma ejerció sobre el concilio de Trento, y del hecho incuestionable de que logró convertirse en el centro de la cristiandad occidental no reformada, no se atrevió, sin embargo, entonces, a formular con precisión la suprema potestad de magisterio que se atribuía. En el siglo XVI, los tiempos no eran todavía propicios para ello pese a que se inaugura entonces la era dogmática del «nuevo catolicismo», como ya vimos en el capítulo anterior al estudiar el concilio tridentino.¹ Nos hallamos ante una de las muchas paradojas de la historia. En Trento, una mayoría de prelados franceses, españoles y alemanes estaba siempre presta a unirse para oponerse a cualquier intento de esta clase. Sin embargo, nada como los trabajos y votos conciliares de estos padres precipitó más la hegemonía romana y papal que, si bien en la esfera de gobierno y jurisdicción eclesiástica era ya una realidad, en lo que se refiere al magisterio dogmático no había sido fijada. Ello se debía a que el peso de la tradición antigua se dejaba sentir todavía en Occidente, gracias a la presencia de las doctrinas conciliaristas. Los papas del concilio tridentino, bien sea por prudencia o bien sea por miedo, no pudieron acabar con los restos, aún influyentes en el siglo XVI, de aquella tradición eclesiástica que consideraba las asambleas conciliares superiores al papa. La tradición pontificia, más tardía que aquella, no se sintió con fuerzas para arremeter en contra de la antigua idea conciliar. Pero, repetimos, el concilio de la contrarreforma contribuyó más que ningún otro a la configuración del «nuevo

catolicismo», el papal y romano, y de ahí que se convirtiera en factor decisivo dentro de los planes de la hegemonía pontificia.

Roma había ido colocando, uno por uno, paciente y certeramente, los jalones del papado omnipotente y sólo tenía que esperar una circunstancia más favorable para afirmarse y definirse sin ambages. Esta circunstancia propicia tarda algunos siglos en llegar, como muchos siglos había durado la evolución y el desarrollo de la idea papista, pero finalmente se presenta en el siglo XIX, bajo el pontificado de Pío IX. Es entonces cuando el concepto de un papa omnipotente, jefe absoluto de la Iglesia en todos los órdenes, alcanza su culminación y es coronada con la promulgación de la infalibilidad pontificia. Hildebrando, Inocencio III y el autor de las falsas *Decretales* hubiesen deseado ver este día.²

1. Del siglo de Trento al del Vaticano I.

Los tres siglos que median entre la asamblea tridentina y la Vaticana son densos en acontecimientos históricos; ellos presenciaron grandes transformaciones económicas, sociales, culturales y políticas en Europa particularmente y en el mundo en general.

El siglo XVI había sido una época de transición entre las monarquías autoritarias del Renacimiento y las absolutistas del siglo XVII. Todavía, el mecanismo constitucional del Bajo Medioevo restringía los constantes esfuerzos de la realeza para centralizar y concentrar el poder en sus manos. Asimismo, en aquellos países en donde había triunfado la Reforma, y sobre todo allí donde la misma era de signo calvinista, las fuerzas democráticas lograron constituir un valladar importante frente a las pretensiones del absolutismo monárquico.³

Los siglos XVII y XVIII vieron el triunfo del absolutismo en muchos países, sobre todo en las naciones católicas. Ciertamente que, no solamente los protestantes, sino también los teólogos católicos (Mariana, Bellarmino y Suárez) escribieron en contra del abuso del poder civil. Mariana llegó al punto de justificar no sólo la rebelión en contra del tirano sino el mismo regicidio.⁴ Con todo, ellos no se oponían a las monarquías absolutas como a tales, «siempre que gobernasen rectamente». Posición política similar a la adoptada en el plano religioso por los teólogos romanos reformistas (Contarini, Pole, etc.) del siglo XVI, que deseaban una mejora de la conducta pontificia pero sin alterar las estructuras romanas.

El absolutismo llegó a su apogeo con Luis XIV de Francia (1643-1715) que luchó por imponer el predominio galo sobre el continente europeo. A estas pretensiones se opusieron Inglaterra y Holanda que defendían su supremacía naval y «ante la Francia absolutista y católica, oponían un régimen parlamentario y una ideología protestante; de otro lado, las grandes potencias continentales, Austria, en primer lugar, y en segundo plano el Reich alemán y España»⁵

La Iglesia romana se puso de lado del absolutismo. Ella misma gobernaba los estados pontificios a la manera absolutista. Pero tuvo que pagar un alto precio por ello. Las grandes potencias católicas, absolutistas quisieron sucesivamente dominar no sólo en el ámbito de la política sino también en el de la religión. Así, resucitaron, cada una a su manera nuevas formas de cesaropapismo. En Francia, tomó la forma de lo que se conoce por galicanismo y en Austria mediante el llamado josefismo. Ambos pretendían además de una gran autonomía de las iglesias

nacionales con respecto de Roma, el convertir a las mismas en meros departamentos de religión del estado. Los fundamentos ideológicos a que apelaban (las ideas conciliaristas y la tradición de la Iglesia antigua) eran válidos pero el uso que los gobiernos trataban de hacer de los mismos iba ciertamente más allá de lo que esas doctrinas implicaban.⁶

Al defender el absolutismo, la iglesia romana se sintió cogida en su propia trampa. El absolutismo de los siglos XVII y XVIII no estaba al servicio de la Iglesia, como lo había estado la idea imperial del sacro imperio romano, sueño nunca realizado de los monarcas medievales. La política de las cortes europeas se regía entonces por nuevos ideales, los cuales tendían al sometimiento de la Iglesia por parte del estado. El absolutismo pontificio no hacía más que marcar la pauta al absolutismo político. El conflicto entre ambos absolutismos era, a todas luces, inevitable. La Iglesia romana quedaba enfrentada así no sólo con el nuevo ideal democrático que pugnaba por abrirse paso, y que Roma condenaba, sino con aquellos que parecían ser sus aliados naturales: las viejas monarquías conservadoras.

Después de la derrota de Napoleón en 1815, se inaugura el período conocido con el nombre de Restauración y que tendía a la reorganización de los cuadros territoriales de la Europa anterior a la Revolución Francesa y a las guerras napoleónicas. Se trataba de mantener los regímenes absolutistas y de restaurar todos los valores antirrevolucionarios.

Pero la revolución liberal estaba en marcha y ya nada podría detenerla, pues representaba un factor de importancia capital en todos los pueblos. «En general, las sociedades humanas se dividieron en dos grupos de ideología distinta: los conservadores, que alimentaban la ideología de la Restauración y los liberales, partidarios de la revolución en sus formas moderadas o radicales. Esta fragmentación ideológica es característica de la evolución política europea durante el siglo XIX»⁷ Y hay que comprender esta pugna ideológica para situarnos debidamente en el marco de acontecimientos que rodean el concilio Vaticano I. En particular, hemos de comprender la naturaleza del liberalismo que alentaba a la ideología revolucionaria. Este liberalismo se alimentaba de las Fuentes culturales de la Ilustración, racionalista y antidogmática, y del recuerdo de la Revolución Francesa. Sin menosprecio del elemento de generosidad política que respiraba, (elemento reconocido y aplaudido por el Protestantismo en general) su aspecto espiritual fue de signo negativo. La fe cristiana, en todas sus formas, fue sometida a dura prueba y todas las Iglesias hubieron de pasar por momentos de grandes y graves crisis.

Cundió la indiferencia hacia toda religión revelada y los dogmas fundamentales del cristianismo fueron objeto del más absoluto desprecio.

En el campo protestante, el llamado «*modernismo*» (o «liberalismo teológico») causó terribles estragos, llevando a muchas personas a un mero deísmo vago e indefinido.⁸ Nunca como entonces se echó de ver la perenne vigencia del lema que expresa la esencia de la Reforma, ECCLESIA SEMPER REFORMANDA. Los grupos «No conformistas» que siguieron fieles a la plena verdad del Evangelio (o cuando no, a sus más fundamentales principios), se vieron colocados en la misma disyuntiva que los reformadores del siglo XVI, en medio de una Iglesia infiel. Surgieron así gran parte de las denominaciones protestantes modernas: hermanos, Iglesias reformadas libres, metodistas, etc.), las cuales representaron casi siempre un deseo de vivir y creer más consecuente que los de las Iglesias oficiales, antaño fieles y herederas de una tradición

gloriosa, pero que como la Iglesia romana, en el decurso de la Historia, se habían apartado de la fe una vez dada a los santos.⁹

Esta proliferación de Iglesias No-conformistas fue un signo de la vitalidad del Cristianismo Evangélico, es decir: del Protestantismo ortodoxo; y de su capacidad de auto-reforma. La Cristiandad Protestante veía cumplirse así, en el dolor de su propia carne, el vaticinio profético implícito en el mensaje de la Reforma del siglo XVI: es decir, que la renovación de la Iglesia es siempre una apremiante necesidad. Y máxime cuando la deformación desfigura su carácter y su testimonio. La Iglesia deformada ha de reformarse.¹⁰ Desde entonces, frente al neo-protestantismo de los modernistas de toda especie hay que contar con la presencia del Protestantismo ortodoxo, conservador, representado por iglesias que si bien institucionalmente no siempre se hallan ligadas a las Iglesias protestantes históricas, siguen fieles al espíritu evangélico de acuerdo con la tradición reformada y son, en realidad, las verdaderas herederas del espíritu de los reformadores.¹¹

En el plano político y social, las Iglesias protestantes, fueron generalmente un fermento de espiritualidad en el proceso revolucionario y liberal de los tiempos nuevos. De ahí que, en los pueblos protestantes, no se diera el factor anticlerical como en los pueblos católicos.

El anticlericalismo, fenómeno característico de los países católicos, se explica como reacción airada del pueblo frente a las actitudes intransigentes y, retrógradas del romanismo. Algunos espíritus, como Montalambert, Lacordaire y Lammenais, se sintieron identificados con los anhelos del liberalismo. Según ellos, el catolicismo romano debería de haber comprendido las aspiraciones liberales y así ganar estos movimientos modernos para la Iglesia, infundiéndoles un espíritu religioso del que carecían. Más, este intento abocó en el fracaso.¹² Lammenais tuvo que salir de la Iglesia romana y Montalambert y Lacordaire se sometieron a la autoridad eclesiástica. Entre tanto las masas populares de los pueblos tenidos por más tradicionalmente católicos, desertaban de la Iglesia y caían en el más completo indiferentismo religioso que, paradójicamente, Roma trataba de superar con estas medidas.

Como el Protestantismo, también el catolicismo sufrió el acoso del modernismo en sus más variadas formas (Hermes, Bautain, etc.). Pero, no supo discernir entonces lo bueno de lo malo en las nuevas corrientes y, al igual que los políticos absolutistas, daba la impresión de condenar todo lo moderno por el solo hecho de serlo. Y es que, como observa Ph. Hughes,¹³ el papado no acertaba a independizarse del absolutismo e identificó la causa del trono con la del altar, creyendo amenazada la existencia misma de la Iglesia por el nuevo cambio de estructuras. Aquella Roma que estaba presta a proclamar su infalibilidad, se equivocó, sin embargo, completamente a su discernimiento (o más bien, falta del mismo), de las posibilidades históricas que Europa y el mundo, y ella misma, tenían ante sí.

El papado se enfrentaba, pues, en el siglo XIX, con el resentimiento anticlerical de las masas y las corrientes liberales de pensamiento y acción política. Únase a todo esto el espíritu de independencia que conmovió a toda la península italiana y que habría de acabar definitivamente con los estados Pontificios y el poder temporal del papado.

2. Pío IX.

Pío IX fue proclamado papa el 17 de junio de 1846. Procedía de familia aristocrática; su nombre era Juan Mastai-Ferreti. La elección fue resultado de un compromiso entre los cardenales más radicalmente reaccionarios, o gregorianos (al estilo del último pontífice, Gregorio XVI), y los cardenales llamados «reformistas» opuestos a la política del secretario de estado, Lambruschini, y partidarios de una cierta adaptación, o compromiso, con la sociedad contemporánea.

Era aquélla una época compleja. Por doquier se observaba el fermento revolucionario que trataba de abrir el camino a las ideas liberales. Y esto ocurría hasta en los mismos estados Pontificios, en contra de cuya administración retrógrada escribieron los caudillos de la independencia italiana. Los gritos de libertad e independencia estremecían a toda Italia. El reino de Nápoles, bajo la tutela de Austria, potencia rectora del absolutismo, reprimió con mano dura la agitación liberal. Lombardía y Venecia, sumisas en apariencia, dejaban traslucir el fermento revolucionario de un pueblo que se iba distanciando cada vez más de sus dirigentes. En Luca, Parma y Módena el abismo entre gobernantes y gobernados se ensanchaba continuamente. En Toscana, ocurría lo mismo. Por todas partes cundía la inquietud renovadora, por más que la oposición se crecía en su resistencia. En los Estados Pontificios podían advertirse síntomas parecidos. Solamente en el Piamonte fueron adoptadas ciertas medidas de reforma interna que conservaron el afecto del pueblo hacia la dinastía reinante.

Tal era la situación de Italia a la muerte de Gregorio XVI (1 de junio de 1846), entre la indiferencia de unos y el odio de los más, y a quien sucedió en la silla pontificia Pío IX.

Por supuesto que el estado en que se hallaba la península italiana no era más que un reflejo de la situación europea. Todo el continente se debatía en esta pugna entre liberales y, absolutistas y ni siquiera los Estados temporales del papa pudieron sustraerse a ella. Aún más, este conflicto influencia grandemente al Pontificado romano pues acabó privándole de su poder temporal y le obligó a replegarse en la, en cierto modo, compensación de la infalibilidad dogmática.

Ya vimos cómo Gregorio XVI (1831-1846) había sido el papa típico de la reacción absolutista. Había condenado todas las libertades del espíritu (de conciencia, de palabra, de prensa, de pensamiento, etc.), había prohibido las versiones de la Biblia en lengua vulgar y había denunciado a las mismas Sociedades Bíblicas (en la encíclica *Inter praecipuas*).¹⁴ Su sucesor, Pío IX, empezó su pontificado rodeado de una cierta leyenda de papa amante de la libertad.¹⁵ Ello se debió a que su nombramiento no fue del agrado de Austria, centro y cabeza del absolutismo, vigilante siempre de los asuntos italianos. Austria tenía su propio candidato que, de haber sido elegido, hubiese sido tan dócil a la corte vienesa como lo fue Gregorio XVI. Pero resultó nombrado Pío IX, el cual inclinó sus simpatías más bien por Francia que por Austria.

La «*Cambridge History*»¹⁶ dice que los primeros actos del nuevo papa fueron los de un hombre que no sabe a ciencia cierta por donde empezar. Promulgó algunas reformas administrativas en los Estados Pontificios que le valieron la aureola superficial de papa liberal. No obstante, estas reformas fueron todas tardías, escasas, inadecuadas y con frecuencia inconsistentes: la secularización del gobierno de los Estados de la Iglesia romana, que era la reforma más apremiante y anhelada, jamás traspasó los límites de un piadoso deseo. La lentitud e insuficiencia de las reformas, atribuyese en Roma a la secreta influencia de los jesuitas. Pero pronto el propio

Pío IX aparecería como principal promotor de la causa antiliberal.

La lucha por la unidad de Italia estaba en marcha; lucha animada y avivada por el liberalismo nacionalista, romántico y revolucionario de la época. Desde Maquiavelo hasta Víctor Alfieri, el poder temporal del papa había sido denunciado como el principal obstáculo para la reconstrucción de la nación italiana. Pío IX sabía esto y, aunque en un principio pareció mirar con simpatía el movimiento de independencia, tan pronto como comprendió que éste acabaría también con los Estados Pontificios, se opuso al mismo, si no abiertamente, de manera tácita. Hasta entonces, el papa había recorrido diferentes caminos, ora embriagado por el entusiasmo popular, ora arrastrado por la tempestad de los acontecimientos. La vulnerabilidad de Pío IX a los halagos de los aduladores -asegura la «*History*» mencionada-, es un factor que conviene tener en cuenta en toda la discusión de la teoría de la infalibilidad pontificia impuesta al concilio Vaticano. Pío IX fue un papa vanidoso y nada más fácil que halagar esta vanidad, ni más peligroso que desairarla.

El supuesto liberalismo del nuevo papa no era ni religioso ni político; se redujo a simples apariencias, hijas de las circunstancias. Habíase venido abajo el sistema de represión inaugurado en tiempos del papa Pío VII,¹⁷ y adoptado sin reservas por los tres últimos pontífices. El mismo Metternich, jefe del gobierno austriaco, se había quejado de los procedimientos medievales seguidos por la administración de Gregorio XVI, con no poco descrédito de la causa absolutista. Cualesquiera que fuesen los sentimientos de Pío IX no podía menos que realizar algunas ligeras reformas. Y esto fue todo lo que hizo. Al principio, las escasas innovaciones llevadas a cabo, le atrajeron la malevolencia de los gobiernos absolutistas, pero tal reacción no se debió tanto a la índole liberal de sus reformas, muy poco perceptible por cierto, como a la falsa situación de la política europea y especialmente la contradicción que implicaba la idea de un papa-rey. El carácter de Pío IX ha sido juzgado de manera muy diversa. Pasó, en realidad, por distintas fases y pecó de falta de consistencia, aunque conservó siempre ciertas características principales. El violento cambio político realizado con posterioridad a 1848 hizo creer que el papa había sido liberal antes de esta fecha y reaccionario después. Pero tal deducción, como apuntamos más arriba, es superficial. Tuvo la obstinación propia de los hombres débiles; y la clave para interpretar su personalidad (según los historiadores de Cambridge citados) hay que buscarla en la tendencia epiléptica que nunca le abandonó enteramente. Sus primeras aspiraciones encerraban una contradicción manifiesta, porque la teocracia papal y el estado moderno eran incompatibles, como también lo era el poder temporal del papa. Pío IX, hombre de sentimientos más bien que de hechos, se movió en un mundo de presagios y de maravillas; su credulidad anormal no estaba en consonancia con el espíritu positivista de la época. Formó una idea altísima de su cargo y consideraba la oposición a su voluntad como un pecado imperdonable. En el concilio Vaticano se esforzó enérgicamente para imponer la doctrina de la infalibilidad, valiéndose de ruegos y amenazas para reducir a la oposición. Soportó la pérdida del poder temporal con dignidad, aunque lanzando excomuniones a todos los vientos y condenando la memoria de los que la habían causado. Paradójicamente, y como italiano que era, su instinto patriótico se manifestaba en ocasiones con gran vehemencia; pero, su formación eclesiástica y los prejuicios inherentes a la misma, hicieron que los intereses pontificios prevalecieran sobre los sentimientos nacionales.¹⁸

Ya hemos señalado el estado de efervescencia en que se hallaba Italia al subir al solio pontificio Pío IX. Pero de todos los estados italianos, los pontificios eran los que se hallaban en peores

condiciones. En todos los ramos de la administración reinaba el mayor desorden; la Hacienda estaba en situación, desesperada; los tributos eran gravosos y desiguales; el tráfico se limitaba a las pequeñas industrias; y las manufacturas eran casi inexistentes. Los puestos más elevados de gobierno andaban en manos de clérigos; la policía cuyo número era excesivo para lo que exigía la población, servía de instrumento principal a los manejos políticos; y el contrabando y el bandolerismo campeaban como dueños y señores. Habíanse prohibido los ferrocarriles (conforme al dicho vulgar francés: «Chemins de fer, chemins d'enfer»); la instrucción carecía de solidez y era difícil de adquirir. Las reformas de Pío IX apenas perturbaron este estado de cosas; y algunas de ellas le habían sido pedidas con insistencia, aunque en vano, por las potencias europeas desde 1815. Pero dominaba a la sazón el temperamento vehemente y romántico y las reformas de Pío IX fueron saludadas con aplauso más bien por lo que prometían que por lo que otorgaban en realidad. Y así se difundió la leyenda de un papa amante de la libertad.

3. La política pontificia.

Desde el balcón del Quirinal, Pío IX bendijo solemnemente a la nueva Italia que estaba en gestación. Lo hizo arrastrado por el sentimiento popular y nacional. El papa se creyó, por un momento convertido en rey de reyes y en ídolo del pueblo que le aplaudía. Nada podía alagar más su vulnerable vanidad. Pero, cuando llegó el momento de realizar el gran designio de la unidad italiana, retrocedió. Nadie pudo tener ya más confianza en él, pues sus resoluciones eran mudables hasta el punto de que tan pronto decía una cosa como afirmaba su contraria. Cuando el fuego de la revolución prendió en el norte de Italia, las tropas pontificias marcharon a defender la frontera; como el papa vacilase en adoptar ulteriores resoluciones, y no se resolviera a intervenir, ni a retirarse de la guerra, su actitud despertó grandes recelos. La razón que podía justificarle si el pontífice hubiese querido manifestarla, radicaba en la imposibilidad de conciliar los intereses espirituales con la soberanía temporal. La cuestión en realidad solo podía resolverse de una manera, pero ni Europa ni la Iglesia católica-romana, estaban preparadas ni maduras todavía para una solución de tal índole.¹⁹

Pío IX llamó a sus consejos, al principio, a Gioberti, Rosmini y Rossi. En medio de luchas de facciones y fuerzas opuestas, se inclinó, obedeciendo a la presión del momento, tan pronto a favor de unos como al de otros. El pueblo, ignorante y no habituado al ejercicio de los derechos de ciudadanía, tras-pasó los límites de la moderación; y el asesinato del ministro Rossi, de inclinaciones liberales cerró el primer capítulo del pontificado de Pío IX. El 25 de noviembre de 1848, el papa tuvo que huir de Roma, dominada por la anarquía, y se refugió en la fortaleza napolitana de Gaeta. Aquí cesaron sus vacilaciones; en lo sucesivo se declaró partidario decidido de la causa perdida de la reacción europea. Fue entonces cuando quedó sometido, de manera permanente, a la influencia de Antonelli, hombre político nato y de indudables recursos, aunque ciego a las nuevas exigencias que imponían los tiempos nuevos. La influencia político-religiosa de Roma comenzó a dejarse sentir en Italia bajo un nuevo signo. Leopoldo de Toscana, inducido por el papa que temía el contagio de cualquier gobierno constitucional, tuvo que revocar el Estatuto fundamental de 1848 y resucitar antiguas leyes medievales: entre ellas la que prohibía a los médicos judíos el ejercicio de su profesión. Se vio obligado a perseguir la lectura y distribución de la Biblia y a prohibir la reimpresión de las obras del gran sabio del siglo XVIII, Muratón. Benedicto XIV había admitido la ortodoxia de Muratón, pero Pío IX al parecer no estaba muy seguro de ello.

En los Estados Pontificios, la situación no era muy diferente de lo que fue en tiempos de Gregorio XVI. Irritado Pío IX por la clemencia de los franceses para con los súbditos rebeldes, se inclinó a solicitar la protección austriaca y quiso trasladar la residencia del gobierno pontificio a Loreto y vivir allí al amparo de la Santa Casa que, según las leyendas, fue transportada milagrosamente desde Nazaret. Mas pudo al fin ser convencido para que abandonara tan fantástico proyecto, volviendo a Roma el 12 de abril de 1850, donde reinó veinte años, apoyado por las bayonetas francesas, excepto en un breve intervalo. Excluyóse nuevamente a los seglares de los cargos públicos; los cuerpos electorales dejaron de reunirse; el número de prisioneros políticos llegó a 8.800 en 1851; y la *vendetta pretina* funcionó sin restricciones.

Carlos Alberto, rey de Cerdeña, que deseaba ver a Italia, a toda costa libre de tropas extranjeras, había ofrecido intervenir entre el papa y los romanos; pero Pío IX, receloso, rehusó aquel ofrecimiento, cosa que los patriotas italianos no le perdonaron jamás. Las fuerzas expedicionarias francesas sembraron gérmenes de discordia entre Francia e Italia, y fue una medida desastrosa para la segunda República gala. Napoleón III, en época posterior, hablando de la ocupación de Roma dijo que había sido el gran error de su reinado. Napoleón III fue el instrumento inconsciente de las circunstancias y de una diplomacia más astuta que la suya. Pío IX lo exigió todo y no concedió nada; y, mientras prodigó elusivas muestras de gratitud a Austria, España y Nápoles por la parte que tuvieron en su restauración, trató con notable frialdad a los franceses que le defendieron y conservaron en el trono. Y es que ningún estadista francés quería ver una Italia poderosa. Dos vecinos tan fuertes como Alemania e Inglaterra eran ya suficientes; y, por consiguiente, la conveniencia política de Francia consistía en mantener a los pueblos sud-alpinos divididos y debilitados. Pero las simpatías personales del emperador Napoleón III le llevaron al fin a cooperar con Víctor Manuel de Italia. En 1859 la Romagna y en 1860 Umbría y las Marcas, Nápoles y Sicilia, quedaban anexionados al reino de Italia. En septiembre del mismo año, sólo continuaba sujeto al gobierno pontificio el llamado «Patrimonio de San Pedro», esto es, el territorio situado inmediatamente alrededor de Roma. Las excomuniones lanzadas en 1860 contra los invasores del territorio pontificio dieron a la lucha un carácter singular. El cardenal Antonelli se mostró menos resuelto o más político que Pío IX. En 1864 se estuvo muy cerca de concertar negociaciones que, dejando al papa una soberana nominal (y asegurando al cardenal y a su familia ciertas ventajas materiales), pondrían en manos del rey de Italia el gobierno de Roma y de los Estados Pontificios sin derramamiento de sangre. Intervinieron otras influencias, y el cardenal, siempre presto a seguir el rumbo de los acontecimientos más inmediatos, se pasó al campo de los radicales. Declaró que jamás entraría en negociaciones con los que robaban los bienes de la Iglesia; y su actitud lastimera y desesperada despertó en el norte de Europa vehemencias de sentimiento religioso y humanitario. Los retóricos llamamientos de Dupanloup y el famoso sermón de Newman (*The Pope and the Revolution*) demostraron cuán poderosos eran los sentimientos despertados aun entre los católicos más moderados y más anti-infalibilistas.

En 1870 estalló la guerra franco-prusiana. Napoleón III fue derrotado (31 de agosto de 1870); cayó el imperio y resurgió la tercera República francesa. Las tropas que habían estado protegiendo al papa fueron retiradas por necesidades bélicas y ya no volverían jamás a Roma. El gobierno italiano se apresuró a reconocer al nuevo régimen francés. El rey Víctor Manuel envió una carta autógrafa en la que comunicaba a Pío IX la próxima entrada de las tropas italianas en el

Estado Pontificio. El 11 de septiembre se enfrentaron las tropas italianas (50.000 hombres) con las pontificias (13.000). El 29 de septiembre la resistencia pontificia quedó replegada a la ciudad misma que fue sitiada y a la mañana siguiente las baterías disparaban contra la Porta Pia y la Porta Salaria. Pío IX ordeno ofrecer resistencia²⁰ para demostrar que cedía únicamente a la violencia. Finalmente, los pontificios hubieron de rendirse y los italianos ocuparon Roma entre los aplausos del pueblo.

El 2 de octubre, un plebiscito hecho entre la población romana (133.681 votos contra 1.507) convirtió a Roma en la capital del nuevo estado italiano. El 9 de octubre, un real decreto incorporaba oficialmente Roma y el Patrimonio de San Pedro al reino de Italia. Después de más de mil años de existencia cesaba el poder temporal de los papas que había tenido su origen en la donación de un rey bárbaro y su justificante en unos documentos espurios.²¹

ANTECEDENTES INMEDIATOS

Más, si Pío IX no logró el éxito que apetecía en el terreno político, fue sin embargo más afortunado en sus aspiraciones teológicas. En ellas halló una compensación de la humillación a que se vio sometido por la pérdida del poder temporal.

La Iglesia romana ganó en intensidad lo que perdió en extensión y, a la larga, salió favorecida con el cambio. Consiguió la centralización, o romanización, de la vida eclesiástica que acabó definitivamente con el conciliarismo, el galicanismo y el febronianismo. Los usos de carácter local fueron suprimidos; introdujéronse en los países cisalpinos creencias y devociones italianas y se sujetó todo a la práctica de Roma, desde la forma que debían tener los arcos de los templos hasta la de los vestidos y ornamentos. Todo quedó uniformado. La conciencia histórica de Europa fue romanizada que es tanto como decir, despreciada.

La condena de todo sistema que no fuera grato a los jesuitas, sirvió de amenazador aviso, incluso a quienes habían dedicado lo mejor de sus vidas y energías a la defensa de la religión romana. Este fue el caso de la Escuela Histórica de Munich, de cuyo principal representante, Ignacio Döllinger, tendremos ocasión de ocuparnos más extensamente. Cabe destacar, paralela y parecidamente, la figura del gran teólogo John A. Möhler, el Hans Küng del siglo XIX, que trataba de presentar el catolicismo romano de manera más amable con el fin de atraer a los protestantes. Pensaba hacerlo con la imagen que él formó de la Iglesia romana. Pero, por lo visto, esta Iglesia no se reconocía en el espejo compuesto por la teología alemana.

La Escuela Histórica de Munich (los ecos de cuya voz tendremos ocasión de escuchar en algunas de las intervenciones pronunciadas en las sesiones del concilio Vaticano), dio un cierto prestigio a la ciencia católica-romana de su tiempo. Pero, finalmente, el partido ultramontano dio al traste con este movimiento y muchos de sus logros históricos fueron luego anatematizados por no encajar con la nueva doctrina de la infalibilidad papal.

Al igual que el partido reformista de Contarini en tiempos de Trento, el partido progresista del catolicismo romano del siglo XIX, acabaría sometido a sus enemigos ultramontanos. Si se resistía caería fulminado por el anatema de la herejía.

Este ha sido el sino del romanismo progresista de todos los tiempos. ¿A qué sorprendernos? Es imposible conseguir la concordia natural de lo que, por naturaleza, es absolutamente irreconciliable.

Mientras Antonelli, el cardenal secretario de Estado, trataba en vano de poner a salvo el poder temporal, Pío IX preparaba una serie de definiciones dogmáticas para consolación de su vanidad herida y alborozo de la piedad más típicamente romana. Estas empezaron con la proclamación de la Inmaculada Concepción de la Virgen, en 1854.

1. *El dogma de la Inmaculada Concepción de María.*

La Concepción inmaculada de la Virgen es decir su exención de toda mácula de pecado original era una cuestión de batalla entre los teólogos escotistas y los tomistas. Mientras aquellos la afirmaban, éstos la negaban. A los primeros se sumaron los jesuitas, algunos de los cuales forjaron en favor de la nueva doctrina una cadena de testimonios de supuesta antigüedad remotísima, conocidos con el nombre de «*Tablillas y pergaminos de Granada*». Descubriose el fraude que fue denunciado por Urbano VIII e Inocencio XI, pero no sin que antes hubiese producido sus frutos. Se suprimió el andamiaje, pero la creencia había ya pasado de la condición de opinión discutible a la de una doctrina que no podía ser censurada lícitamente. Esta creencia tenía el apoyo del concilio de Trento que si bien no definió nada concreto, precisamente su actitud de inhibición fue dada en términos tales que equivalían a un reconocimiento implícito del nuevo dogma.²² Además, la piedad popular de los países romanistas lo exigía; discutir este punto parecía faltar a la reverencia debida a la Madre de Dios.

El método alegórico de interpretación²³ presentó como «pruebas» escriturísticas pasajes tan poco marianos como Proverbios 8:22 y Ezequiel 44:2. Fue difícil hallar testimonios patrísticos,²⁴ pero los teólogos pontificios supieron resolver la dificultad si no con su ciencia sí con su ingenio. El testimonio general de la Iglesia, que en el lenguaje católico quería decir la Iglesia romana, y aun más concretamente: el grupo ultramontano que se agitaba alrededor del Papa, fue tenido como «prueba» infalible de que la verdad, así testificada, estaba contenida en la tradición, aunque no se supiera a ciencia cierta *cómo*, e independientemente de toda demostración histórica convincente. Afirmaban los ultramontanos, y en esto hemos de darles la razón, que si el testimonio aludido no tuviese valor, no pocas de las enseñanzas de la Iglesia, recibidas generalmente de la tradición, quedarían expuestas a la duda y la discusión. Sólo cabe preguntarles, ¿por qué esta preocupación por servirse de la tradición como fuente de revelación? En Alemania, las facultades católicas de Munich y Tubinga vacilaron en suscribir la teoría que venía a aumentar el creciente acervo mariológico de las tradiciones romanistas.

En 1849, Pío IX dirigió una encíclica a los obispos católicos, a modo de consulta para tantee la opinión del episcopado sobre esta cuestión. El documento pontificio dejaba traslucir bien a las claras que lo que el papa deseaba era la adhesión de los obispos al nuevo dogma que estaba ansioso de proclamar por su sola autoridad. La encíclica decía:

"Bien sabéis vosotros, venerables hermanos, que toda nuestra fe está en la Santísima Virgen, puesto que Dios la ha dotado con la plenitud de todo el bien, para que de ahora en adelante, si ha y en nosotros alguna esperanza, si hay en nosotros a una gracia, si

hay en nosotros alguna salvación, debemos agradecerlo exclusivamente a ella conforme a la voluntad de aquél que desea poseer todo por medio de María".

A este escrito, enviado a los obispos por el papa desde su refugio de Gaeta el 2 de febrero de 1849, después de la crisis revolucionaria de 1848, dos terceras partes del episcopado contestaron favorablemente. Los demás, formularon serias advertencias pero el sentimentalismo personal del papa, la presión de los jesuitas, y él peso de la mayoría de respuestas triunfaron sobre toda reserva que pudiera quedar en la mente pontificia. Roma se mantuvo consecuente con ella misma y los adversarios de la definición no pudieron hacer otra cosa más que ceder.

El 8 de diciembre de 1854, en la basílica de San Pedro. sentado solemnemente sobre su trono, con la tiara sobre su cabeza, Pío IX, después de escuchar el ruego protocolario del deán del colegio de cardenales que le suplicaba la definición de la nueva doctrina, promulgó:

"...Para honor de la santa e indivisa Trinidad, para gloria y ornamento de la Virgen Madre de Dios, para exaltación de la fe católica y acrecentamiento de la religión cristiana, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo y con la nuestra declaramos, proclamamos, y definimos que la doctrina que sostiene que la beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano, está revelada por Dios debe ser por tanto firme y constantemente creída por todos los fieles".²⁵

De esta manera fue impuesta a la cristiandad romana la doctrina que San Agustín, San Juan Crisóstomo, Santo Tomás de Aquino y San Bernardo de Claraval, entre otros, siempre repudiaron.

Para aquella ocasión, Pío IX reunió a una gran parte del episcopado católico-romano para que le sirviese de comparsa y telón de fondo. La promulgación del nuevo dogma fue hecha en presencia de doscientos obispos, cardenales y otros dignatarios de la corte pontificia. En la definición papal, la doctrina de la inmaculada Concepción es llamada verdad «revelada». Afirmación atrevida, si tenemos en cuenta el silencio total de las Escrituras y la tradición más antigua. «No podemos decir que las explicaciones de los mariólogos sobre esta cuestión sean ni muy claras ni muy persuasivas»²⁶

El objetivo principal de esta definición no era sólo el dar satisfacción a la piedad mariológica, sino sobre todo preparar el camino para el dogma de la infalibilidad papal. Pío IX había promulgado una nueva doctrina en su calidad de supremo jerarca de la iglesia romana, desde la cátedra de San Pedro. El papa no habló en nombre del episcopado, sino en su nombre personal, como pontífice romano.²⁷ La definición de 1854 contenía en realidad la de 1870 (la infalibilidad del papa) que presagiaba y anticipaba. La promulgación del nuevo dogma, no por medio de un concilio, ni por natural deducción bíblica,²⁸ sino mediante la sola voluntad del papa, y por su sola autoridad, fue astutamente preparada para abrir el camino a la doctrina de la infalibilidad papal, cuya definición forma parte integrante del programa jesuita y ultramontano que Pío IX estaba esforzándose sistemáticamente en llevar a cabo.

Oportunamente, se produjeron las apariciones de Lourdes (1858) que vinieron a «corroborar» el nuevo dogma.

2. Carrera de homenajes al papa.

Por segunda vez reunió Pío IX, en 1862, a gran número de Obispos (más de 300) con el pretexto de la canonización de 26 mártires japoneses muertos en 1597. En realidad, de lo que se trataba primordialmente era de formular una protesta en contra de los intentos italianos de arrebatar el llamado «Patrimonio de San Pedro», o sea, la soberanía temporal del papa. Dócilmente, los obispos convocados hicieron coro a la indignación pontificia y ofrecieron al papa un escrito de alabanza al «Santo Padre» por su «valor y constancia en defender los derechos de la Sede Apostólica». De manera solemne, se manifestó la convicción de que la cabeza de la Iglesia no podía estar sometida a ningún príncipe y, por consiguiente, necesitaba sus propios territorios y estados pues de otra manera -se afirmaba-, falto de independencia, el pontificado no podría proteger ni gobernar a toda la Iglesia Católica Romana. En aquella ocasión, como luego al celebrarse en 1867 el XVIII centenario del martirio de los apóstoles Pedro y Pablo (cuando se reunieron cerca de 500 obispos y más de 10.000 peregrinos), las demostraciones de homenaje y devoción al papa, iban adecuadamente encaminadas a preparar el nuevo dogma de la infalibilidad que el partido ultramontano estaba elaborando en todos sus detalles. También en 1869, con motivo de las fiestas jubilares del sacerdocio de Pío IX, se prepararon convenientemente los ánimos de las masas romanas para la definición del próximo año.

Cuanto mayores eran los enemigos políticos del papado, y más sombríos se presentaban los presagios para los Estados Pontificios, tanto más Pío IX y los jesuitas, movidos tal vez por el despecho, exageraban las muestras de devoción al papado y acumulaban sin tino ni discreción todas las prerrogativas imaginables sobre la persona del pontífice. Todo iba encaminado a un mismo y único objetivo: crear una atmósfera propicia para la promulgación del dogma de nuevo cuño: la infalibilidad papal.

Otra muestra de esta voluntad de afirmación papal lo constituye el famoso «Syllabus», que tanta polémica había de suscitar.

3. La encíclica «Quanta Cura» y el «Syllabus».

Ya en 1851 se había concebido en Roma el proyecto de formular una condenación de lo que los ultramontanos llamaban «errores de la sociedad y de las ideas modernas». Acordose asociarlo a la definición de la Inmaculada; pero, aunque el proyecto estaba latente desde los primeros años del pontificado de Pío IX, no fue hasta 1864 en que apareció el célebre «Syllabus».

La publicación de este documento fue una respuesta doble a dos sucesos importantes: uno ocurrido en el mundo político, es a saber: el convenio de septiembre de 1864 por el que Napoleón se comprometió a retirar sus tropas de Roma con la condición de que Italia, a su vez, prometiera no atacar ni consentir que fueran violados los dominios pontificios. El otro suceso tenía relación con el mundo religioso: se refería al congreso Católico de Malinas. En el primero de los hechos mencionados, contra el que protestaron los patriotas italianos, el instinto pontificio

descubrió el principio del fin del poder temporal, falto del apoyo del ejército francés. En el segundo, se manifestaron señales de diferencias radicales dentro del mundo católico romano. Montalambert repudió de manera decidida la idea teocrática y, apoyándose en la política de Cavour, lanzó el grito del catolicismo progresista: «La Iglesia libre en el Estado libre».

Los acontecimientos políticos se habían precipitado inesperadamente. El Piamonte fue anexionado al nuevo estado italiano en 1859 y 1860. Los mismos jesuitas andaban divididos. Passaglia y Curci aconsejaban un cambio de frente respecto a Italia. Pero el pontífice, bajo la influencia de consejeros menos prudentes, se obstinó en sus resoluciones. La sociedad moderna con sus Constituciones, su ampliación del sufragio, sus Parlamentos, su libertad de cultos y de imprenta, había resultado fatal para toda clase de privilegios, así eclesiásticos como civiles; y el pontífice romano vio con gran espanto y temor que esa sociedad se inspiraba en una idea de civilización distinta de la de la Iglesia. No había medio de tender un puente entre el abismo que separaba a esos dos criterios. La moderación y el buen sentido aconsejaban un «*modus vivendi*», pero Pío IX rechazó tal alternativa. Parecía como si el pontífice, al mirar el mundo desde las ventanas del Vaticano, lo viera como al través de un lente mal enfocado. No comprendió que hablaba a una sociedad viva en un lenguaje muerto; y creyó, equivocadamente, en la posibilidad de retornar, si no por medio de la reflexión, por una especie de milagro, a los ideales políticos, económicos, sociales y religiosos de un pasado que había muerto y desaparecido de la memoria de los hombres.²⁹

La encíclica *Quanta Cura* fue una declaración de guerra contra las ideas, libertades, e instituciones modernas.³⁰ El *Syllabus* que le servía de complemento, especificó sus principales afirmaciones. Este famoso documento era negativo en la forma: y se ha discutido la cuestión de si de la condenación de las varias proposiciones que enumera, debe inferirse la afirmación de sus contradictorias. Semejante cuestión es puramente técnica; pero la intención del pontífice consta con entera certeza.³¹ El jesuita Schrader, que redactó el *Syllabus*, convirtió las proposiciones negativas en sus afirmativas correspondientes, lo cual armonizaba plenamente con el pensamiento y acción, así históricos como contemporáneos, de la llamada Santa Sede. Sus censuras no eran nuevas, sino que estaban tomadas de anteriores encíclicas, alocuciones y cartas de Pío IX.³² Varios teólogos romanos no vacilaron en calificar el documento de infalible; y se esperaba en las altas esferas que sus doctrinas fueran impuestas por el futuro concilio como artículos de fe.³³

El *Syllabus* condena a los autores católicos que afirman que la obligación que liga totalmente a los maestros católicos, se limita sólo a aquellos puntos que han sido propuestos por el juicio infalible de la Iglesia como dogmas de fe que todos han de creer»³⁴ Pío IX quería extender la sujeción de las inteligencias y los espíritus católicos al magisterio ordinario del cual él, como papa, era el máximo ejecutor.³⁵ Se condena también a los que niegan el derecho de la Iglesia a emplear la fuerza para infligir castigos.³⁶ Como comentario práctico a la precedente doctrina se llevó a cabo algunos años después la beatificación del inquisidor Pedro Arbués y de otros funcionarios del Santo Oficio; con lo que se sancionó tanto la práctica como el principio de la Inquisición, a la que el periódico «*Civiltà Cattolica*»³⁷ calificó en aquellas fechas de «sublime espectáculo de perfección social». Se condena igualmente a cuantos digan que «la Iglesia ha de separarse del Estado y el Estado de la Iglesia»,³⁸ así como a los que afirman que «no conviene que la religión católica sea tenida como la única religión del Estado, con exclusión de

cualesquiera otros cultos»³⁹ Otras proposiciones condenadas son: que los papas se han excedido en sus atribuciones y usurpado derechos propios de los príncipes;⁴⁰ que las pretensiones del Pontificado contribuyeron a producir la separación entre la Iglesia oriental y la occidental;⁴¹ que debe concederse la libertad de cultos a los extranjeros residentes en países católicos;⁴² que «la derogación de la soberanía temporal de que goza la Sede Apostólica contribuiría de modo extraordinario a la libertad y prosperidad de la Iglesia»;⁴³ que «los hijos de la Iglesia Católica disputan entre si sobre la compatibilidad del reino temporal con el espiritual»;⁴⁴ y que «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna».⁴⁵ No podía darse una condenación más clara de la civilización moderna y de los principios liberales.⁴⁶ Ciertamente que el *Syllabus* condenó además otras cosas que todo cristiano, pertenezca a la iglesia que pertenezca, condenaría (panteísmo, naturalismo, racionalismo absoluto, racionalismo moderado, indiferentismo, injerencias de la potestad civil sobre los derechos de la religión, etc.)⁴⁷ Pero la singularidad, y aún nos atreveríamos a llamar el escándalo, del *Syllabus* radica en que condenó asimismo, y sobre todo, muchas libertades cuya vigencia en nuestra sociedad contemporánea se debe, en grado sumo, a la influencia del Evangelio. En este sentido, el *Syllabus* equivale a una negación de muchos valores cristianos.

Cuando el 8 de diciembre de 1864 se publicaron la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus*, el partido ultramontano se asignó un triunfo y lanzó al vuelo las campanas de su regocijo. En el campo progresista cundió la consternación y el desaliento. Dupanloup, celoso campeón del poder temporal del pontífice, pero de opiniones teológicas moderadas, se esforzó por explicar, justificar y suavizar el rigor evidente de muchas proposiciones. Presentó en forma más conciliadora y razonable los puntos de la declaración pontificia que chocaban singularmente con el espíritu del siglo, tratando de demostrar que significaban mucho menos de lo que parecían, y formuló en el lenguaje técnico de la teología, verdades a las que pocos negarían su asentimiento al verlas trasladadas a la terminología popular. Sus adversarios dieron el nombre de «*Anti-Syllabus*»; el folleto en que ejecutó el trabajo mencionado; y Veuillot, jefe de la prensa ultramontana en Francia, condenó rotundamente este folleto, calificándolo de crimen. En Inglaterra surgieron también opiniones divergentes. Newman, a quien no satisfacía el espíritu del ultramontanismo, insistió en que el *Syllabus* era un documento técnico que sólo podía ser interpelado por especialistas e hizo ciertas alusiones al paludismo que amenazaba la base de la Roca de Pedro. Pero Manning y William George Ward, que interpretaron el documento en su sentido natural y real, replicaron que al papa correspondía fijar y definir las doctrinas de los teólogos y no a éstos las afirmaciones del papa. En el mundo político reinó un sentimiento general de inseguridad. En las cortes europeas se interpretó el *Syllabus*, no sin razón, como un anhelo por parte del Vaticano de resucitar las épocas de Hildebrando e Inocencio III. Pero las circunstancias del momento histórico no justificaban mayores inquietudes.

Aunque el sucesor «infalible» de Pío IX, León XIII, declaró el 21 de abril de 1878 que el *Syllabus* tenía la misma autoridad que la infalibilidad papal, hoy día muy pocos católicos se atreverían a decir lo mismo.⁴⁸ Las decisiones de Pío IX se han tornado cada día más anacrónicas y se ven amenazadas por las corrientes del nuevo progresismo del siglo XX.

Si el *Syllabus* hubiese llegado a convertirse en decreto conciliar (como era la intención del papa y de la mayoría ultramontana), las consecuencias del Vaticano I hubieran sido muy distintas de lo que fueron. El fracaso de la Iglesia Católica Romana en la sociedad moderna hubiese resultado

más evidente, como preveía Döllinger,⁴⁹ y el intento de suavizar las posturas radicales del ultramontanismo que ahora, en el siglo XX, lleva a cabo Roma, hubiera sido mucho más difícil.

Los acontecimientos políticos, al interrumpir el concilio, impidieron que el *Syllabus* quedase proclamado como la norma dogmática de la iglesia romana frente a tendencias que hoy han triunfado en todo el mundo, a pesar de la oposición pontificia.⁵⁰ El *Syllabus* conserva, ante todo, un interés histórico. Formaba parte del conjunto de ideas ultramontanas que motivaron el concilio e iba íntimamente ligado a las tesis infalibilistas. En realidad se trataba de la línea paralela al dogma de la infalibilidad, en el orden temporal. Así como mediante la infalibilidad se afirmaba la autoridad suprema del papa en el campo de la religión, por medio del *Syllabus* se buscaba imponer una parecida autoridad en el orden temporal de la cultura, la sociedad y el gobierno de los pueblos, dentro de la línea de la *Unam Sancta* de Bonifacio VIII.⁵¹

Pío IX estaba dispuesto a defender todos los actos de intervención eclesiástica en cuestiones civiles, así como a seguir apoyando métodos inquisitoriales, si los tiempos lo hubiesen permitido. Deponer reyes y establecer príncipes a su antojo hubiese sido el sueño dorado de Pío IX, sueño que, sin embargo, nunca pudo ver realizado. El papa vivía fuera de la realidad de su siglo y, aunque logró la imposición de su tesis religiosa, las realidades de la historia contemporánea avasallaron sus espejismos de dominio y hegemonía temporales.

Queda, pues, el *Syllabus* como un documento de gran valor histórico. Por el momento, su valor teológico es muy escaso. Pero, como afirmaron los historiadores de Cambridge:⁵² «las definiciones de que venimos hablando continúan siendo un arma de reserva en manos de Roma».

LOS METODOS DEL CONCILIO

Ya al comienzo de su pontificado, había deseado Pío IX convocar un concilio general. Este proyecto empezó a tomar forma concreta hacia el año 1864.⁵³

El propósito consistía en llevar a cabo una demostración de especial importancia por parte de la Iglesia que impresionará fuertemente al mundo. Y, por medio de esta demostración, condenar lo que Roma llamaba los «errores modernos», o, como expuso el papa a los cardenales en la primera comunicación del proyecto, el 6 de diciembre de 1864: «a fin de remediar de esta manera extraordinaria las extraordinarias tribulaciones de la Iglesia». Para ello, pensábase en elevar a dogma lo sustancial del *Syllabus*,⁵⁴ reorganizando los órdenes religiosos para un mayor y mejor servicio de sus posibilidades en beneficio de Roma y finalmente mediante la promulgación del dogma de la infalibilidad pontificia que coronaría esta manifestación de poder papal.

1. *Preparativos.*

En varios países, se reunieron sínodos provinciales inspirados por Roma, los cuales con singular y sospechosa unanimidad se declararon en favor de los nuevos dogmas propuestos para el concilio. Se trataba de resucitar de manera ficticia las circunstancias que, espontánea y naturalmente, habían rodeado las convocatorias de los concilios en la antigüedad. Los jesuitas se mostraron muy activos para que los sínodos de Colonia, Utrech y Norteamérica aceptasen la infalibilidad papal. Los ultramontanos no tenían reparos⁵⁵ en «arreglar» la historia a su manera, o

en «provocarla» a su antojo.

Mientras tanto, proseguían en Roma los preparativos para la reunión conciliar. Utilizóse el derecho que tenía el pontífice a presidir las sesiones para sacar adelante un plan de dirección cuidadosamente concebido y mediante el cual se pusieron todos los obstáculos posibles a la oposición, que inspiraba grandes temores por su erudición e independencia de criterio. Se guardó un gran secreto sobre los asuntos que trataría el concilio y la Bula de convocación se limitó a generalidades. Los teólogos empleados en los trabajos preliminares fueron obligados a guardar el más estricto silencio. Se agruparon en siete comisiones. La primera de ellas, la Comisión Directora, estaba compuesta por cinco cardenales. Comenzó su trabajo a partir del 9 de marzo de 1865. De sus primeras sesiones surgieron las restantes comisiones: la Comisión de Disciplina, la Comisión de órdenes religiosas, la Comisión de Iglesias orientales y Misiones y la Comisión Político-eclesiástica.⁵⁶ Los miembros de estas comisiones fueron elegidos teniendo en cuenta los resultados a que se aspiraba. Fueron escogidos de entre los teólogos y canonistas que residían en Roma. Luego también fueron invitados algunos extranjeros, pero en número muy reducido. Esta composición de las comisiones preparatorias suscitó protestas entre muchos obispos, especialmente alemanes.⁵⁷ No sin razón, la comisión de cinco cardenales fue llamada la Comisión Directora, pues ella fue la que bajo las órdenes del papa y sus partidarios cuidó a su albedrío la preparación de los esquemas que habrían de ser propuestos al futuro concilio.⁵⁸ Más tarde, esta comisión fue aumentada con cuatro cardenales, entre los que destacaba Hefele, historiador de los concilios, profesor en Tubinga, que entró en funciones el 22 de noviembre de 1868. Tanto él como algunos de los expertos nombrados posteriormente para las otras comisiones, lo fueron para dar satisfacción a Austria, Alemania y Francia las cuales miraban con recelo la convocatoria conciliar y mucho más hubiesen sido hostiles a la misma si no hubieran visto a ninguno de sus profesores en las comisiones preparatorias. No olvidemos que una gran mayoría de prelados europeos se habían declarado en contra de la oportunidad de discutir el tema de la infalibilidad pontificia y algunos, como el mismo Hefele, manifestaron sin rodeos que no tenía base histórica la teoría que se trataba de elevar a la categoría de dogma. No obstante, la influencia de estos prelados fue siempre tan escasa en las comisiones preparatorias que nunca tuvo ocasión de ejercer ninguna acción decisiva.

Roma trató por todos los medios que el secreto más absoluto presidiese estas etapas preconciiliares. Fueron consultados únicamente unos pocos obispos.⁵⁹ Las respuestas de estos prelados traducen la mayor preocupación que tenía la Iglesia romana, y los más romanistas de sus dirigentes, en aquel momento histórico: las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y la cuestión del poder temporal del Papado.

En 1867, al tener reunidos en Roma a gran número de fieles y obispos convocados expresamente por el papa con motivo de las fiestas de San Pedro y San Pablo, Pío IX anunció oficialmente a los obispos su deseo de celebrar el concilio.⁶⁰ Dos años después que las Comisiones conciliares habían ya empezado a trabajar en Roma.

Acerca del trabajo de estas Comisiones, en su etapa preconciiliar, apenas si sabían nada la mayoría de los obispos que después participaron en el concilio. Como ya hemos señalado al citar las protestas de algunos prelados sobre el particular, no se permitió discusión alguna sobre estas disposiciones previas, una vez que el concilio ya se hallaba reunido. Y la misma discusión de los

esquemas, impuestos de antemano por estas Comisiones, distaba mucho de ser libre, como veremos después. El propio papa nombró a los presidentes de las cinco Congregaciones que, en realidad, el mismo concilio debía de haber elegido. En dichas Congregaciones no hubo oposición, o fue muy escasa, ya que sus componentes fueron elegidos de las listas oficiales de los disciplinados partidarios del partido ultramontano.

2. Procedimientos.

Acerca de los procedimientos del concilio Vaticano I, baste decir que, parafraseando la antigua denominación del concilio monofisita de Efeso⁶¹ «*Latrocinium Ephesinum*» se designó a la asamblea que se preparaba como «*Ludibrium Vaticanum*».

Con los obispos vacilantes, se empleó *in terrorem* el juramento episcopal en virtud del cual todo obispo en su consagración promete no solamente mantener, sino fomentar los derechos del pontífice romano.⁶² Tampoco se escatimó el poder material y moral de que disponía la Curia, no obstante ser ya su influencia tan decisiva. Ejercióse una censura rigurosa en todas las sesiones sobre los obispos; prohibiéndose es imprimir sus discursos o memorias; se les confiscaban todos los libros que les fueran remitidos por el correo; y se prohibieron las reuniones de más de quince o veinte prelados. Ponderóse la obligación que tenía el gobierno pontificio de impedir la difusión del error y de no tolerar ataques contra la Santa Sede, con lo cual se trató de justificar todas las medidas de censura, vigilancia y control.

Lord Acton escribía desde Roma: «De acuerdo con los planes de los jesuitas, todo el concilio ha sido ya preparado de antemano y nada queda a los padres por hacer a su llegada a Roma salvo asentir y firmar los decretos sugeridos por otros. Los esquemas preparados serán presentados uno tras otro y los padres dirán *Placet...* ».⁶³ En realidad no fue tan fácil hacer decir *Placet* a los prelados de la oposición, si bien finamente, no tuvieron más remedio que someterse.

Las tácticas adoptadas por los ultramontanos fueron censurables desde el principio. La Diputación *De Fide*, era la más importante de las comisiones conciliares. Sus poderes eran casi absolutos. En ella, sin embargo no se permitió la entrada a nadie que fuese contrario a la infalibilidad. El obispo inglés Ullathorne calificó tal hecho de «intriga». Y el primer intrigante fue otro inglés, Manning. Aunque los obispos de Gran Bretaña habían presentado la candidatura de Grant, titular de Southwark, como su representante, fue Manning el escogido por Roma. El historiador católico del concilio Vaticano I, Butler, acusa a Manning de «falsedad» y escribe: «No fueron los obispos italianos los que lo pusieron en su lista, sino que su nombre figuraba en las listas que él mismo hizo circular»⁶⁴ Es de poca importancia saber si los obispos ingleses fueron desairados por la Curia romana o por el propio Manning. El hecho es que éste gozaba de grandes simpatías en los medios ultramontanos y que consiguió lo que se proponía. El incidente arroja luz sobre las sombras que rodearon los procedimientos conciliares. Pese a todo ello, el papa decía a Dupanloup: «Estamos seguros de que el concilio se halla bajo la dirección del Espíritu Santo». Pero esto no ha de sorprendernos mucho. Pío IX solía confundir con mucha facilidad el trabajo de los jesuitas en particular y de los ultramontanos en general con el ministerio del Paraclito. Más aún, confundía muy a menudo, su personal opinión con la del Espíritu Santo.

Las atribuciones que Pío IX se arrogaba hacía imposible esperar un concilio completamente libre. A lo largo de los siglos, el papado había ido acumulando prerrogativas y privilegios que le convertían en un poder que, por su misma naturaleza, impedía la celebración de un concilio al modo, y según los procedimientos, de los antiguos.

El obispo de Roma en el siglo XIX se atribuía una hegemonía eclesiástica y doctrinal que revolucionaba la antigua constitución de la Iglesia.⁶⁵ En este libro ofrecemos abundantes testimonios de la revolución que transformó completamente a la Cristiandad antigua. Ya vimos como gradualmente el papado fue exigiendo un poder arbitrario desconocido en los primeros siglos. Esto fue posible gracias a la falsificación de documentos (*Donación de Constantino, Seudo-Isidoro*, etc.)⁶⁶ en tiempos de gran ignorancia, lo cual permitió a Gregorio VII poder decir que el papa, o sus legados, podían deponer a los obispos o trasladarlos de una sede a otra.⁶⁷ De esta manera, también Inocencio III pudo afirmar, sin temor a réplicas, que el papa posee la plenitud del poder sobre toda la Iglesia, pero que como no puede ejercerlo personalmente en todas partes llama a los obispos y otros ministros para que le sirvan como subordinados.⁶⁸ Y esto asimismo hizo posible que Bellarmino sostuviese, contra toda la evidencia de los primeros mil años de Historia de la Iglesia, que los obispos reciben su jurisdicción del papa y que el papa puede cancelar o alterar dicha jurisdicción, toda vez que para él la constitución de la Iglesia es monárquica, no conciliar.⁶⁹ De manera que, cuando llegamos a la época del concilio Vaticano I, el episcopado apenas si es más que un grupo de servidores del papa. En estas condiciones, una asamblea de obispos no puede ser más que un simulacro de concilio, si tomamos como modelo los concilios de los primeros ocho siglos. El papa se había convertido en el jefe absoluto de un episcopado sometido.

Pío IX denunció los esfuerzos de la oposición como «poderes del infierno»; en una nota dirigida a Dom Gueranger tilda a los enemigos de la infalibilidad de hombres que «demuestran estar imbuidos de principios perversos, que no saben someter su inteligencia al juicio de la Santa Sede... Su locura -prosigue el papa-, llega al exceso de querer rehacer la constitución divina de la Iglesia, para echar por tierra más fácilmente la autoridad de la suprema Cabeza a la cual Cristo ha designado y cuyas prerrogativas ellos temen»⁷⁰ Por el contrario, los ultramontanos recibían tantas más alabanzas cuantos mayores eran los elogios que hacían del Papado. De alguien que escribió: «En un concilio el papa es la parte principal y decisiva que define como soberana en nombre de todos los demás. El es el todo», dijo Pío IX: «Nada es más útil que presentar una justa concepción de las cosas».

A los obispos que más directa y completamente dependían de la sede romana: los vicarios y los misioneros, el papa los colmó de condecoraciones y los arengó con estas palabras: «Es necesario que defendáis la verdad con el Vicario de Cristo, hijos míos, no me abandonéis»⁷¹ Pío IX sabía hacerse su propia propaganda. Sin sonrojarse lo más mínimo apoyó con todas sus fuerzas a los partidarios de la infalibilidad y condenó claramente a los que, aunque fieles sumisos del Catolicismo romano, se oponían a la nueva definición dogmática. Cuando en cierta ocasión, el cardenal Guidi, arzobispo de Bolonia, dijo en un discurso que aceptaba la infalibilidad pero que el papa debía aconsejarse en los obispos, Pío IX mandó llamarlo para censurar sus palabras severamente. El arzobispo de Bolonia se excusó, aclarando que él únicamente quería decir que los obispos eran los testigos de la Tradición. El papa contestó, tajante: «¿*Testigos de la Tradición? Sólo hay uno; la tradición soy yo*».⁷²

La independencia de un concilio en estas condiciones resultaba imposible.

El obispo Hefele comentó que «la sed que el papa tiene por el dogma de la infalibilidad, y que le lleva a estigmatizar a cuantos se oponen a él, es una de las influencias que actúan como pólvora devastadora en el ánimo de muchos obispos»⁷³ «El papa es resuelto y obstinado», escribió Moriarty,⁷⁴ obispo de Kerry. «El papa -comentó Ullathorne, obispo de Birmingham- aprovecha todas las oportunidades para dar expresión a sus puntos de vista sobre la infalibilidad, tanto en audiencias como en cartas que rápidamente son publicadas en los periódicos»⁷⁵ Cuando Antonelli, el cardenal secretario de Estado, juntamente con otros cardenales, rogó a Pío IX que retirase el proyecto de la infalibilidad, la reacción del papa fue fulminante: «*Tengo de mi lado a la Virgen santísima; proseguiré*».⁷⁶

Seis días antes de la apertura del concilio, Pío IX tuvo una reunión preconiliar en la capilla Sixtina, en la que dio el reglamento que había de regular la marcha de los debates. Déhón comentó en su «*Diario*»: «La Constitución «*Multiplices inter*», que pareció muy prudente a la mayoría de los padres (se refiere, desde luego, a la mayoría ultramontana), molestó a otros, a los que estaban habituados al uso de los parlamentos en Hungría y en Francia y a sus amigos. Hubieran querido que el Concilio fuera dueño de su reglamento y lo hubiera redactado él mismo»⁷⁷ El papa, sin embargo, quería tener sujeto firmemente el timón del concilio con sus propias manos. Esta Constitución, reguladora del orden y la marcha del concilio, establece que «el derecho y la responsabilidad de proponer los asuntos que deberán ser tratados en el santo concilio ecuménico y de solicitar la opinión de los padres nos pertenece exclusivamente a Nos y a esta sede apostólica»;⁷⁸ y es por una especial gracia del papa que los obispos podrán presentar sus proposiciones. Con todo, establece ciertas condiciones para ello. Las propuestas de los padres, ordena Pío IX, «no poseerán nada que se oponga al sentimiento constante de la Iglesia ni a sus tradiciones inviolables. La congregación particular que reciba proposiciones las examinará diligentemente y someterá a nuestro juicio su opinión sobre la aceptación o rechazo para que Nos mismo, después de madura deliberación, decidamos si deben ser o no presentadas al Sínodo»⁷⁹ Se estableció, además, que cada una de las cuatro comisiones principales estuviese presidida por «uno de nuestros Venerables Hermanos los cardenales de la S.I.R., nombrados por Nos»⁸⁰ Este reglamento, que lleva fecha del 27 de noviembre de 1869, promulgado seis días antes de la apertura, fue impuesto a la asamblea conciliar, la cual no había sido consultada sobre ninguno de sus puntos, ni podía ya rectificarlos. Si algún modelo tuviéramos que buscar para este concilio Vaticano I, deberíamos buscarlo en los concilios papales de la Edad Media, en los que el concilio no tenía otra cosa que hacer más que doblarse a la voluntad y capricho del romano Pontífice.⁸¹

En esta misma reunión preconiliar, celebrada en la capilla Sixtina, el papa nombró a los cinco presidentes del concilio: el cardenal Reisach, De Luca, Bizzarri, Bilio y Capalti.

Dehón nos cuenta la manera como el papa intervino en la formación de todas las comisiones importantes asegurándose así la mayoría ultramontana en todos los puestos clave y, concluye: «Después de esta elección «*L'Univers*» podía escribir con razón: «El concilio está hecho»⁸²

«Después de estas elecciones, se podía verdaderamente decir que el concilio estaba hecho, pero se preveía toda la acción de un partido de oposición organizado y bastante poderoso»⁸³

3. Membresía.

Butler admite que Italia estaba representada por «más de 265 obispos»⁸⁴ Mientras que los doce millones de católicos alemanes estaban representados tan sólo por diecinueve obispos. Salmon observa que los setecientos mil habitantes de los Estados Pontificios estaban representados por sesenta y dos obispos y que sólo tres obispos de la minoría representaban a cinco millones de creyentes: Colonia, París y Cambrai.

Una gran anomalía la constituían los prelados que no eran obispos diocesanos, la mayoría de los cuales dependían enteramente de las arcas y el favor pontificio. El autor del folleto «*La libertad del concilio y la infalibilidad*», que se supone fue Monseñor Darboy, arzobispo de París, asegura que se elevaban a veintitrés los cardenales no episcopales; los obispos *impartibus infidelium*, es decir: sin diócesis, incluyendo varios vicarios, sumaban ciento veinte; los superiores de órdenes religiosas 45; todos éstos, juntamente con otros beneficiados de la santa Sede sumaban ciento noventa y cinco en total. En una de las sesiones, sesenta padres eran vicarios apostólicos, diez eran coadjutores, treinta y seis meros titulares y sesenta no eran obispos.⁸⁵ Según Butler,⁸⁶ la hospitalidad que el papa brindaba a estos prelados sin diócesis le costaba la suma de treinta y seis mil pesetas cada día.⁸⁷ El folleto citado arriba se pregunta: «¿No se les planteó a estos prelados un difícil conflicto entre la delicadeza de sentimientos y la gratitud por un lado, y los deberes de la conciencia por el otro?»⁸⁸

«La presencia y presidencia del Romano Pontífice arrebatan necesariamente al Concilio el «*pouvoir constitutif*» (Poder constitutivo); no podemos ser una *casssemblée constituanle*»; solamente podemos discutir y declamar», afirmó el obispo Moriarty en una comunicación a Newman.⁸⁹

Lo que no podían hacer los obispos era decidir sobre la suerte del concilio, porque ésta se hallaba completamente en manos del papa y sus aduladores.

Sin embargo, «apenas el concilio fue anunciado comenzaron a manifestarse los partidos»⁹⁰

LA OPOSICION

El taquígrafo del concilio Luis Dehón escribió: «El concilio debía ser una obra de paz y de unión, pero no es eso lo que frecuentemente ocurrió. En realidad hubo una lucha ardiente y a menudo apasionada en el concilio y fuera de él. La lucha se concentraba sobre el terreno de la infalibilidad pontificia; sin embargo tenía una tendencia a relajar los lazos del episcopado con la Santa Sede y de las sociedades civiles con la Iglesia»⁹¹ El taquígrafo del concilio nos informa que «los periódicos liberales comenzaron a decir que se quería poner el concilio al servicio de un partido». Pero en realidad, no eran sólo los periódicos liberales los que se alarmaron al vislumbrar lo que el grupo ultramontano estaba fraguando en Roma; la flor y la nata de la intelectualidad católica también dejaron oír su voz protestando en contra del nuevo dogma que se quería imponer. El partido infalibilista estaba, sin embargo, tan seguro de la victoria que Dehón pudo escribir: «El eco de estas luchas llegaba hasta nosotros (en Roma), pero nos era fácil prever

el resultado que tendrían»⁹²

En efecto, ni Pío IX, ni los ultramontanos, hubieran convocado el concilio sin tener antes la seguridad de que el mismo sería un dócil instrumento en sus manos.

Conviene que prestemos atención ahora a los más importantes representantes de la oposición, los cuales se hacen acreedores a ello no sólo por su número sino porque eran, en aquel entonces, los más prominentes eruditos de la Iglesia católica romana.⁹³

1. Prelados católicos opuestos a la infalibilidad.

Escribiendo desde Roma, Lord Acton, uno de los más grandes eruditos católicos del siglo pasado, decía: «El papa se halla en un estado crónico de indignación y estupor desde hace varias semanas, al ver a tantos obispos, incluso aquí en Roma, a su alrededor, atreviéndose a pensar y a hablar de manera contraria a lo que él, Pío IX, piensa y dice»⁹⁴ Entre los que se oponían al criterio pontificio se encontraban hombres ilustres, «todos cuantos eran eminentes por su autoridad y sus conocimientos especialmente historiadores y teólogos-protestaban en contra del nuevo dogma.»⁹⁵

Cabe destacar en primer lugar a *Hefele*, obispo de Rottemburg, de quien Butler dice: «acaso el más erudito obispo del concilio en el terreno de la Historia de la Iglesia y la Patrología. Su *Historia de los Concilios* es la obra clásica sobre el terno»⁹⁶ Durante la celebración del concilio publicó un tratado sobre el papa Honorio contundente en su demostración de la falibilidad papal.

Las observaciones de Hefele eran claras e irrefutables. Dominaba el tema y escribía con un profundo conocimiento de causa. Negó los supuestos testimonios bíblicos que pretendían aportar los partidarios de la infalibilidad; demostró que Lucas 22:32 no tenía nada que ver con la cuestión que se trataba. Las referencias patrísticas, dijo, sólo podían presentarse mediante indignos artificios si se deseaba convertirlas en «pruebas» de la infalibilidad pontificia. «En resumen –manifestó- la doctrina de la infalibilidad del pontífice romano no me parece a mí basada en la Sagrada Escritura ni en la tradición eclesiástica. Todo lo contrario; a menos que me equivoque, la antigüedad cristiana se opone a esta doctrina, y no pocas dudas en contra de la declaración del nuevo dogma provienen de la Historia eclesiástica y de las palabras de los santos Padres».

Prosigue para demostrar cómo en la primitiva Iglesia, cuando surgían controversias se apelaba a la universalidad, la antigüedad y el consentimiento, como testifica Vicente de Lerins. «Nadie imaginaba que existiese la posibilidad de obtener una decisión infalible en una controversia por el don de un solo individuo». Citó ejemplos de la historia: la investigación a que fue sometida la carta del papa León a Flaviano en el concilio de Calcedonia; los juicios contradictorios de Vigilio y otros papas; la historia de la condenación de Honorio por un concilio ecuménico; y las declaraciones de los padres latinos y griegos irreconciliables con el nuevo dogma.⁹⁷

El discurso que Hefele pronunció en el aula conciliar fue breve pero profundamente incisivo.⁹⁸ Si alguna vez dijo –hubo- una epístola papal que mereciera ser tenida como *ex cathedra*, ésta es el escrito del papa León. Sin embargo, los padres de Calcedonia la sometieron a examen para saber

si era ortodoxa o no. «Si la doctrina de la infalibilidad papal -arguye Hefele, hubiese sido conocida por aquellos prelados, no se hubiesen atrevido a obrar así. No hubieran emitido ningún juicio, sino que humildemente la hubiesen aceptado. Sin embargo, la carta del papa fue tratada igual que la epístola de Cirilo». Se requirió de todos los obispos que juraran si hallaban las afirmaciones de la carta de León de acuerdo y en armonía con los símbolos de Nicea y Constantinopla. De manera que fueron solemnemente llamados a juzgar acerca de la ortodoxia de los escritos dogmáticos del papa León. No se dijeron: «He aquí una epístola dogmática del papa oigámosla y sometámonos», sino que dijeron «Oigámosla y juzguemos». Los obispos de Ilirico y Palestina pensaron que había tres pasajes en donde la ortodoxia era discutible «Nadie dijo comenta Hefele: ¿Por que obráis tan indiscretamente?; ¿no sabéis que no es legítimo tener tales dudas» La verdad es que, ciertamente, no lo sabían. Nadie se molestó ni les molestó, por su derecho a dudar.

La carta del papa Agatho al sexto concilio ecuménico fue sometida igualmente a un examen parecido por lo que se refiere a la pureza doctrinal para averiguar si el contenido se hallaba apoyado por la autoridad de los primitivos Padres, y después de un concienzudo escrutinio, la epístola fue aprobada y alabada. Los concilios ecuménicos séptimo y octavo obraron de manera similar con los formularios de Adriano I y Adriano II.. «¿Decís que un concilio tiene el derecho de aprobar una decisión papal pero que no lo tiene para disentir? el que tiene el derecho de aprobar también tiene el derecho de desaprobado, pues de lo contrario el derecho de aprobar no es más que pura ficción».

Hefele colocó seriamente ante el concilio los obstáculos de orden histórico. O los hechos históricos son falsos o lo es el nuevo dogma.

Los libros que fueron recomendados por el Comité que preparó el esquema sobre la infalibilidad, con el fin de explicar las dificultades de los papas Honorio y Vigilio, exponían, a juicio de Hefele, unos argumentos ridículos. Una de a es obras, debida a un tal Pennacchi razonaba que Honorio no fue juzgado por el concilio sino solamente por los miembros orientales del mismo. Aún suponiendo que esto fuera verdad, demostraría todavía que la mitad oriental del concilio ignoraba la infalibilidad de Honorio.

«No somos árbitros -manifestó-, sino testigos de la doctrina de la Iglesia». Y apeló a la lealtad que todo cristiano debe a «la constante práctica y fe de la Iglesia».

El cardenal *Schwarzenberg*, afirmó que los textos escriturísticos alegados eran insuficientes para probar la infalibilidad personal del papa, y que muchos intérpretes ilustres no los habían aplicado nunca a la infalibilidad pontificia. Los testimonios de los Padres no enseñan la infalibilidad, aparte del concilio, de ninguno de los obispos.⁹⁹

El caso del papa Honorio resultaba fatal para los ultramontanos. Un obispo declaró que no había otra salida, a no ser que sostuviéramos la falsedad de las actas del sexto concilio ecuménico y afirmásemos que las cartas de León II fueron falsificadas, con lo que llegaríamos a la conclusión de que todos los demás concilios y papas fueron engañados.¹⁰⁰ Otro prelado dijo que en su diócesis, hasta el día presente, no había rastro de ninguna tradición concerniente a la infalibilidad papal.¹⁰¹ Muchos otros manifestaron que la doctrina era nueva y desconocida y expuesta a las

mayores dificultades históricas.¹⁰² Hubo quien dijo que la doctrina no podía comprobarse ni por la Escritura ni por la tradición con argumentos ciertos y, por consiguiente, «su definición cambiaría la constitución que Cristo dio a su Iglesia»¹⁰³ Cuatro obispos se unieron en su afirmación de que la nueva doctrina no formaba parte de la tradición eclesiástica ni de la verdad revelada, «¿Por qué medios -exclamaron-, podemos declarar dogma de fe lo que no nos ha sido revelado?»¹⁰⁴ El obispo *Clifford* dijo que la nueva doctrina sería una piedra de tropiezo a no pocos católicos; expuso el hecho de que, antes de que el Catolicismo obtuviera plena libertad en Inglaterra, los obispos (entre los cuales se hallaban dos predecesores del cardenal Cullen de Dublin) y los teólogos solían declarar públicamente que el papa no podía definir ningún dogma sin el consentimiento de toda la Iglesia.¹⁰⁵ El arzobispo *Purceil* confesó que los protestantes podrían decirle a él y a sus feligreses católicos en los Estados Unidos: «Hasta ahora esta doctrina la habéis presentado como si fuera algo acerca de lo cual había libertad de opinar; no era una doctrina de fe. Pero ahora nos aseguráis que sí, que es doctrina de fe. Una de dos: o antes no decíais la verdad, o la doctrina de vuestra Iglesia ha cambiado». Y añadió: «Tendremos que sufrir las consecuencias de nuestras variaciones».

Butler informa que dos cardenales austriacos eran los jefes de la oposición: *Schwarzenburg*, arzobispo de Praga, y *Rauscher*, arzobispo de Viena. Habían demostrado ser «columnas de la Iglesia»¹⁰⁶ Rauscher era un hombre de erudición vastísima y estaba considerado como «una de las glorias del concilio». Con ellos, los arzobispos de Salzburgo (primado de Alemania), Munich, Olmutz, Bamberg, los arzobispos de todas las grandes sedes alemanas y del Imperio austriaco.¹⁰⁷ Todos los obispos húngaros apoyaban a la minoría, encabezada por *Simor*, arzobispo de Esztergom (primado de Hungría) y *Haynald*, arzobispo de Kaloesa, «ambos teólogos de talla y buenos obispos»¹⁰⁸ El arzobispo de Colonia, *Melchers*, calificado como «gran obispo y gran dirigente del catolicismo alemán», fue uno de los más fuertes oponentes de la definición.

Strossmayer, obispo de Bosnia y Sirmia fue un brillante campeón de la minoría. En uno de los primeros debates protestó en contra del título de la constitución conciliar: «Pío, Obispo, Siervo de los Siervos de Dios, con la aprobación del santo concilio». Arguyó que, a semejanza de Trento, los decretos debían de ser promulgados en nombre del concilio y no del papa.¹⁰⁹ Sus intervenciones suscitaron las escenas de mayor nerviosismo en los debates conciliares. Fue llamado «Lucifer» y «otro Lutero»¹¹⁰

Personaje descollante entre los obispos franceses de la minoría fue el arzobispo de París, *Darboy*. Antes de partir para el concilio, publicó una pastoral en la que dijo: «Es increíble que quinientos o seiscientos obispos vayan a afirmar ante la faz del mundo que han encontrado en las convicciones de sus respectivas iglesias lo que no está allí».

Dupanloup, obispo de Orleans, fue también una figura muy destacada de la oposición francesa. Sus libros y folletos le hicieron famoso en toda Francia. Butler lo describe como «el principal campeón del Catolicismo en todas las controversias públicas, el portavoz autorizado de los obispos, el más célebre obispo francés, y uno de los prelados más prominentes del mundo católico»¹¹¹ Era defensor de la soberanía temporal del papa. En más de una ocasión, Pío IX había acudido a él en busca de ayuda y existe un libro de cerca de trescientas páginas compuesto a base de escritos y cartas de Pío IX reconociéndole sus muchos servicios a la religión. No se trataba de un hombre dominado por prejuicios anti-romanos, ni siquiera anti-papales. Su conciencia, sin

embargo, le llevó a resistir la definición del nuevo dogma. Insistía en que la Iglesia había vivido durante dieciocho siglos sin definir un principio que ahora pretendía ser esencial para su existencia. Este celo por la verdad histórica provocó el resentimiento del papa quien le escribió una carta airada.¹¹²

Otros componentes franceses de la oposición eran el cardenal *Matthieu*, arzobispo de Besancon, Meignan de Chalons (que luego sería arzobispo de Tours) y el cardenal *Ginoulhiac* de Grenoble, considerado como el primer teólogo de los obispos franceses.

En vísperas del concilio, el obispo de Sura, *Maret*, escribió un libro muy bien documentado en contra de la infalibilidad papal: «*Du Concile générale et de la paix religieuse*». Maret era deán de la facultad teológica de la Sorbona. Envió una copia de su libro a todos los obispos católicos. Investigó todos los hechos históricos con lucidez y competencia. Por relación con el caso de Honorio, escribió: «Un papa cuya doctrina y cuya persona son condenadas por tres concilios ecuménicos, y por sus sucesores, es evidente que no posee ni soberanía absoluta ni infalibilidad».

Los obispos americanos de la oposición eran el arzobispo *McCloskey*, de New York, *Purcell*, de Cincinnati, *Kenrick*, de San Luis, *Connolly*, de Halifax y dieciocho prelados más de entre los que destaca *Verot*, obispo de Savannah. En una de sus intervenciones en el aula conciliar, Verot mostró, mediante Hechos 11, que los cristianos educados por los apóstoles sabían nada acerca de la infalibilidad de Pedro; «¿Por qué vamos nosotros a precipitarnos, después de dieciocho siglos, a definir que el sucesor de Pedro es infalible?». Después de citar abundantes pruebas bíblicas e históricas, el obispo de Savannah manifestó: «En conclusión, sostengo que la infalibilidad pontificia no es una tradición apostólica sino una opinión introducida por una piedad y un celo no conforme a ciencia. Por consiguiente, dar mi voto sería para mí un sacrilegio». Este discurso sufrió constantes interrupciones de los ultramontanos.

Bastaría recoger los discursos de la oposición pronunciados en los debates del concilio para hacer un libro irrefutable en contra de la infalibilidad papal. El cardenal Schwarzenberg de Praga preguntó si debería procederse a la revisión de todos los catecismos puesto que, a la luz del nuevo dogma, los que se hallaban en circulación entonces eran incompletos cuando no erróneos.¹¹³

Todos estos prelados, aunque minoría por causa de la manera como fue constituida la membresía del concilio, formaban la élite del episcopado y de la intelectualidad católica de su tiempo. La reputación de cada uno de estos hombres era superior a los de la mayoría. El concilio Vaticano I ofreció al mundo el triste espectáculo de la derrota de la erudición en manos de una mayoría fanática. Aquellos hombres que condenaban los sistemas parlamentarios por juzgar que llevaban a la imposición ciega de la fuerza numérica, practicaron en San Pedro lo que ellos reproban en las demás asambleas. En el Vaticano, las víctimas fueron la Escritura y la Historia. No son, pues, de extrañar las protestas de muchos de los católicos más famosos de su época.¹¹⁴

2. La indignación de Newman.

El pesar y la indignación del converso J. H. Newman, superior a la sazón del Oratorio de Birmingham, hallan expresión en la carta que dirigió al obispo Ullathorne el 28 de enero de

1870. Esta carta, que fue reproducida el 7 de abril del mismo año en el periódico *Standard*, deplora que el concilio reunido en Roma «no hace más que traer temores y dudas». «Miro con ansiedad la perspectiva de tener que defender promulgaciones que acaso no sean difíciles de aceptar a mi juicio privado, pero que pueden resultar muy difíciles de mantener lógicamente y a la luz de los hechos históricos»¹¹⁵ «¿Qué hemos hecho para ser tratados como nunca antes lo fueron los fieles? ¿Desde cuándo la definición de la doctrina *de FIDE* es un lujo de la devoción y no una dolorosa necesidad? ¿Por qué se permite a una facción insolente y agresiva que turbe el corazón de los justos innecesariamente...?». Newman prosigue describiendo la desazón de muchos creyentes, un día prestos a admitir que el papa es impecable, y otro día tentados a creer cuanto dice *Janus* (Döllinger); otros, dudando de la capacidad de los obispos traídos de todos los rincones de la tierra para determinar lo que mejor conviene a Europa, y también molestados con la Santa Sede al oír las adulaciones de un grupo de jesuitas, redencionistas y conversos.¹¹⁶ Luego, piensan en el gran número de escándalos pontificios de la historia de los últimos dieciocho siglos... Yo oro para que aquellos grandes doctores de la antigüedad (Agustín y otros), cuya intercesión pueda decidir esta cuestión, eviten tan gran calamidad. Si es la voluntad de Dios que la infalibilidad del papa sea definida, entonces es también su bendita voluntad el proveer «los tiempos y los momentos» de ese triunfo que destina a su Reino...»¹¹⁷

Escribiendo a otros destinatarios se expresó en parecidos términos: «Me es difícil pensar en la tiranía y crueldad de los abogados (de la infalibilidad papal)»¹¹⁸ «No abandono la esperanza hasta el último momento»¹¹⁹ «No creeré que la infalibilidad papal pueda ser definida en el concilio hasta que vea realmente que lo ha sido»¹²⁰

3. Las protestas del padre Gatry.

El padre Gatry era un sacerdote del Oratorio de París, miembro de la Academia y profesor de teología moral de la Sorbona. Antes de empezar el concilio escribió cuatro cartas a Mons. Deschamps, memorables por su incisiva refutación del ultramontanismo.¹²¹ Produjeron gran sensación en su tiempo y son todavía citadas. En las mismas destruye los erróneos argumentos sacados de los Padres de manera impropia. Por ejemplo, al tratar del dicho de Agustín: «Roma ha hablado; la cuestión está zanjada», hace esta observación: «El único reparo estriba en qué San Agustín no dijo nunca estas palabras en el sentido que se le atribuyen»^{121b} Enfatizó el obstáculo de la condena de Honorio. Pero es sobre todo en su denuncia de las falsificaciones romanas en donde el padre Gatry lleva su argumento de manera magistral. Afirma que la causa del ultramontanismo «está gangrenada por el fraude». «¿Necesita la religión católica tamañas imposturas monstruosas? Vosotros, hombres de poca fe, de mente pobre y de corazón mezquino, ¿no os dais cuenta de, que vuestros manejos son el escándalo de las almas?». La audacia de las falsificaciones es tan grande que el padre Gratry comprende a la gente cuando viene a él y le dice: «¿Qué podremos ya creer...?» y exclama: «¿Somos predicadores de falsedades o apóstoles de la verdad?»^{121c}

4. La obra de Döllinger.

Johann J. Ignaz von Döllinger fue el más grande historiador de Alemania. Sus libros merecieron respeto universal por la erudición puesta de manifiesto en ellos. Era profesor de historia eclesiástica en Munich, cuya universidad logró convertir en el centro del saber católico romano

de Europa. Butler dice de él que «era el gran campeón de la causa católica en Alemania»¹²²

Sin duda, Döllinger, fue el alma y el cerebro de la oposición. Para mayor confusión del ultramontanismo, la Providencia colocó en las mismas filas de la Iglesia romana al más grande historiador del siglo pasado.¹²³

Fue el principal autor de la obra. «*El Papa y el Concilio*», tan citada en nuestras páginas, publicada bajo el seudónimo de *Janus*.¹²⁴ A pesar de que los autores católicos han hecho cuanto han podido para desvirtuar los hechos y sus implicaciones tan magistralmente expuestos en la obra de Döllinger, «las pocas inexactitudes que hayan podido ser halladas no destruyen en absoluto la fuerza devastadora del libro en su conjunto. Una vez hemos separado los escasos errores que puedan hallarse en la obra de *Janus*, todavía nos queda en la misma un conjunto impresionante de pruebas irrefutables en contra de la infalibilidad»¹²⁵ La investigación histórica ha adelantado mucho en cien años; no es de extrañar que en algunos puntos la obra de Döllinger contenga algunas ligeras inexactitudes. Lo sorprendente es que todavía, al cabo de un siglo, el conjunto de sus apreciaciones y el grupo de hechos que presenta queden en pie y sigan siendo, en general, una prueba irrefutable en contra de las pretensiones pontificias. En octubre de 1869 publicó Döllinger otro librotitulado «*Considerations for the Bishops of the Council Respecting the Question of Papa Infallibility*». Demuestra que el nuevo dogma era completamente desconocido en la Iglesia antigua y que nunca ha sido admitido por Oriente; a ningún hereje de la antigüedad se le acusa de no haber aceptado la autoridad del papa en materias de fe; cuando los Padres consideraban la llamada Regla de Fe, jamás hicieron ninguna alusión al supremo juicio de Roma; la doctrina apareció en Occidente en un período tardío y mas tarde fue corroborada gracias a una serie de falsificaciones. «A los partidarios de la teoría de la infalibilidad, la historia de la antigua Iglesia, en su primer milenio, debe parecerles un problema incomprensible». Fue profeta cuando dijo: «Si la doctrina llega a decretarse será un punto débil e infranqueable para las iglesias separadas, los greco-rusos y los protestantes. Hasta aquí, la controversia giraba alrededor de la doctrina católica y su concepto de la Iglesia; a partir de ahora, se concentrará más y más en esta sola doctrina»¹²⁶

Döllinger fue uno de los pocos romanistas que, después de demostrar que la infalibilidad papal era un mito, tuvo el valor de permanecer firme en sus convicciones. «Como cristiano, como teólogo, como historiador, y como ciudadano no puedo aceptar esta doctrina»¹²⁷

5. El testimonio de Lord Acton.

Lord Acton era quizá el católico más sabio de Inglaterra, en el siglo XIX. No formaba parte de la oposición porque no era clérigo, sino laico. Pero su testimonio sobre los acontecimientos relacionados con el concilio es de gran valor, pues estuvo en Roma en aquellos días y siguió de cerca la controversia ultramontana.

También Acton era un especialista en temas históricos. Años después sería nombrado Catedrático de historia de la Universidad de Cambridge y daría impulso a la documentada y voluminosa «*Cambridge History*». Como Döllinger, no participó en los debates conciliares pero al igual que el gran historiador de Munich se opuso por escrito y de palabra a la definición ultramontana a la que calificaba de «gran calamidad» y «loca empresa»¹²⁸

En Roma observó los manejos de la mayoría adicta al papa, acerca de la cual escribió: «Después de haber sojuzgado a la Escritura, la misma tradición fue depuesta; y la constante creencia del pasado se sometió a la convicción general del presente... Los teólogos de esta escuela, después de preferir la Iglesia a la Biblia, prefirieron la moderna Iglesia antes que la antigua y acabaron sacrificando ambas al papa»¹²⁹ «La autoridad debe conquistar la Historia», era la divisa de los jesuitas.

Lord Acton se lamentó de que muchos de los prelados de la minoría, pese a su erudición, no estaban dispuestos a sufrir la prueba de la excomunión¹³⁰ y, finalmente, se someterían ante la autoridad pontificia olvidando sus convicciones y aceptando la vana presunción de Pío IX, «*La tradizione son io*». Pero, sobre esta cuestión hemos de volver luego.

Acabamos de ver que la oposición al partido ultramontano estaba formada por hombres de gran valía, de entre los más ilustres del Catolicismo romano del siglo pasado. Su testimonio, sus protestas y su indignación denunciaron la superficialidad de los promotores de la infalibilidad y siguen siendo una prueba irrefutable de la novedad del dogma promulgado por el concilio Vaticano I y de lo contradictorio que resulta frente a los hechos de la Revelación divina y la historia humana.

El partido ultramontano no se detenía, sin embargo, ante nada ni nadie. Y así, el 8 de diciembre de 1869 se inaugura en San Pedro, Roma, un concilio cuyas decisiones ya estaban previstas de antemano.¹³¹

LAS CRISTIANDADES NO CATOLICAS

El 8 de septiembre de 1868, el papa envió a los patriarcas de Antioquia, de Jerusalén y de Constantinopla el breve «*Arcano divinae providentiae*», en el que recordando los concilios de unión de Lyon y Florencia,¹³² se invitaba a los prelados orientales a venir al concilio, pero al precio de su sumisión absoluta. El patriarca de Constantinopla devolvió el correo sin abrirlo y comentó que ya conocía su contenido (pues la prensa lo había publicado prematuramente). Calificó la invitación pontificia como una «falta de atención a la igualdad de derechos y fraternidad apostólicas»¹³³

Para los demás «acatólicos y protestantes» fue redactada una carta abierta el 13 de septiembre del mismo año, invitándoles, no a participar en el concilio como los orientales, sino a «volver al único redil de Cristo». Esta carta, «*Jam vos omnes*» estaba llena de descortesías y revelaba la fatuidad vaticana en grado superlativo. No solamente se decía en la misma que «nadie puede negar ni poner en duda que Jesucristo... ha edificado sobre Pedro su única Iglesia en la tierra», sino que Pío IX trata con desdén a las que llama «sociedades religiosas diversas, que se han separado de la Iglesia católica y que, careciendo «de la autoridad viva constituida por Dios» son la causa de «las divisiones sociales», de «las revoluciones que amenazan casi todos los pueblos» y «de las sectas». ¿Sorprenderá, pues, que este llamamiento fuese considerado por sus destinatarios como una «provocación»?¹³⁴ El consistorio supremo de la Iglesia Evangélica de Berlín rechazó el escrito del para «como injerencia injustificada en nuestra Iglesia»¹³⁵ En Suiza, Francia, Holanda, Inglaterra y Norteamérica, así como en todas las comunidades protestantes, la

carta pontificia fue rechazada con indignación.

EL CONCILIO VATICANO I

«Por la mañana temprano, el 8 de diciembre de 1869, una muchedumbre inmensa llenaba la basílica de San Pedro»: peregrinos extranjeros y romanos habían acudido para presenciar la apertura del Concilio.¹³⁶

Los 642 prelados reunidos en Roma desfilaron bajo las imponentes naves del templo Vaticano cantando el *Veni Creator*. En procesión se dirigieron al altar mayor en donde adoraron el «Sacramento». También el papa adoró la forma eucarística expuesta y cantó las oraciones del ritual en honor del Espíritu Santo, y de la Virgen. Después de la misa dedicada a la Inmaculada, y del sermón inaugural, pronunciado por el arzobispo capuchino de Iconium, Mons. Passavalli, Pío IX recibió el acatamiento del concilio en la «ceremonia de la obediencia». Uno tras otro, todos los miembros del concilio fueron a rendir al papa «el homenaje de su humilde sumisión»,¹³⁷ «los cardenales abrazaban sus manos, los obispos sus rodillas, los abades y superiores de órdenes su pie». Después de esta ceremonia de obediencia, todos los prelados se arrodillaron y el papa, solo de pie, pronunció su alocución. Su corazón, dijo, saltaba de alegría viendo la hermosa asamblea reunida bajo los auspicios de la Virgen Inmaculada. En su discurso, el papa se refirió a Roma como la «ciudad privilegiada que gracias a la ayuda de Dios no ha sido aún entregada a la rapiña de las naciones». Dejaba traslucir la preocupación vaticana por los «derechos temporales» del Papado e instaba al concilio a la unión con la «Santa Sede», es decir, a la unión con él, el papa Pío IX.¹³⁸

Con el canto de un *Te Deum* se dio por finalizada la apertura del concilio. Afuera llovía copiosamente. Los prelados se dispersaron bajo un fuerte aguacero.

1. El esquema «De doctrina cathólica».

El 10 de diciembre, siguiendo los deseos del papa, que era quien decidía el orden de los temas a tratar,¹³⁹ fue distribuido el esquema «De doctrina cathólica»,¹⁴⁰ que había sido redactado por el jesuita Franzelin y Pecci y pretendía ser una gran introducción dogmática, amplísima, sobre la que se levantaría el edificio de la fe romana frente a sus enemigos. Sin embargo, este esquema fue mal recibido por la asamblea conciliar.

En la IV congregación general, el 28 de diciembre, varios oradores expusieron sus críticas al esquema. Todas ellas tenían un denominador común: el estilo era demasiado académico, el tono excesivamente filosófico y se temía que, caso de promulgarse, su eficacia fuese nula. El cardenal vienés, Rauscher, se quejó diciendo: «Nos dan una tesis de teología, un resumen para uso de profesores». Un arzobispo italiano, Spaccaprieta, rogó que se tratase a los enemigos del dogma romano con más cortesía y se formulara la doctrina de manera positiva. Todavía otro italiano, Apuzzo, subrayó con suave ironía que un decreto conciliar debía de estar redactado en correcto latín.¹⁴¹ El arzobispo Connolly, de Halifax, Estados Unidos, manifestó: «No hay que modificar ni mejorar este proyecto, sino solamente enterrarlo con todos los honores».

En la congregación que siguió, el 30 de diciembre, prosiguieron los debates sobre el esquema

«*De doctrina catholica*» y, al mismo tiempo, hizo su aparición primera, aunque de manera ligeramente velada, el tema de la infalibilidad pontificia que iba a dividir los espíritus y acabaría marcando su impronta en este concilio. Mons. Strossmayer, obispo de Dirmio y Bosnia, criticó el esquema partiendo del título y enunciado que consideraba lesivos a los derechos episcopales. La fórmula con que se encabezaba el documento: «*Pius servus servorum Dei, sacro approbante concilio*», *subrayaba la supremacía* papal sobre el concilio, mucho más que lo que lo hacía la fórmula de Trento.¹⁴² Propugnó que se volviera a ésta por ser una fórmula tradicional; si se cambia –añadió–, es porque algunos tienen ideas en la cabeza»¹⁴³ Con estas palabras, hizo la primera alusión al tema que flotaba en el ambiente y enrarecía la atmósfera conciliar. Como Strossmayer quisiese continuar hablando, el presidente cardenal Calpati, le cortó la palabra diciendo que no había porqué discutir la fórmula inicial, si el papa la quería así. La réplica del cardenal era ingenua y maliciosa a la vez, pues daba por sentado prácticamente la omnipotente potestad pontificia que teóricamente todavía no había sido aceptada por todos los obispos católicos. Strossmayer quiso entonces poner de manifiesto su lealtad al papa, la cual del modo que él la entendía no iba necesariamente unida a la aceptación de la infalibilidad. Citando a Bossuet, exclamó con alardes de oratoria altisonante: «Que mi lengua se seque y se inmovilice en mi boca si hablo con la intención de atacar los derechos de la Santa Sede; que mis dos manos se paralicen si se me ocurre...». Con esta actitud, seguía también la tradición de Trento, en donde la mayoría de los obispos españoles se oponían sistemáticamente a Cualquier exagerado aumento del poder papal y, al mismo tiempo, estaban prestos a defender lo que ellos llamaban de manera general, y precisar, dos derechos de la Santa Sede». Por otra parte, el famoso clérigo autor de la cita a que recurrió Strossmayer, ¿no es acaso el más alto exponente de este catolicismo papal, sí, pero no infalibilista ni ultramontano? En estas contradicciones, tenemos la explicación de porque el ultramontanismo acabó imponiéndose. Aunque menos consistente con la Historia (este escollo que los jesuitas saben vencer con tanta habilidad), sí lo era con la evolución dogmática del romanismo. Y en cuanto al contenido del esquema, el obispo de Dirmio y Bosnia sugirió que fuera revisado por «un grupo de obispos con preocupaciones pastorales y no teológicas, Conociendo los errores más por los destrozos que hacen en las almas que por lo que dicen los libros». «No hace falta –dijo– criticar el esfuerzo de los pueblos hacia la libertad con tal de que la fe se salve». El presidente le instó a atenerse más estrictamente al orden del día.

«Strossmayer sería el portavoz habitual de la oposición»¹⁴⁴ «Tenía por lo menos -nos informa el taquígrafo Dehón- la ventaja de interesar al auditorio y de hablar en buen latín»¹⁴⁵ Con todo la batalla estaba perdida de antemano para la oposición. Hasta la misma decoración de la basílica vaticana presagiaba el triunfo del ultramontanismo. «A lo largo del friso interior de la basílica se había escrito en grandes mayúsculas de oro el año del centenario de los apóstoles, los textos evangélicos que se refieren a la autoridad de Pedro y sus sucesores. La parte de este friso que coronaba la sala conciliar comprendía estas palabras: «Rogavi pro te ut non deficiat fides tua- Confirma frates tuos».¹⁴⁶

Mons. Sinoulhiac, quien juntamente con Strossmayer había firmado una petición para protestar contra las limitaciones y frenos que el concilio imponía a la libertad de discusión,¹⁴⁷ se opuso también al esquema «*De doctrina catholica*» y significativamente, que el concilio debía excluir todo dogma nuevo.

El obispo de Urgel (España), Mons. Caixal y Estrada, cerró la V congregación dando el tono

ultramontano: Necesitamos autoridad -declaró-, el liberalismo es el mal del siglo. Es preciso definir la infalibilidad de la Santa Sede; la autenticidad de la Vulgata, con sus correcciones y la inspiración concomitante de la Sagrada Escritura»¹⁴⁸ Si bien el obispo de Urgel se apartó tanto o más que Strossmayer del orden del día, no fue interrumpido. Su voz era grata a los corifeos del «*Syllabus*» y la infalibilidad. También al término de congregación VI, el 3 de enero de 1870, Mons. Hassum, patriarca titular armenio, dio la nota servil: leyó lo que el mismo Dehón califica de «profesión de fe fuera de propósito. Afirma su fe en el juicio irreformable de Roma».¹⁴⁹

En la VII congregación general, del 4 de enero, hubo intervenciones a favor y en contra del esquema propuesto. Monseñor David, de la oposición, manifestó el criterio de que había que enterrar el esquema. Y añadió, irónicamente, que a cuando se haga otro no será de «padre desconocido» como primero.¹⁵⁰ Señaló asimismo que los orientales estaban demasiado abandonados por el concilio.

Con el fin de no prolongar la primera sesión pública inaugural del 8 de diciembre, ésta tuvo una segunda parte el 6 de enero en la que los miembros del concilio hicieron pública profesión de fe, según el modelo de Pío IV, llamado también «*Profesión tridentina de fe*»¹⁵¹ Nuevamente, se aprovechó la ocasión para exteriorizar los anhelos del partido ultramontano. En nombre de todos los obispos, un prelado, Fabriano, leyó en el púlpito la mencionada profesión de fe; luego uno por uno fueron todos a los pies del papa, ante el cuál se arrodillaron y con la mano sobre el Evangelio juraron su profesión con una fórmula resumida. A los obispos orientales se les permitió hacer su recitación en el idioma de sus ritos respectivos.

A esta sesión pública siguió la VIII congregación general en la que fueron repartidos dos esquemas de la comisión de disciplina. Como en Trento, se quería alternar la discusión de los temas doctrinales con los de disciplina. Estos esquemas de disciplina formaban parte de todo un conjunto de proyectos que habían de quedar en suspenso y sobre los que nunca habría de decidirse el concilio, pese a haber dedicado varias congregaciones a su discusión. Trataban de los deberes episcopales, de las visitas de las diócesis, de los sínodos provinciales y los vicarios, de las sedes vacantes etc. Querían ser una clarificación de los textos canónicos ya existentes. Las circunstancias que habrían de interrumpir indefinidamente el concilio Vaticano I, impidieron que éstos, y otros, esquemas no fueran objeto de un pronunciamiento formal por parte de la asamblea.

En aquellos mismos días, con ocasión de la fiesta de la Epifanía, se desarrolló una «octava» de predicaciones en la iglesia de San Andrés del Valle de Roma. Sin pretexto más para exponer anticipadamente, y en público, los deseos del papa y sus seguidores. Todos los sermones tuvieron un mismo énfasis: ensalzar las prerrogativas de la sede romana.

2 Los esquemas de disciplina.

En la congregación del 10 de enero, IX, el presidente anunció que se procedería a la modificación del esquema «*De doctrina catholica*» y que la asamblea pasaría a ocuparse de los Proyectos repartidos el día 8, o sea, los esquemas de disciplina.

La corrección del documento «*De doctrina catholica*» tardó tres meses en llevarse a cabo. La

parte principal estuvo a cargo de Kleutgen, sacerdote sentenciado por el Santo Oficio «por haber estado implicado, como confesor, en un asunto de revelaciones de un convento de Roma»¹⁵² Esto no impedía sin embargo, que fuese un teólogo de valía en la opinión de la comisión pontificia y sobre todo en opinión de los jesuitas a cuyas instancias el sentenciado por razones de disciplina se aprestó a trabajar en la corrección del esquema en cuestión.

Pío IX levantó todas las censuras que pesaban sobre él y Kleutgen inició su labor que, al decir del historiador Grandérath¹⁵³ fue la que más influenció en la modificación del proyecto.

Los esquemas de disciplina fueron discutidos a lo largo de dos meses por treinta y ocho prelados en ocho congregaciones generales. Su valor era bastante escaso.¹⁵⁴ Mucho más interesantes fueron las intervenciones de los obispos. La diversidad de las situaciones pastorales, según las distintas naciones, así como la pugna entre las dos grandes tendencias dentro del concilio, motivaron la disparidad de pareceres sobre tan complejas cuestiones.

En la X congregación del 14 de enero, el cardenal Schwarzenberg, pidió sin ambages una reforma de los cardenales de la Curia romana. Solicitó que se diera más relieve a los derechos episcopales. «En los esquemas en discusión -dijo-, se habla mucho de los deberes de los obispos, pero no se podría hablar también de su dignidad y de sus derechos, de la manera de ser y de cómo deben ser elegidos?». En otra congregación. Strossmayer y algunos prelados más de la oposición, apoyaron el mismo punto de vista. Hubo una violenta reacción de los cardenales de Curia. El cardenal Di Pietro explicó que la Curia romana ya no era la misma que en tiempos de Trento. Mas, cuando resultó evidente que la opinión de Schwarzenberg, era apoyada por un buen número de obispos, se dejaron oír voces en él sentido de que «era inconveniente que un sin pie obispo diera lecciones a los cardenales».

El 15 de enero, en la XI congregación, Mons. Losa de Bielle (Piamonte) expresó su deseo de que la iglesia se mostrara amiga del progreso. El taquígrafo Dehón, seguramente escandalizado, dice que «hizo un pequeño discurso liberal» que «olvidó el «*Syllabus*».¹⁵⁵ Mons. Devoucoux, obispo Evreux, también se pronunció por una mejor formulación del decreto de los derechos y prerrogativas de los obispos. Dos españoles, y un francés, censuraron esta actitud.

El 19 de enero, en la XII congregación, el arzobispo París, Mons. Darboy, atacó el esquema y solicitó que el decreto conciliar reconociese los derechos episcopales adecuadamente. Se quejó por el tiempo que el concilio estaba perdido en lo que llamó «discusiones vanas» y (oponiéndose a política vaticana que apoyaba, a la sazón, abiertamente el gimen francés imperante, el Segundo Imperio) dijo que le recia anacrónico el que se invitase a los obispos a sostener el poder temporal de los príncipes reinantes para obtener protección.¹⁵⁶ «Serviros excusarme -añadió-, si repito cosas que ya han sido dichas, pero es porque desde mi sitio no oigo bien y no se me permite explicarme más que en congregaciones generales»¹⁵⁷ Con estas palabras, el ilustre prelado de la oposición denunciaba tanto las malas condiciones acústicas del aula conciliar¹⁵⁸ como los procedimientos del concilio.

Pero, todas aquellas intervenciones se esfumarían en la inutilidad, por cuanto el concilio Vaticano I, no pudo llegar a decretar nada sobre disciplina. Y así prosiguieron los debates en los que, a las intervenciones brillantes, se unieron las mediocres y aún las cómicas. El 27 de enero,

en la XVII congregación, Mons. Martin, de Paderbon, expuso la conveniencia de que los eclesiásticos llevaran barba, idea que, como es natural, hizo reír a todo el mundo;¹⁵⁹ el 14 de febrero, en la XXV, Congregación, Mons. David David, de Saint-Brieuc, declaró que él no creía que los autores de los esquemas hubiesen querido suprimir los derechos de los obispos, como desearía hacer creer –dijo–, cierta escuela que no dejaría a los obispos más que la facultad de llevar barba.¹⁶⁰ Se habló de las ventajas y desventajas de la sotana. El 31 de enero, el obispo Acciardi de Tursi, de Calabria, hizo una extensa disertación sobre la sotana y el 3 de febrero, Mons. Gandolfi, suplicó una sotana más corta para los campos. Como en toda asamblea numerosa, había siempre oradores que se hacían pesados, como Mons. Parlatore que, al decir de Dehón, hacía honor a su apellido. Además, el latín de muchos obispos era peor que mediocre. De un prelado español, Ormaechea, dice el taquígrafo que era «ininteligible... Allí pierden los pobres taquígrafos su latín».¹⁶¹

El obispo Vérot de Savannah, Georgia (EE.UU.), habló con tal libertad y donaire acerca de las tradiciones romanas y los Santos Padres, en la XVII congregación del 27 de enero, que el presidente lo interrumpió varias veces Mons. Verot después de hablar de muchas cosas: de la caza, de los ejercicios y del breviario, pidió que éste último fuese reformado y sobre todo, que el oficio del domingo fuese abreviado. Expresó entonces su deseo de que se suprimieran «las leyendas» de breviario y se omitiesen lecciones tan discutidas como la interpretación alegórica que da San Agustín a los 38 años del paralítico de Betesda. «Debo confesar –precisó–, que nunca puedo leer sin distracciones la homilía de San Agustín sobre los 38 años del paralítico de Betesda». El presidente invitó entonces al orador a que se dignara hablar con mayor reverencia de los Santos Padres. «Eminencia protestó Mons. Verot-, yo deseo hablar con toda reverencia de los Santos Padres, pero tal vez «duerme también el buen Homero» («quandoque bonus dormitat Homerus»)). Todo el mundo se echó a reír. Prosiguió el obispo de Savannah reprochando al breviario el tener narraciones apócrifas como aquellas del bautizo de Constantino. De nuevo, se le llamó al orden. Pero él siguió quejándose las «homilías absurdas, como aquellas de San Gregorio sobre el inminente fin del mundo». El presidente le cortó: «Objeto de la discusión es la vida del clero; el autor ha expresado suficientemente su voto por la reforma del Breviario».¹⁶²

Los prelados de la oposición aprovecharon aquellos debates para defender la idea de los sínodos provinciales y aun las asambleas nacionales de obispos con carácter regular y periódico. Mons. Dupanloup se quejó de que «los sínodos que se tienen en algunos lugares son dificultados, o aniquilados, por las demoras de la aprobación romana»¹⁶³ Recordó que los papas debían velar «*in solidum*» sobre toda la Iglesia. Citó a San Juan Crisóstomo, a San Basilio y a Nicolás III. Y deseó que Roma no paralizara ni limitara más los concilios provinciales sino que les concediera plenos derechos, «porque –explicó– modificar un texto firmado por los obispos, ¿no es disminuir el valor de estas firmas?»¹⁶⁴ Lo que, en definitiva, defendía Dupanloup, era la vieja doctrina conciliar, antagónica a los planes ultramontanos. Así, aunque se discutía de disciplina y cánones, lo que latía en el fondo de todos los debates era el verdadero problema de la estructura de la Iglesia y del puesto que en la misma debían ocupar los obispos y el papa.¹⁶⁵ En apoyo de Dupanloup salieron Mons. Gastaldi, obispo de Saluces, él cual expresó el deseo de que fuera redactado un código de derecho canónico sencillo y nuestros tiempos, que no fuese de arqueología y no obligase a recurrir a enormes colecciones de bulas. Mons. Strossmayer, dijo unirse a «aquellos que desean un concilio cada diez años. El concilio de Constanza -prosiguió- lo decidió así en su sesión 39 que fue legítima y aprobada por los papas y Eugenio IV. El primero

de estos pontífices había incluso comenzado a realizar este deseo. Al menos sería necesario un concilio general cada veinte años»¹⁶⁶ Más ¡cuán lejos de esto es la mayoría del concilio, compuesto por obispos protegidos y vasallos de Pío IX!

Además del esquema «Sobre los obispos», los de disciplina comportaban otro esquema «Sobre la vida fiel del clero» el cual fue distribuido el 14 de enero. En la XVI congregación general, el cardenal de La Lastra y Cuesta, arzobispo de Sevilla, reprochó a este esquema el ser más teórico que práctico. Señaló «cuántas son las malas costumbres reprobables entre los clérigos, pero no se indican los medios para prevenirles»¹⁶⁷ El obispo de Augsburgo, Dinkel, solicitó, sin embargo, que la palabra «*concupinatus*» fuese suprimida,¹⁶⁸ (Mons. Jekelfalusy, prelado magiar, describió por menudo costumbres desarregladas de ciertos sacerdotes y sus consecuencias. Dijo que el remedio no estaba en las leyes, que faltaban, como en las voluntades.¹⁶⁹ El obispo de Barí, Pedici, también insistió como tantos otros, en la necesidad una vida regular y piadosa para los clérigos.¹⁷⁰

Hubo diversidad de pareceres al considerar él las relaciones entre el clero y la autoridad civil. El Paderborn dijo que, como los beneficios eran concedidos por el poder civil, los clérigos terminaban por convertirse en cortesanos. «No hay que suprimir los concordatos -pero sí luchar contra ciertos abusos». Mons. Martin opinó que un sacerdote no debería llevar condecoraciones civiles. Mon Bravard, de Coutances, le dio la réplica, manifestando que sacerdotes debían intervenir en las elecciones. «En Francia -explicó-, se ha obtenido por este medio la conservación de la ocupación de Roma por las tropas francesas, protectoras del papa, lo que ha permitido la celebración del concilio». Concluyó haciendo una defensa de las condecoraciones civiles.¹⁷¹

El 8 de febrero concluyeron los debates del esquema sobre la vida del clero. Este documento, devuelto a su respectiva comisión pontificia, no volvió a ver nunca más la luz del día, sumándose al grupo de esquemas sobre los cuales el concilio no tuvo ya oportunidad de decidir.

Entre los proyectos disciplinares, figuraba también un esquema sobre el catecismo. Este esquema, «*De Parvo Cathecismo*», formulaba un catecismo universal redactado en latín, análogo al del cardenal Bellarmino y susceptible de servir de base a una enseñanza común. Había sido distribuido el 14 de enero y ocupó la atención de la asamblea conciliar durante diez días en los cuales se escucharon cuarenta y un discursos.

En líneas generales, los ultramontanos defendieron el catecismo único y la oposición la pluralidad de catecismos. El obispo de Orleáns declaró que a ellos, los obispos, fueron dichas las palabras: «íd y enseñad a todas las naciones». ¿Se nos va a retirar hasta el derecho de enseñar a los niños? ¿Se nos va a someter a textos redactados por simples teólogos?.¹⁷² Con fina ironía, Dupanloup recordó que allí donde el catecismo de Bellarmino estaba establecido había sido necesario añadir complementos, uno de los cuales era tres veces mayor que todo el catecismo y que estas imperfecciones habían sido reconocidas por el cardenal vicario y por el mismo Pío IX que «encuentra al pueblo romano muy ignorante de religión. Por otra parte tiene cosas inútiles (por ejemplo: cuatro infiernos). Aunque tuviéramos varios más Bellarminos, no lo haríamos mejor». Precisó que sentía, por lo demás, una gran estima hacia Bellarmino cuyo retrato dijo tener en su casa.¹⁷³

Los obispos de regiones en donde convivían gentes de diferentes culturas, debido a fenómenos migratorios o de otra índole, favorecían el catecismo único, así como los obispos misioneros. El vicario apostólico en Oceanía, Mons. Elloy dijo que «allá los protestantes reprochaban a los católicos la diversidad de doctrina, lo que evitaría el catecismo universal»¹⁷⁴ Mons. Jans salió en defensa del catecismo único porque, decía, los obispos tomados por separado no eran infalibles: «Se han descubierto errores en Catecismos diocesanos».¹⁷⁵

Una tercera posición era la de aquellos que, partidarios del catecismo único, deseaban también que se dejase una gran libertad a los obispos para adaptarlo a los tiempos y lugares particulares. Hablaron en este sentido el obispo de Tréveris y el arzobispo de Munich. Todavía el obispo húngaro, Haynald quiso defender los derechos del episcopado: «No tenemos por qué dejar a Roma el cuidado de realizar nuestra tarea; si nos quitan el derecho de hacer el catecismo, pronto nos quitarán el derecho de hacer sermones y terminarán por reducir a los obispos a la inacción». Al llegar a este punto, el presidente cortó al orador.¹⁷⁶ Ocurría esto el 22 de febrero, fecha en que fue retirado el esquema. No había de volver hasta el 25 de abril y entonces también las discusiones se vieron interrumpidas por los debates sobre el esquema de la Iglesia.

«Este fue el destino de los esquemas de la comisión disciplinar. El esquema sobre los obispos no volvió a segunda lectura; el esquema sobre el catecismo, aprobado el 4 de marzo, y el esquema sobre la sede episcopal vacante, aprobados el 1º de septiembre, no esperaban más que una sesión pública para ser promulgados... Pero los acontecimientos interrumpieron el concilio y todos quedaron en suspenso».¹⁷⁷

Se había estado trabajando mucho y se había hablado también mucho sobre unas cuestiones acerca de las cuales el concilio no tendría jamás ocasión de pronunciarse de manera definitiva. En parte, por circunstancias políticas, pero también porque la verdadera cuestión que agitaba los espíritus que estaban latentes en toda la intervención conciliar, la doctrina de la infalibilidad papal, acabaría por acaparar la atención y las energías de los prelados.

Tenía razón Mons. Darboy, de París, cuando el 19 de enero, en la XII congregación, manifestó: «Desde hace cuarenta días consagramos nuestro tiempo a cuestiones propuestas sin orden ni continuidad, que hubiesen sido tratadas con más éxito y facilidad si se hubiese podido conocer el objetivo del concilio, el orden de los temas, el género y la continuación de la enseñanza, o al menos una fórmula resumida de todos los decretos reunidos... Estamos caminando en la oscuridad a través de este bosque de cuestiones particulares y de opiniones de escuela inciertas y poco fundadas... nos obstinamos en agotarnos embistiendo contra cosas pueriles»¹⁷⁸ Resultaba obvio que, para conservar en todo momento las riendas del concilio en sus manos, el papa no había deseado que los esquemas fuesen conocidos con la suficiente y debida antelación. De esto protestaba en el fondo Darboy. Porque las cuestiones a tratar siempre fueron introducidas casi por sorpresa en la asamblea, la cual tenía que hacer discurrir sus sesiones de acuerdo con el cauce que iban abriendo los ultramontanos. De esta manera, la iniciativa quedaba siempre en manos de los infalibilistas.

3. Modificación del reglamento y tensión creciente.

Al término de la congregación del 22 de febrero, se promulgó un complemento al Reglamento

oficial del concilio, dando como razón «que la continuación de las discusiones conciliares se prolonga más de lo que sería razonable». A partir de entonces, los padres podían entregar por escrito sus observaciones. Pero son los apartados X y XI los más significativos por lo que revelan de los planes ultramontanos que, no hay que olvidar, se hallaban subyacentes en toda la actividad conciliar.¹⁷⁹

Setenta prelados de la oposición firmaron un documento protestando en contra de las modificaciones introducidas en el Reglamento. Su escrito apareció en el periódico «*La Perseveranza*». Pero no hizo ningún efecto.¹⁸⁰

Ningún historiador oculta que durante los meses de enero y febrero se estuvo gestando la futura confrontación entre los dos partidos que había en el concilio. «Las sesiones eran menos edificantes de lo que hubieran debido ser en realidad», apunta Dehón.¹⁸¹ La división del concilio en dos bandos antagónicos halló su eco en la prensa de todos los países.¹⁸² Por debajo de los debates, al margen de las congregaciones, reinaba una fiebre conciliar intensa. Y es que, en realidad, se estaba celebrando otro concilio en los pasillos y entre bastidores.

El 12 de enero fue presentada a Pío IX una petición para rogarle introdujera enseguida la cuestión de la infalibilidad en los debates del concilio. Este documento llevaba 380 firmas.

Por su parte, el partido de la oposición no estaba inerte. En Francia, en Alemania y, sobre todo, en la misma Roma, circularon profusamente gran cantidad de folletos y libros. Un primer escrito del padre Gaty llegó a Roma el 20 de enero¹⁸³ en donde halló amplia difusión. Se sucedieron después los escritos de Maret y Dupanloup. Las discusiones entre los obispos no se limitaban al aula de la basílica de San Pedro. Fuera de ella, las discusiones cobraban todavía más interés, por cuanto trataban del tema central, neurálgico, del concilio. Entre prelados de la categoría de Dupanloup y Deschamps se libraban verdaderas batallas epistolares. El 17 de enero, Dupanloup respondía a una carta que Deschamps le escribiera el -30 de noviembre. Este volvió a escribir en febrero y recibió una nueva réplica de Dupanloup el 1º de marzo. El 12 del mismo mes, todavía Dupanloup volvía a esgrimir su pluma. Se leían además, con apasionamiento los escritos de Döllinger que firmaba a la sazón con el seudónimo *Janus*. También las crónicas de Lord Acton hallaron amplia difusión.¹⁸⁴

El 20 de febrero, la oposición reunió 136 firmas en solicitud de que no fuera tratado el tema de la infalibilidad. Era el grupo compuesto por los obispos alemanes, franceses, algunos norteamericanos, unos veinte obispos orientales y siete de Italia del Norte. El periódico *L'Univers* (al servicio del papa) de París, había ya dado el 12 de febrero la lista de los oponentes franceses más destacados.¹⁸⁵ Frente a las 380 firmas de los ultramontanos, nada podía hacer el grupo de la oposición, pese a que la suya era una voz libre, a diferencia de la de muchos partidarios de la infalibilidad a sueldo del papa. Pero, lo que más exasperaba a los infalibilistas era que «todos los que eran eminentes por su autoridad y sus conocimientos, especialmente los historiadores y los teólogos, estaban en contra del nuevo dogma»¹⁸⁶ De nada sirvieron las protestas, porque la Curia estaba resuelta a llevar a término sus planes, hasta de una manera arbitraria si así lo hicieran necesario las circunstancias.

La minoría quedó reducida a una situación difícil; pisaba cada vez más un terreno movedizo.

Aunque se trataba de un núcleo fuerte, culto y respetable, aunque eran todos ellos personas de distinción y titulares de sedes importantes, aunque frente a sus rivales eran muy superiores en muchos sentidos y aunque, finalmente, tenían de su parte la benevolencia de sus respectivos gobiernos y las clases instruidas de cada país, sin embargo, carecían de la adecuada cohesión y disciplina necesarias para formar un partido fuerte. Muchos de ellos se desconocían mutuamente; en Roma se habían visto por vez primera. Muchos eran tímidos, con la timidez del sabio que no sospecha las intrigas del político. La Curia, más hábil, aunque muchísimo más ignorante supo someterles a su influencia, si no de grado, mediante sus ágiles maniobras que, en todo momento, conquistaron y sujetaron la dirección del concilio. Pero, sobre todo, tenían en su contra la lógica del desarrollo histórico del romanismo. Lo único razonable era adherirse a la Reforma. Pero deseando seguir embarcados en la nave romana, aquellos pobres prelados de la oposición no podían, a fin de cuentas, hacer otra cosa que dejarse conducir allí donde la arbitraria voluntad del romano Pontífice y su Curia deseasen.

Pío IX, aunque carecía de una personalidad capaz de inspirar adhesión entusiástica y respetuosa, había llegado a ser el representante de una causa, el objeto de un culto y veneración más que bizantinos. El respeto que por la institución papal sentían la mayoría de prelados de la oposición, pese a no admitir el nuevo dogma, hizo que quedaran atados de pies y manos por las ligaduras que ellos mismos se habían fabricado. «¿Me amas?» fue la pregunta que Pío IX dirigió al obispo Ketteler, de Maguncia. Una replica negativa hubiese sido falsa, sólo cabía la contestación afirmativa, pero ésta significaba para Pío IX, mucho más de lo que entendía Ketteler. Intencionadamente, el papa había hecho suyas las palabras de Cristo.¹⁸⁷

No obstante, fuera del concilio, la oposición arreció cada vez más. Mientras Gaty hablaba de «l'école d'erreur et de mensonge» que había llegado a prevalecer, Montalambert se refería a los que «idolatraban al papa» y Newman estigmatizaba al partido identificado por los periódicos «*L'Univers*» y la «*Civilta*» como «*facción insolente y agresiva*». En enero, Darboy, arzobispo de París se quejó a su gobierno de la falta de libertad que había en el concilio y sugirió a las naciones europeas que prestasen su apoyo a la minoría oprimida e indefensa. Más, no había ya nada que hacer. En primer lugar era demasiado tarde y, por otra parte, las potencias de la nueva Europa no deseaban intervenir. Ciertamente que en un principio, sobre todo a raíz de la publicación del «*Syllabus*» y mayormente cuando se supo que el concilio quería convertir en dogma aquel documento todos los gobiernos dirigieron sus miradas de desagrado y confianza hacia Roma. Particularmente, los gobiernos católicos eran los que más tenían que temer. De ahí que en abril de 1869, expresara sus temores y tratase de inducir otros estados a estar en guardia. Mas, Prusia, y hasta la misma Austria, comprendieron que la inhibición era la mejor política a seguir. Tengamos en cuenta que, a diferencia de todos los demás concilios de la antigüedad (e incluso a diferencia del último de ellos, el de Trento), no se invitó a ningún gobierno a la asamblea vaticana. Hismark escribía a su embajador en Roma: «La participación en un concilio de todos los poderes del Estado se apoya en un terreno extraño, inexistente ya para nosotros, en una relación entre el Estado y la Iglesia que pertenece ya al pasado»¹⁸⁸ Pese a todos los «*Syllabus*» que el Vaticano pudiera publicar, Europa estaba decidida a seguir andando por aquellos caminos que Pío IX inútilmente anatematizaba. Hubo intentos por parte del gobierno francés, para conseguir enviar un representante con el objeto de «hacer fracasar proyectos dañosos para la Iglesia y el Estado»¹⁸⁹ Es comprensible, ¿no eran las tropas francesas las que defendían los estados temporales del papa y hacían posible, al decir de algunos prelados, la celebración del concilio?

Pero, finalmente, Napoleón III desistió, a pesar de la alarma del ministro de cultos, conde Daru,¹⁹⁰ al enterarse del texto de los cánones del esquema *De Ecclesia*, dados a la publicidad por la indiscreción de un periódico alemán el 10 de febrero. El presidente del consejo Ollivier, suavizó los ánimos. Así, el poder secular permaneció al margen del concilio.¹⁹¹

El 21 de enero, había sido distribuido el esquema *De Ecclesia* en el aula conciliar. Se afirmaban en él la jurisdicción inmediata y ordinaria del papa sobre todas las iglesias, a cuya jurisdicción «*estaban obligados a someterse los pastores y los fieles de cualquier dignidad, no solamente en materia de fe y costumbres, sino en las cuestiones relativas al gobierno y disciplina de la Iglesia*».

Los adversarios de la infalibilidad luchaban denodadamente, pero también inútilmente. El nudo ultramontano se fue apretando gradualmente. Y de día en día se vio con mayor claridad que el fin se acercaba de una manera inevitable.

4. El esquema «*De Doctrina Catholica*» revisado: «*De Fide Catholica*».

Los trabajos de marzo versarían sobre la revisión hecha al esquema «*De Doctrina Catholica*».¹⁹² Deschamps, uno de los tres componentes de la comisión encargada de la reforma de dicho esquema, escribía el 16 de marzo a un amigo: «Se han formado dos constituciones distintas bajo el título general de *Fide Catholica*. Una será publicada en sesión pública antes de la Pascua de Resurrección, porque el papa así lo quiere y tratará de los preámbulos de la Fe; la segunda... »¹⁹³ La primera Constitución fue votada efectivamente antes de Pascua, pero la segunda no llegó nunca a la congregación general del concilio, pues tuvo que dejar paso a la cuestión de la infalibilidad, después de lo cual fue interrumpido el concilio.

El 18 de marzo, en la XXX congregación, primera de aquel mes (la última habíase celebrado el 22 de febrero), el nuevo esquema corregido fue presentado al concilio por Mons. Simor.¹⁹⁴ El texto había sido repartido hacía tan sólo cuatro días con una relación que ilustraba el trabajo hecho por la comisión pertinente.

Los miembros de la asamblea vaticana tenían entonces en sus manos dos esquemas: el «*De Fide Catholica*», que iban a considerar enseguida y el «*De Ecclesia Christi*», distribuido ya el 21 de enero, y al cual fue añadido el 6 de marzo un apéndice sobre la infalibilidad del papa. Este esquema, y su apéndice, vinieron a añadir leña al fuego de las pasiones que inflamaba el concilio. Los debates sobre el documento «*De Fide*» no pudieron sustraerse a estas influencias y al ambiente antagónico que caracterizaba cada vez más a las dos facciones rivales del concilio. Los vivas al «*Papa rey*» y al «*papa infalible*» en las calles de Roma, el 15 de marzo, revelan el estado de ánimo de aquellos días,¹⁹⁵ pues si bien el primero de estos gritos era tradicional en la sede pontificia, el segundo, como observa el mismo Veuillot, era «*un grito nuevo*». Se trataba de un desafío más que los ultramontanos dirigían en contra de sus oponentes. Al mismo tiempo, servía para preparar al pueblo con vistas a la nueva definición dogmática.

Los debates sobre el esquema «*De Fide Catholica*», quedaron abiertos, una vez Mons. Simor hubo hecho la presentación del mismo.

El 22 de marzo, en la XXXI congregación, el cardenal Schwarzenberg se quejó del nuevo reglamento y de la falta de verdaderas discusiones y debates provechosos. La presidencia le interrumpió con el pretexto de que se apartaba del esquema en consideración aquel momento. Respondió que lo que él decía se relacionaba con el esquema como el árbol al fruto.

Aquel mismo día se produjo lo que el historiador Grandérath llama «una escena tumultuosa única en la historia de este concilio»¹⁹⁶ La asamblea debatía el proemio del esquema. Mons. Strossmayer pidió la palabra «El párrafo quinto explicó extrañará a los protestantes a los cuales se les atribuyen todos los errores y males modernos» Manifiesto que consideraba inexactos e injustos tales cargos pues añadió hay protestantes que han combatido con nosotros estos errores, por ejemplo, Leibnitz y Guizot, cuyas meditaciones religiosas deberían estar en todas las manos». Strossmayer negó, con razón, que los errores del racionalismo derivasen de la Reforma. Señaló a Voltaire y a los Enciclopedistas como los verdaderos responsables de los males que, calumniosamente, se atribuían a los protestantes: «Entre los protestantes, hay muchos hombres en Alemania, Inglaterra y América que caminan tras las huellas de los que acabo de nombrar y aman a Nuestro Señor Jesucristo. Merecen se les apliquen las palabras de San Agustín: «Se engañan pero con buena intención; son herejes, pero nadie les considera como a tales».¹⁹⁷

El cardenal De Angelis interrumpe al orador: «Se puede creer en la buena fe del pueblo, pero no en la de los letrados». El orador insiste. El cardenal Calpatí interviene: «Vuestras palabras ofenden los oídos de la mayoría». La presidencia quiere justificar el texto del esquema alegando que los protestantes no son nombrados por nombre y que solamente sus principios son señalados como la fuente de los errores modernos.¹⁹⁸

En medio de un gran alboroto, Strossmayer protestó en contra de las interrupciones y el nuevo reglamento impuesto al concilio. Dijo que solamente aquello que goza de la unanimidad moral de todos los fieles puede ser aceptado. Mas, como se obstinase en seguir hablando fue «obligado vergonzosamente a bajar de la tribuna».¹⁹⁹ Fue insultado y aún injuriado en su persona: «E un uomo pestifero» gritaban sus enemigos.²⁰⁰

Aquella tarde, en toda Roma no había otro tema de discusión que el de la agitada sesión del concilio.

Al día siguiente, Mons. Caixal y Estrada, obispo de Urgel, apartándose completamente del orden del día y vulnerando por consiguiente el reglamento, propuso que se designase al papa como el cofundador de la Iglesia, después, aunque juntamente, con Cristo.²⁰¹ No fue interrumpido, porque tal disparate era grato a los oídos de la Presidencia. Con todo, parece ser que tenía la virtud de hacerse pesado aún a los mismos ultra-montanos, pues nueve días después, el 1º de abril «apenas aparece en la tribuna, los dos tercios de los padres abandonaron la sala».²⁰²

El obispo de Chalons-sur-Marne, Meignan, vuelve a las mismas quejas que Strossmayer hiciera el día anterior, aunque con menos apasionamiento: «Se ha atribuido demasiado los protestantes –objeta- todo este párrafo V es oscuro y se ha omitido la «(alta) crítica» en la enumeración de los errores relativos a la Sagrada Escritura.

Otros preladados piden correcciones de detalle o gramaticales. Concluye la discusión del proemio.

La Comisión pontificia haría en él algunas rectificaciones sin importancia. Las observaciones de Strossmayer y Meignan, como es natural, apenas fueron tenidas en cuenta.

Se pasó a considerar entonces el primer capítulo del esquema. Exponía la fe en la existencia de Dios y sus principales atributos. En la próxima sesión, el 24 de marzo, Mons. Hefele, de Rottenbourg, manifestó que era preciso citar todos los atributos divinos o no citar ninguno. El obispo Dubreil, de Avignon, criticó los primeros cánones por estimar que el concilio no debería de hacer filosofía, pues, de lo contrario, se vería obligado a definir demasiadas cosas.

En aquella sesión, XXXIII congregación, el obispo de Birmingham, Ullathorne, planteó la urgencia de ampliar la fórmula inicial del cap. I que rezaba originalmente: «*Sancta Catholica Ecclesia credit et confidetur*». El prelado inglés no estaba satisfecho de esta fórmula porque, explicó, que en Inglaterra había mucha gente que entendía la Iglesia Católica como compuesta por tres ramas: la romana, la anglicana vía ortodoxa griega. Dijo que los ingleses consideraban a la Iglesia romana como monopolizadora del título «*católico*». En libros, en conferencias, y hasta en el mismo Parlamento, en todas partes se criticaba este monopolio. Mas, para no favorecer el equívoco, propuso Mons. Ullathorne, habría que poner una coma y redactar así el texto: «*Sancta Catholica, romana Ecclesia*». Otro obispo británico, Clifford, fue todavía más lejos.» propuso que se suprimiera enteramente la palabra «*romana*». Ambos prelados se pusieron de acuerdo para presentar un proyecto de rectificación, sugiriendo dos lecturas: «*Catholica atque romana Ecclesia*, o bien, el texto con una coma: «*Sancta Catholica, romana Ecclesia*».²⁰³ Volvería a estudiarse esta cuestión el 29 de marzo.

El cap. II del esquema «*De Fide Catholica*», exponía la doctrina de la Revelación según la enseñanza tridentina. Los dos primeros párrafos que tratan de explicar el hecho y la necesidad de la Revelación en el orden natural y sobrenatural adolecen, como es característico de la teología romanista, del adecuado reconocimiento de la condición caída en que se halla el hombre, arruinado por el pecado. El texto aprobado²⁰⁴ asegura que es posible un conocimiento verdadero de Dios por la sola luz de la razón, aparte de la Revelación divina. Esta ha tenido lugar, pero, aún sin ella el hombre hubiese igualmente podido llegar al conocimiento de Dios. De ahí la siguiente afirmación: «*No por ello ha de decirse que la Revelación sea absolutamente necesaria*».²⁰⁵ Es la exaltación de la razón, hecha paradójicamente por quienes condenaban los errores del racionalismo incrédulo o indiferente. Encontramos aquí el sello inconfundible de la teología natural católica con su desmesurado optimismo: la Revelación aunque necesaria, no lo es de manera absoluta. Al parecer, lo único que justifica para Roma la Revelación divina es el fin sobrenatural a que está destinado el hombre. Aparte de esto: «*Dios puede ser conocido por la luz natural de la razón humana... Aquello que en las cosas divinas no es de su yo inaccesible a la razón humana*».²⁰⁶ Se cita Romanos 1:20, pero fuera de su contexto, ya que este capítulo enseña precisamente el abismo que media entre la Revelación general de Dios, dada a través de la Creación, y el conocimiento imperfecto del hombre caído que no acierta a ver ya la mano de Dios en la naturaleza. «Es imposible hablar de la Revelación general de Dios -escribe Berkouwer-, sin considerar al mismo tiempo la ira de Dios (Romanos 1:18) que condena al hombre por haber sustituido la verdad por la injusticia».²⁰⁷ El párrafo tercero de este capítulo insiste en los mismos errores que Trento y señala dos fuentes de Revelación: la Escritura y la Tradición. Hay, sin embargo, un elemento positivo aquí y es el que se refiere a la «*Inspiración*» de los libros sagrados:

"La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos, no porque compuestos por sola industria humana, hayan sido luego aprobados por ella; ni solamente porque contengan la Revelación sin error; sino porque escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales han sido entregados a la misma Iglesia".²⁰⁸

En este punto, el romanismo supo vencer una tentación a que le arrastra su polémica anti-protestante. La tentación encerrada en las tesis que defendieron Sixto de Siena y Lesius, quienes afirmaban que un libro es inspirado cuando lo aprueba la Iglesia. Otros teólogos católicos, en la misma trayectoria, habían propuesto que un libro humano se convertía en inspirado por el sólo hecho de ser introducido por la Iglesia en el Antiguo o Nuevo Testamento. Esto llevó a Jahn, en 1814, a confundir la inspiración con la inerrancia,²⁰⁹ confusión que se sigue lógicamente del error romano que identifica la autoridad episcopal como la autoridad apostólica y pretende hacer heredera a aquélla de los carismas de ésta, especialmente en la persona del obispo de Roma.

En esto, Roma no llevó hasta sus últimas consecuencias la lógica de sus errados principios dogmáticos. Sin embargo, la acertada puntualización de la doctrina de la inspiración de la Biblia sólo encierra un valor teórico dentro del Catolicismo romano. Porque, si bien es verdad que reconoce que las Escrituras «tienen a Dios por autor» y de esto (no de su aprobación por parte de la Iglesia romana) derivan su autoridad, no es menos cierto que esta autoridad en lugar de ser *acatada* por Roma es *interpretada* por ella según su criterio exclusivo²¹⁰ que es lo mismo que decir, sectario, e inapelable. La Palabra de Dios queda convertida en sierva de la palabra del clero y viceversa como debiera ser.

Este derecho de interpretación exclusiva queda afirmado en el párrafo cuarto del capítulo II de este esquema «*De Fide Catholica*». No es más que una repetición de lo formulado en Trento. Y resulta lamentablemente curioso que no hay en él ni una sola alusión al Espíritu Santo, ni siquiera como «ayudador» de la Iglesia en su tarea de «*Juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Sagradas Escrituras*».

Fue en vano que Mons. Gandolfi, obispo de Corneto, hablase en contra del extremo naturalismo y optimismo de los dos primeros párrafos. Mons. García Gil, de Zaragoza, miembro de la comisión que redactó el esquema, le atajó: «La doctrina que sostiene que la razón por sí sola no puede probar la existencia de Dios ha sido condenada por la Santa Sede».²¹¹

En la XXXIV congregación, el 26 de marzo, Mons. Simor informó al concilio acerca de las modificaciones que se habían hecho en el proemio del esquema que se estaba estudiando. La mayoría de enmiendas eran cuestiones de estilo. En cuanto a la objeción de que atribuía injustamente el origen de los errores modernos al Protestantismo, dijo que el papa ya lo había enseñado en su «*Bula de Convocación*». Querrá decir con esto que la cuestión estaba zanjada, porque el papa ya había dicho su última palabra. Y es que, en realidad, los ultramontanos. estaban haciendo infalible al papa antes de tiempo.

Luego se discutió sobre la Revelación. Mons. Filippi, de Aquila, no estaba de acuerdo con el esquema. Tampoco lo estaban un buen número de prelados de Francia, España e Italia. Pero eran muchos más los que, salvo cuestiones de detalle, participaban del mismo optimismo naturalista y

antibíblico del esquema y, consiguientemente, inclinaron la balanza en su favor.

El 29 de marzo, en la XXXVI congregación, se informó al concilio sobre las enmiendas del primer capítulo del esquema en debate. Se dio luego lugar a la votación. Fue rechazada la sugerencia de Mons. Clifford de omitir la palabra «romana» de la fórmula inicial que describe a la Iglesia Católica. Tampoco se admitió la propuesta de Mons. Ullathorne que sugería: «*Catholica at que Romana Ecclesia*». Mons. Gasser informó, el día siguiente, en contra de la cosa. Dijo que en la expresión «*Catholica Romana Ecclesia*», las dos palabras «*Catholica*» y «*Romana*» son como dos nombres de la misma persona. El inconveniente que ven los prelados ingleses, de que «podría entenderse que hay varias iglesias católicas» sería desmentido por el esquema «*De Ecclesia*». La mayoría votó contra la coma.²¹²

En la misma sesión se discutió el cap. III del esquema, que trataba de la fe. Pero la fe no es para el Catolicismo romano que se expresa en el Vaticano I, aquel concepto bíblico que nos la hace entender no sólo como conocimiento sino también, y sobre todo, como confianza y entrega absoluta. En estos textos la fe es más bien una adhesión objetiva de la mente a ciertas proposiciones doctrinales. En efecto, la mera credulidad, aunque no sea la fe que obra por el amor (Gál. 5:6), es tenida como don de Dios y luego como obra meritoria para la salvación:

*«La fe, aun cuando no obre por el amor (Gál. 5:6) es en sí misma es un don de Dios, y su acto es obra que pertenece a la salvación; obra por la que el hombre presta a Dios mismo libre obediencia, consintiendo y cooperando a su gracia, a la que podría resistir».*²¹³

Esta sentencia no va mucho más lejos en su concepto de la fe que el que, según Santiago 2:19, tiene el mismo diablo. Sólo que el diablo tiembla, porque sabe que su mero creer no es don de Dios.

Se descubre en este capítulo una preocupación anti-protestante. En realidad, no hace más que repetir ideas tridentinas.²¹⁴ La base de la Reforma fue la doctrina de la justificación por la fe; pero por fe entendían los reformadores aquella creencia que obra por el amor, como escribiera San Pablo (Gál. 5:6). Esta fe es don de Dios, y es la única que justifica. Pero los teólogos romanistas, en aras de ser diferentes de los cristianos reformados, se vieron precisados a inventar otra clase de fe, que también según ellos es don de Dios, pero que, desde luego, no ofrece la seguridad de la salvación a nadie. De ahí la necesidad de «*las obras*». Y ya nos hallamos en pleno pelagianismo, si no teórico, práctico.

El párrafo cuarto enseña como objeto de la fe «*todas aquellas cosas que se contienen en la Palabra de Dios, escrita o tradicional, y son propuestas por la Iglesia para ser creídas como divinamente reveladas, ora por solemne juicio, ora por su ordinario y universal magisterio*».²¹⁵ Esta declaración conciliar acerca del «*objeto de la Fe*» olvida al que es realmente el principal objeto de la misma: Nuestro Salvador y Señor Jesucristo. No se le menciona ni una sola vez como a tal.

El obispo de La Habana, Mons. Martínez, solicitó que se reemplazase «ordinario y universal magisterio (de la Iglesia)» por: «magisterio ordinario Summi Pontificis Ecclesiae capitatis». «No

hay magisterio ordinario si no es por el Sumo Pontífice manifestó-, que ha enseñado infaliblemente a la Iglesia a lo largo de dieciocho siglos». Le dio la réplica, el día siguiente. 31 de marzo, Mons. Errington, de Trebizonde, el cual pidió que se suprimiesen las palabras «ordinario magisterio» toda vez que Mons. Martínez las había entendido como infalibilidad papal- a fin de cortar incidentalmente, y sin discusión, la cuestión más grave del concilio. No fue atendido, desde luego. La cuestión de la infalibilidad se infiltraba por todas partes.

El cap. cuarto, sobre las relaciones entre la fe y la razón fue discutido en la XXXIV congregación general del 1.º de abril.

Hasta el 19 del mismo mes, la asamblea conciliar fue informada de las enmiendas propuestas a los cuatro capítulos del esquema «*De Fide Catholica*».

Y el día 24 de abril tuvo lugar en la tercera sesión pública, la promulgación oficial del esquema con el nombre de «*Constitución Dogmática sobre la Fe Católica*».²¹⁶

A partir de entonces, la atención se concentró en el esquema «*De Ecclesia*», punto de partida de la definición del primado y la infalibilidad pontificias.

5. El esquema «*De Ecclesia Christi*».

Este esquema, en su primitiva forma, había sido distribuido el 21 de enero. El único que fue repartido con antelación suficiente. Consta de quince capítulos y veintiún cánones²¹⁷

El cap. IX habla de la infalibilidad de la Iglesia; el sujeto de esta infalibilidad es el magisterio de la Iglesia, pero no se precisa más esta noción. El capítulo XI es el más extenso: ocupa las tres cuartas partes de todo el documento. Habla del primado de jurisdicción (gobierno) del papa. Pero ni en este capítulo, ni en el IX no se hace mención de la infalibilidad del papa. Sin embargo, ya estaba preparado un proyecto de definición de la infalibilidad pontificia a insertar eventualmente, que fue distribuido a los miembros del concejo el 6 de marzo, cinco días después que el papa hubo dado su consentimiento al mismo y luego que podía exhibir las casi quinientas firmas de los infalibilistas que «suplicaban» la definición del nuevo dogma cuanto antes.

El cap. XII, que habla del poder temporal, afirma que la Providencia había procedido de suerte que poseyese el soberano pontífice una soberanía temporal a fin de garantizar mejor su independencia en el cumplimiento de su misión. El canon XVII condenaba a los que afirmasen que el papa no puede unir en su persona el poder religioso y el civil. El cap. XIII rechaza la separación de la Iglesia y el Estado. Estos últimos capítulos levantaron tempestades semejantes a las que siguieron a la publicación del *Syllabus*. Su contenido se deslizó fuera del concilio y fue dado a conocer por el periódico alemán «*Augsburger Allgemeine Zeitung*». Lo que molestaba a muchos era la afirmación repetida, una y otra vez, del poder indirecto de la Iglesia romana sobre el Poder civil pretensiones de teocracia, juzgadas incompatibles con la mentalidad del siglo y las constituciones modernas.²¹⁸

Estas críticas se agudizaron hasta tal punto, que el secretario de Estado del papa, Antonelli, temiendo repercusiones diplomáticas sobre la ya precaria situación de los Estados Pontificios,

rogó a Pío IX que suspendiese los debates sobre el esquema «*De Ecclesia*», pues los mismos, al decir del canciller de Austria, podrían abrir un abismo entre la Iglesia y el Estado.²¹⁹

R. Aubert, de Lovaina, reprocha a este esquema su preocupación excesivamente protestante que nosotros ya hemos señalado más arriba. Además, encuentra que está redactado con una perspectiva sociológica y humana muy poco bíblica y lamenta que no se lee ni una sola vez la palabra «*obispo*» en el cap. X dedicado a la jerarquía.²²⁰

Tampoco dentro del aula conciliar halló mejor acogida.

Así, corrió la misma suerte que el esquema «*De Fide Catholica*» y pasó a revisión. La corrección corrió a cargo también de Kleutgen. Volvió de nuevo sobre la materia de los diez primeros capítulos del esquema original. Pero, nunca fue distribuido a los padres. Antes de dar lugar a ello, el concilio ya había sido interrumpido. Según R. Aubert, este nuevo esquema marcaba un progreso sobre el precedente, pero, sin embargo, no satisface tampoco plenamente; su formulación es poco escriturística. No se habla para nada de la misión del Espíritu Santo en la Iglesia.²²¹

Mientras Kleutgen trabajaba en la modificación del esquema «*De Ecclesia*», el concilio se ocupó, en su XLVII congregación, el 29 de abril, del nuevo texto revisado sobre el Catecismo. Al término de la sesión, el presidente anunció que, a petición de un cierto número de padres,²²² se discutiría pronto la cuestión de la infalibilidad, sobre un texto nuevo que iba a ser distribuido. Así, el concilio era puesto al corriente de los designios del papa. El cap. XI del esquema «*De Ecclesia*» sería tratado con prioridad a los demás. Aún más, se haría de él un pequeño esquema aparte.

Los ultramontanos comprendían que si el esquema «*De Ecclesia*» era estudiado con orden y capítulo tras capítulo, se llegaría al cap. XI, con su apéndice sobre la Infalibilidad papa, hasta la primavera siguiente. No podían esperar tanto tiempo. Los acontecimientos no lo aconsejaban y, si el con terminaba, sin haber promulgado el nuevo dogma, hubiesen considerado inútil todo el trabajo realizado. Esta impaciencia revelaba tanto sus métodos como sus intenciones.

Los adversarios de la infalibilidad encontraron insuficiente el plazo que se les concedía para estudiar el nuevo documento. En una carta vehemente, Dupanloup protestó contra cambio del orden del día.²²³ Evidentemente, la asamblea no era dueña de sus trabajos.

El 9 de mayo fue distribuido al concilio un proyecto de Constitución sobre la Iglesia, era el pequeño esquema prometido que se había elaborado sobre la base del cap. XI del esquema «*De Ecclesia*». Comenzaba con las palabras «*Pastor Aeternus*» que fue el nombre que se dio definitivamente a dicho documento.

En la L, congregación, el 13 de mayo, Mons. Pie presentó este proyecto. Dijo que la lógica hubiese exigido comenzar por el conjunto del esquema. «Pero había que ir de prisa –explica-, al punto central que dividía los espíritus»²²⁴ Adelantándose a las objeciones de la oposición dijo que de la manera cómo ésta usaba las Escrituras y la Tradición, no se llegaría hoy a definir ciertos dogmas como, por ejemplo, los sacramentos de la extremaunción, la confirmación, ni hasta la

misma presencia real. Felizmente, el concilio de Trento -dijo-, y los demás, ya habían definido estos dogmas»²²⁵ Finalmente suplicó que no se oponga más esta pretendida separación del papa y los obispos. «San Pedro no fue decapitado -manifestó-; lleva sobre su cabeza que representa el pontificado, todo su cuerpo, que representa la Iglesia». Palabras tomadas de la carta de León IX, papa al patriarca de Constantinopla.

Empezaba la batalla de la infalibilidad.

5. Los debates sobre el primado y la infalibilidad.

Los debates sobre «*el punto central que dividía los espíritus*» se sucedieron a lo largo de catorce congregaciones. El concilio se hallaba en su punto álgido.

«Ya desde este momento se echó de ver -escribe el católico R. Aubert-, que los oradores de la mayoría eran muchas veces inferiores a sus adversarios en materia de teología positiva».²²⁶

A veces, la mayoría devota de Pío IX recurría a los siguientes «argumentos»: «Los mesineses -declaró Mons. Natoli, obispo de Mesina-, han recibido esta fe de los apóstoles. Su fe está garantizada por la protección de la Santísima Virgen a la que fueron a rendir homenaje los primeros ciudadanos de Mesina convertidos. Ella aceptó el patronazgo de la ciudad y les dio una prueba de su afecto (su carta)».²²⁷

Mons. Ranolder, obispo de Vezprimiensis, dice que la definición sería perjudicial. Lleno de ingenuidad, confía que Pío IX la retire: «Los católicos y los sacerdotes -confiesa-, tenemos ya demasiado a menudo la vergüenza de afirmar verdades que no sabemos probar».²²⁸

En la LII congregación, el 17 de mayo se enfrentaron Dechamps y Hefele. El primero quiso atenuar el ultramontanismo extremo de los seguidores de Manning y explicó que «la infalibilidad del papa no era absoluta, sino relativa al depósito de la fe; tampoco era personal, sino de oficio; ni separada; tampoco por revelación...etc.». Explicó con claridad la postura infalibilista que acabaría imponiéndose.

Mons Hefele contestó que no habían sido contestadas satisfactoriamente las dificultades nacidas de los concilios y de algunos papas. En particular, los casos del papa Honorio y el papa Vigilio, condenados en sendos concilios ecuménicos.²²⁹

Al día siguiente, el obispo de Zaragoza, en nombre de la comisión pontificia, trató de responder a las objeciones de Hefele. Pero con escaso éxito, pues Schwarzenberg y Rauscher volvieron a insistir sobre las objeciones insuperables que planteaba el dogma propuesto. El primero dijo que antes de discutir sobre esta cuestión, el concilio debiera hablar primero de los obispos y su debido lugar en la Iglesia. El discurso de Ruscher fue leído por Hefele: «La infalibilidad -dijo-, no está ni en la Escritura ni en la Tradición, que no ha conocido esta palabra».²³⁰ El cardenal Donnet sólo supo decir que los verdaderos católicos aceptarían gustosos la nueva definición. El cardenal, el 19 de mayo, manifestó que «la verdad era atacada el concilio provocado. Si no definiera la verdad recibiría un terrible golpe».²³¹ Para los ultramontanos no había más verdad que la suya y, al parecer, el concilio eran ellos solos.

Mons. Juseff, patriarca melquita, eludió tratar de la infalibilidad. Pero dijo que ni siquiera la primacía papal sería vista en Oriente, en donde, por otra parte, solamente podría ejercerse en casos extraordinarios. Manifestó el deseo de el concilio se contentase con repetir el decreto para no alejar todavía más a los cristianos orientales.²³²

En carta fechada el 20 de mayo, Lord Acton, desde Roma escribía: «Está terminando la primera semana del gran debate. Los arzobispos de Viena, Praga, Gran, París, Antioquia, y han hablado en contra de la definición infalibilista... Manning sin embargo, ya está afirmando que todos los que no se sometan la mayoría podrían ser excomulgados inmediatamente después de promulgado el decreto».²³³

Mons. Simor, arzobispo primado de Hungría, señaló que ni siquiera la palabra «infalibilidad» fue mencionada en Trento, ni constaba tampoco en ninguna de las actas de los antiguos concilios.

Hablando de los orientales, el obispo de Corfú, Mons. Madalena, dijo que se habían exagerado los peligros de esta declaración para los griegos. Aludía con ello, seguramente a los reparos expresados el día anterior por Mons. Juseff. El prelado de Corfú habló despectivamente de los orientales: «Son un pueblo petrificado, orgulloso e ignorante, que hace de la religión una cuestión de nacionalidad: Sus sacerdotes no saben leer y no enseñan.

Si algunas veces se explica el Evangelio en sus iglesias lo hace un laico; a menudo el farmacéutico del lugar. No hay nada que esperar de ellos, a menos que el ateísmo, penetrado por la indiferencia, no les prepare para un regreso completo».²³⁴

El 23 de mayo, en la LVII congregación, Mons. Ketteler, obispo de Maguncia, no sólo combatió enérgicamente la oportunidad de la definición sino que la acusó de error.²³⁵ Mons. Ginoulhiac también se manifestó en contra, aunque más moderadamente: «El esquema es pobre e incompleto. El Papa se encuentra en él demasiado separado. Los Padres no pueden considerarlo así; nos atenemos al cuerpo de pastores, a la autoridad de las Iglesias Apostólicas, etc. Sería necesario presentar al papa como juez juntamente con el colegio apostólico y episcopal...». Ilustró su intervención con varias citas.²³⁶

Una vez más, la nota ultramontana extrema la dio el obispo de Urgel. El 24 de mayo citó a San León para explicar que la utilidad de los Concilios no estribaba en su facultad de definir, porque esto -dijo-, lo podía hacer el papa sólo, sino para que el error fuera más eficazmente destruido *pleniori Concilio*. En cuanto a los obispos, juzgarán las definiciones de los papas, en un concilio, de manera parecida a cómo en el Juicio Final los apóstoles juzgarán después del juicio particular pronunciado por Nuestro Señor».²³⁷

El 25 de mayo, Mons. Manning, de la diputación pontificia, dejó a los demás las cuestiones teológicas y habló de los aspectos prácticos. Defendió la necesidad de la definición porque, según él, los protestantes se asombrarían si Roma no definiera lo que cree con claridad. El mismo -testificó-, antes de su conversión al catolicismo, se sentía alejado de la Iglesia Católica porque veía a los ultramontanos y galicanos divididos sobre la cuestión de la infalibilidad papal y sobre la ecumenicidad de ciertos concilios.²³⁸

Mons. Clifford, obispo de Clifton, recordó a la asamblea las condiciones del Catolicismo inglés y el juramento prestado muchas veces, por el cual los obispos británicos aseguraban «que no estaban obligados a mantener la doctrina de la infalibilidad del papa»²³⁹ ¿Qué pensarían ahora de ellos, el gobierno y la nación, ante quienes habían pronunciado dicho juramento y gracias al cual, en gran parte, les había sido concedida plena libertad religiosa en las Islas Británicas?

En la misma sesión, un prelado irlandés, Mons. Mac Evilly, defendió la nueva teoría infalibilista. Dijo que atestiguaba la fe de Irlanda y que un concilio nacional al que asistió hacía unos años había afirmado este dogma. Toda Irlanda pide la definición, dijo, hasta las reuniones de laicos. Condenó los folletos de la oposición que, en su opinión, pretenden aleccionar a los obispos en contra de la fe de la Iglesia romana.²⁴⁰

Mons. Verot, de Savannah, en la LX congregación del 28 de mayo, contestó a los «argumentos y razones» que presentaban los irlandeses: «¡La definición sería un sacrilegio! La fe de los irlandeses no prueba nada. Creen incluso en la infalibilidad de sus curas explicó con ironía-, y maltratarían a quien la negara. Los incrédulos se ríen de sus prácticas religiosas. A alguien que se burlaba al ver bendecir los asnos, se le respondió que para comprender la eficacia de aquel acto era menester ponerse en su lugar...». Naturalmente, el orador fue interrumpido varias veces.²⁴¹ El cardenal Capalti le dijo: «Si non habeas nisi nugas addendas, cedas locum alten». Se concedió la palabra al siguiente: Mons. Bonnaz, del Canadá. Declaró que la doctrina de la primacía y la infalibilidad era nueva e inaudita»²⁴²

El obispo de Coutances, Bravard, habló a continuación en contra y añadió que su colega, el obispo de Evreux se sentía dichoso de haber enviado a Roma sus observaciones tras esta definición y morir antes de la discusión.²⁴³

Apoyando a la mayoría ultramontana, Mons. Gastaldi, Saluzo, se sintió apenado sin embargo, al ver «la triste división del episcopado, que habría terminado -asegura-, si se hubiera comenzado por esta discusión»²⁴⁴ Era el 30 de mayo; varios oradores renunciaron a sus discursos.

En la LXII Congregación, el 31 de mayo, Mons. Schaepman arzobispo de Utrecht, habló en nombre de la comisión y también en el de su episcopado quien apoyaba unánimemente la nueva doctrina y decía no tener nada que temer de los protestantes. El patriarca latino de Jerusalén comparó el galicanismo al monotelismo y las objeciones de aquellos a las de Sergio. En contra del proyecto, hablaron Mons. Purceli, de (EE.UU.) y Mons. Connolly, de Halifax (Inglaterra). El primero reconoce que él ha sostenido en concilios particulares la necesidad de obedecer al papa y de no apelar contra él a los Concilios. Pero, en conciencia -añadió-, no puedo suscribir el decreto. Dijo que no sabía cuándo había «*ex cathedra*» el papa. ¿Siempre así? Los papas se han equivocado a menudo y han contradichos por la Iglesia, tales como Vigilio y Honorio y Zósimo, etc. Además, todavía no se ha dicho con claridad si la Iglesia romana renunciaba al derecho sobre los reinos. Bonifacio VIII; Pablo III y Pío V creyeron haber recibido de Dios este poder. Los pueblos y los reyes se opondrán a la infalibilidad temiendo que de ella se deduzca la autoridad de naciones.²⁴⁵ Mons. Connolly, en oposición a Manning, habló del peligro que la definición ofrecía frente a los protestantes en América. Rechazó su oportunidad y dijo que no permitiría se enseñara tal doctrina.²⁴⁶

Mientras tanto, durante aquel mes de mayo, el papa animaba a su propio partido distribuyendo bendiciones y condecoraciones. El 25 de mayo, Luis Veuillot, que tan señalados servicios estaba prestando a la causa ultramontana por medio de la prensa francesa, recibió un «magnífico breve de Pío IX como recompensa a su valiente campaña»²⁴⁷ El 27 buscó el papa con ocasión de una visita a San Felipe Neri, el aplauso del pueblo romano, mientras la tensión conciliar era extrema. Pío IX y los jesuitas, estaban sin embargo seguros de su victoria final. Al fin y al cabo, el concilio se hallaba en sus manos, férreamente controlado por ellos y no había que temer nada. La erudición, la cultura, la buena fe y los cuarenta y siete millones que representaban los prelados de la oposición no eran obstáculos invencibles. La astucia y la maniobra autoritaria de la Curia y el partido ultramontano acabarían imponiéndose.

El 2 de junio, en la LXIII congregación general, dieron comienzo los debates de otro mes. Mons. Vancsa, arzobispo húngaro, expuso las objeciones que él adivinaba en los orientales: los argumentos de los concilios y de los Padres que consideraban a la Iglesia y no al Papa como depositaria de la autoridad suprema. Confesó que frente a estas razones él no sabía qué responder.²⁴⁸

Mons. de Dreux-Brézé, contestó que el papa no hablaba jamás por separado, y que cuando no consulta a los obispos antes de formular una doctrina, está seguro *a priori* del consentimiento de toda la Iglesia. El pobre prelado olvidaba el gran número de obispos y fieles de la Iglesia romana contrarios a la nueva teoría pontificia.

Mons. Strossmayer respondió al patriarca latino de Jerusalén que, en su juicio, dijo cosas más ingeniosas que verdaderas. Es injurioso -protestó-, para la Iglesia, para los padres y para Francia comparar con herejes a los galicanos.

Mons. Regnaulty, obispo de Chartres, se anticipó un siglo en su discurso pues defendió una doctrina muy afín a la que han propuesto algunos obispos en el Concilio Vaticano II: «Desearía que la Constitución hablara en primer lugar de la Iglesia y de su infalibilidad. Se conservaría la infalibilidad del papa, pero añadiendo que no es ni separada ni absoluta, como bien lo han dicho algunos oponentes. Se quitaría la palabra dogma y el anatema indirecto. Si el pueblo viera la infalibilidad del papa separada, creería que en lugar de decir «*Credo in Ecclesiam*», debería decir, «*Credo in Papa*»²⁴⁹

El 3 de junio, Mons. Gilooly sostuvo la oportunidad de la definición y dijo que sólo lamentaba el que los obispos sacasen sus argumentos de los periódicos y de textos impíos.

Mons. Dinkel, de Augsburgo, dijo que, a pesar de su estado de salud, tenía que hablar para dar satisfacción a su conciencia. Dio una réplica al obispo de Ratisbona que había hablado el 28 de mayo en nombre de la comisión pontificia y había dicho que la doctrina de la infalibilidad era la fe de la iglesia alemana. Dinkel argumentó que las citas de algunos teólogos bávaros contemporáneos no probaban la fe del país, toda vez que los manuales de teología dan la cosa como controvertida. Además, los tres pasajes de la Escritura que intentan alegar no prueban nada. Pedro sólo tiene la obligación de confirmar a sus hermanos y puede hacerlo consultando a los obispos y los concilios.²⁵⁰

Se levantó después Mons. Domenech, obispo de Pittsburg (EE.UU.) y señaló los peligros que de la definición sobrevendrían para la conversión de los protestantes americanos, dentro de cuarenta o cincuenta años, habría en su país católicos y mejores que los de Italia. El presidente intervino rogándole que no calumniase este país: «*Magis caute loquaris*». ²⁵¹

«Si el concilio: acepta la infalibilidad, ello equivaldrá a un acto de abdicación por parte de los obispos», manifestó Maret de Sura: «Es una teoría nueva, inaudita. Hacen falta largas discusiones. No se ha visto jamás a un concilio proponer una definición contra 150 ó 200 obispos tan piadosos y sabios como los demás. Incluso todavía no se ha comenzado a estudiar lo que es un concilio, sus derechos, etc. El concilio definirá el poder del papa, aún en el caso de que definiese su infalibilidad, luego el concilio es superior al papa, ¿qué podríamos responder a quien razonara así? ¿Admiten Udes. esta conclusión...?». Como siempre que la oposición colocaba a los ultramontanos en una posición difícil, también esta vez el presidente interrumpió al orador; no podía tolerar el cúmulo de argumentos que Mons. Maret podía aportar de seguir hablando. ²⁵² «¿Por qué trastornar la constitución de la Iglesia con nuevo dogma?» siguió insistiendo Mons. Maret. Los murmullos fueron en aumento. La presidencia perdió la paciencia e intervino de nuevo. El secretario del concilio anunció que una petición firmada por ciento cincuenta obispos pedía que se suspendiera la discusión. De acuerdo con el nuevo reglamento, se pasó; a votación esta propuesta y como la mayoría de prelados se puso en pie (aquella mayoría tan hábilmente creada por los ultramontanos), la discusión general del proyecto quedó interrumpida. Cincuenta oradores que habían pedido la palabra quedaron sin hablar. ²⁵³

La minoría protestó. Al día siguiente continuaron las protestas, pero en vano. Algunos obispos entregaron por escrito su discurso que hubieran querido pronunciar. ²⁵⁴

El 6 de junio, en la LV congregación, se pasó a discutir de nuevo el esquema, pero esta vez capítulo por capítulo, comenzando por el prólogo. Esto sujetó todavía más el concilio al criterio de la presidencia. Cuando la argumentación de algún prelado de la oposición resultaba demasiado brillante o extensa era interrumpida con facilidad, bajo el pretexto de que no se ceñía estrictamente al punto de que trataba el capítulo que se estudiaba. Y como que era imposible hablar de cada aspecto particular sin referirse al conjunto de todo el problema de la infalibilidad, siempre hubo ocasión para cortar la palabra a los oponentes del papa infalible.

Mons. Vérot, de Savannah, protestó de las palabras del preámbulo: «No es verdad decir que la Santa Sede es atacada cada vez más por los enemigos de la Iglesia. Es preciso suprimir estas palabras: «*tanquam constantem et antiquam Ecclesiae fidem*», porque los dogmas que se quiere definir son nuevos».

El cardenal Bilio, de la presidencia, interrumpió al orador: «Probar que estos dogmas son nuevos pertenece a la discusión especial de los capítulos; si el orador no tiene nada especial que decir sobre el prólogo, que se retire». ²⁵⁵

Mons. Wiery expresó su desacuerdo con el texto del preámbulo que declaraba ser Pedro, es decir: el papa, el principio perpetuo de la unidad de la Iglesia: «No es Pedro el principio de la unidad, sino Cristo». ²⁵⁶

Mons. Thomas, obispo de la Rochelle, y Mons. Whelan Vhelingense manifestaron que no se podía hablar de la primacía del Papa sin hablar al mismo tiempo de los obispos.

Mons. Martínez, de la Habana, y Mons. Magnasco, de Génova, defendieron el proyecto ultramontano, en «largo y aburridos discursos», según anotó el taquígrafo Dehón.²⁵⁷

El 7 de junio, en la LXVI congregación general, se empezó a discutir el primer capítulo de la Constitución infalibilista.

El cardenal de la oposición Schwarzenberg se lamentó de que las observaciones escritas que él, y otros preladados, habían presentado no hubiesen sido dignas de ser escuchadas ni atendidas. Reiteró de nuevo el punto de vista que sostenía imposible hablar del primado antes, e independientemente, de la Iglesia y de los obispos. Los protestantes objetarán -dijo-, que no sólo Pedro es *fundamento*; que no se dijo a Pedro sólo. «*Todo lo que ligares...*», sino también a los demás apóstoles. Se deben prever estas objeciones, manifestó.

Los demás oradores de aquel día defendieron la infalibilidad pontificia. Mons. Moreno, obispo de Ivrea declaró que Pedro es el fundamento de la Iglesia. Mons. Magnasco, «pesadísimo y pedantísimo»²⁵⁸ continuó sus divagaciones del día anterior: Alabó que se empezara por Pedro y no por la Iglesia en la Constitución, porque así -dijo- lo exige la naturaleza de las cosas; primero: la autoridad; luego, la sociedad en donde debe ejercerse aquélla; primero, el fundamento; luego, el edificio, etc.

Mons. Monzón y Martín, obispo de Granada, hizo lo que él llamaba designio de Dios y su Providencia especial hacia Roma, la sede de Pedro.

Mons. Dechamps, en nombre de la comisión pontificia, admitió algunas enmiendas y expuso las razones de la conveniencia de la definición: en primer lugar dijo que su necesidad se fundaba en el peligro que corrían las almas y, en segundo lugar a la lógica, puesto que Pedro es el fundamento de la Iglesia.

Quedó cerrado el debate sobre los dos primeros Capítulos

Al abordarse, el 9 de junio, el Capítulo III, delicadísimo pues trataba «*De la naturaleza y razón del Primado del Romano Pontífice*», se enfrentaron el cardenal Rauscher y Dechamps. Aquél dijo que la potestad del papa en las diócesis no puede ser episcopal ni ordinaria. Negó la validez de los argumentos sacados del II Concilio de Lyon,²⁵⁹ porque el Símbolo propuesto por Miguel el Paleólogo no fue confirmado ni tampoco aceptado por los griegos. Mons. Deschamps respondió a su contrincante, no sin hacer alusiones a las ideas expresadas en otros debates por Mons. Maret: «*Si quis dixerit Romanum Pontificem non habere plenam potestatem docendi Ecclesiam, anathema sit*»²⁶⁰ Es un anticipo del capítulo IV que trata de la infalibilidad propiamente dicha. Se salió obviamente, del tema. Pero los infalibilistas podían permitírsele todo...

El 10 de junio, fueron distribuidos unos impresos con las modificaciones que la comisión pontificia proponía para el proemio. Mons. Leahy, arzobispo de Cashel, Irlanda, informó sobre

las mismas el día 13 en que se procedió también a su votación. Mientras, y hasta el 15 de junio, continuaron las discusiones sobre el Capítulo III.

En tono irritado al principio y triste y patético al final, Mons. Dupanloup hizo una extensa apología del clero galicano y su adhesión al Papado, puesta de manifiesto en las personas de Pío IV, Pío VII, Pío VIII y Benedicto XIV. Es una injuria comparar a los galicanos con los antiguos herejes. «No hace falta exagerar los derechos del papa -dijo-, ni hay que juzgar de antemano el Capítulo IV de la Constitución; (que trataba del tema de la infalibilidad) Paz y concordia...».

Mons. Salas, obispo de Chile, dijo que no era tan sólo el galicanismo sino todo un conjunto de errores los que había que condenar. Propuso que se suprimieran de las actas del concilio muchos discursos y observaciones que, en su opinión, eran injuriosas al papa. Censuró a los que murmuraban que el concilio parecía haber sido convocado solamente para definir la infalibilidad. También los discursos de éstos deberían ser destruidos. Y así, continuó largamente hasta el punto de que el presidente le invitó a ser más breve. Aceptó la advertencia y concluyó.²⁶¹

Muy distinta fue la intervención del obispo de Niza, Sola, el cual habló en contra de la jurisdicción ordinaria e inmediata del papa. El presidente, cardenal Capalti, le contestó que la potestad ordinaria había sido ya definida por el concilio de Florencia y que la potestad inmediata había sido afirmada frente a Febronio, Eybel y los jansenistas.²⁶²

Entonces, Mons. Verot, con ironía, propuso el siguiente canon: «*Todo el que diga que el papa puede hacer lo que le dé la gana, sea anatema*». El presidente interrumpió para decirle que no estaban en el teatro y que debería hablar con más seriedad.²⁶³

Más seriamente, Mons. David, citó una larga serie de autores que indicaban claramente los límites del poder de los Papas y hasta a algún pontífice que reconocía no deber obrar más que según los cánones.²⁶⁴

Mons. Papp-Ssilagyi, oriental, defendió la tesis de que los obispos unidos al papa, debían tener parte en el gobierno de la Iglesia.²⁶⁵ Esto iba en contra de lo que propugnaba Deschamps. El concilio, sin embargo, nada dijo ni a favor ni en contra en sus textos definitivos. Esta cuestión resurgiría y daría mucho que hacer al concilio Vaticano II de nuestro tiempo.

El mismo día 11 de junio, Mons. Place, de Marsella, propuso la supresión de los términos: jurisdicción, «*ordinaria, inmediata y episcopal*»: «Son palabras nuevas, inútiles y peligrosas»²⁶⁶.

Mons. Callot, obispo de Orán, manifiesta que la plena potestad del papa y su superioridad sobre el concilio, fueron temas que se dejaron libres en Trento. Y esto que ya se había celebrado el concilio de Florencia al que tanto se alude. Además, se ha permitido a Bolonia enseñar la opinión de Dell'Oca, quien dice que no puede deducir esas prerrogativas del decreto de Florencia. El orador escuchó murmullos y rumores de desaprobación que venían del lado ultramontano y exclamó: «La murmuración no impedirá la verdad; la murmuración no es cosa digna»²⁶⁷ El obispo de Gap, Guilbert, corroboró las palabras de Mons. Callot y habló en contra del poder «ordinario e inmediato».

Un monje, el abad de San Pablo, dijo que los obispos no tenían jurisdicción universal, sino sólo especial.

El 13 de junio, Mons. Dreux-Brezé, dijo que era menester distinguir entre la primacía de honor y la de jurisdicción.

El obispo de Urgel, ultramontano a carta cabal, como siempre, declaró que el papa tiene la jurisdicción episcopal más plenamente que el obispo.

Más sensatas fueron las palabras de Mons. Haynald. 14 de junio: «La Iglesia está establecida «sobre el fundamento de los Apóstoles y Profetas». Debemos tener consideración con los protestantes, que entienden por esto que toda la Iglesia, sus leyes y sus ritos, están fundados sobre los Apóstoles» y no sobre Pedro sólo. Las palabras «*Episcopalis*» y «*ordinaria*» en el sentido que quieren usarse son nuevas. Si los papas se llamaran «Obispos universales» («*Episcopus Universalis*») entonces los patriarcas podrían darse el mismo título»²⁶⁸ Observación atinada que revelaba un adecuado conocimiento de la historia: el título de papa, como ya vimos en capítulos anteriores, fue dado en su origen a todos los patriarcas. Si, pues, el papa de Roma era «obispo universal», el mismo derecho tenían a este nuevo título los demás patriarcas o «papas».

Mons. Jussef, patriarca melquita, pide que no haya anatemas y que solamente se proceda a repetir la definición del concilio de Florencia: «*salvis juribus patriarcharum*».²⁶⁹

El cardenal Capalti se enzarzó en una discusión con Mons. Bravard. Este dijo que Francia había sido ultrajada por los prelados de la mayoría ultramontana y recordó el apoyo que los obispos galos, la mayoría galicanos, habían prestado siempre a Pío IX. El cardenal le interrumpió diciéndole que la Santa Sede estaba agradecida a los servicios del episcopado francés, pero que no era el momento de hablar de ello.

En aquella misma congregación, el cardenal presidente tuvo que cortar la palabra a un infalibilista que quería introducir la infalibilidad pontificia en todos los capítulos y se hacía sobremanera extenso. Por otra parte, estas interrupciones de prelados ultramontanos quitarían fuerza a las protestas en el sentido de que la oposición era acallada cuando así convenía y satisfacía los planes del partido infalibilista.

El 15 de junio, Mons. d'Avanzo, obispo de Calvi, informa en nombre de la diputación pontificia sobre los dos primeros capítulos. Trató de responder a quienes acusaban a los textos propuestos de no haber comprendido la constitución de la Iglesia: «Por el contrario -explicó- se ha indicado exactamente la constitución de la Iglesia según el Evangelio. La relación de Pedro con los otros apóstoles es la de un superior, o la de un monarca («*fundamentum*», «*pastor*»). Los demás, son inferiores, dirigidos (*confirmatos*)».²⁷⁰

Se pusieron, entonces, a votación las enmiendas de los dos capítulos. Muy pocas eran las rectificaciones: cuatro en el capítulo I y cinco en el II. Se refundieron y de once correcciones propuestas, sólo cuatro fueron aceptadas.²⁷¹

Seguidamente, en aquella misma congregación del día 15, comenzó la discusión del cap. IV: «*Del magisterio infalible del Romano Pontífice*». Treinta y dos preladados habían hablado sobre el capítulo III; sobre el capítulo IV se escucharían cincuenta y siete. Abrió la sesión Mons. Matthieu, quien dedicó toda su intervención a refutar el discurso del patriarca latino de Jerusalén, Valerga, del día 31 de mayo en el que comparó el monotelismo con el galicanismo.²⁷² El patriarca replicó. Rondet escribe: «Los debates comenzaban mal. En las primeras escaramuzas los alemanes se enfrentaron entre sí».

El cardenal Rauscher habló contra la infalibilidad. Dijo que para la definición de una doctrina de tal importancia, era necesaria la unanimidad moral, sólo esta certeza podría ser una regla para las conciencias. Sería preciso añadir en la definición la necesidad del consentimiento de los obispos, ya antecedente, ya concomitante, ya subsiguiente. Dijo no poder admitir más, porque no estaba convencido de ello. Y en descargo de su conciencia, terminó citando unas palabras de San Pablo: «Todo lo que no es de fe, es pecado».²⁷³

El 18 de junio, al decir del obispo inglés Ullathorne, fue un «día rojo» («*a red day*»), porque hablaron un buen número de cardenales. El cardenal Guidi, de Bolonia, manifestó que el Papa era infalible, pero que la Historia nos lo muestra siempre sirviéndose, para definir dogmas, de los concilios ecuménicos o particulares: «*Est medium ordinarium, ergo necessarium*». Propuso dos cánones: su teoría consistía en hacer infalible al papa cuando se apoyara en el consentimiento de la mayoría de obispos para hacer una definición. La oposición, al escuchar estas palabras, asintió y exclamó: «*Bene, optime*». Pero la mayoría ultramontana dejó oír sus murmullos. El orador les increpó y pidió el derecho de poder dar libremente su opinión.²⁷⁴

Al término de su discurso, fue felicitado por Strossmayer, el cardenal Silvestri y otros preladados de la minoría. Mas, luego recibió una fuerte reprimenda del propio Papa. Pío IX, enterado de esta intervención del cardenal Guidi le mandó llamar. El cardenal trató de justificar sus palabras, explicando que si bien el papa no tiene necesidad de la aprobación de los obispos para definir un dogma, no podía obrar sin embargo, independientemente de ellos, por cuanto el carisma de la infalibilidad no actuaba sino para enseñar la doctrina tradicional de la Iglesia y por lo tanto era necesario que, antes de definir, el papa examinase concienzudamente esta tradición. Pero; Pío IX no se atuvo a razones y, lleno de indignación, anunció aquella frase que ha pasado a la Historia: «*La tradición soy yo*». Fue una entrevista borrascosa. El cardenal Guidi era infalibilista, esto nadie lo había puesto en duda, moderado y buscaba un punto de acuerdo con el Papa, ni los ultramontanos extremistas se lo supieron agradecer.²⁷⁵ Aquello, sin embargo, fue el principio de un acercamiento entre los moderados de ambos grupos y acaso ya que en el decreto final no aparecieran en toda su crudeza las ideas extremistas del ultramontanismo al estilo de Manning. Por otra parte, este y sus secuaces estaban impresionados por el cúmulo de argumentos de la minoría que, al principio, les pareció fácil de vencer. Habían descubierto la complejidad histórica del problema y comprendieron, como escribe el católico R. Aubert, que era indispensable pesar cuidadosamente términos de la definición ante dificultades como las de Liberio y Honorio.²⁷⁶

En nombre de la diputación habló el 20 de junio, Mons. d'Avanzo, de Calvi, tratando de apaciguar a la oposición. Se ha hecho un fantasma -dijo-, de tres palabras: «*personalis*» «*absoluta*» y «*separata*» que no están en el decreto, pero se dice parecen estar en él. Si seguimos así, este concilio el de las tres palabras, como otro fue el de los tres capítulos. Después, sin

embargo, pasó a defender la infalibilidad personal, absoluta y separada del romano pontífice. Estaba molesto porque algunos habían dado el siguiente ejemplo para mostrar que del hecho de que en alguna ocasión los papas hayan definido sana doctrina no se deduce que son habitualmente infalibles: EL acto no constituye el hábito, el que un hombre se embriague alguna vez no hace de él un borracho.²⁷⁷

Mons. MacHale, de Tuan, expuso que la tradición de Irlanda no es tan ultramontana como se intenta hacer creer. Citó a San Columbano y al obispo Virgilio. Pero, en estos últimos siglos, los irlandeses no tienen escuela teológica propia. Es verdad que ahora aceptarán gustosos la infalibilidad, pero esto es porque ellos aceptan ahora todo lo que viene de Roma y de sus pastores. Se oyeron risas en el aula.

El 23 de junio, Mons. Landriot trató de conciliar las dos tendencias y propuso la supresión de algunas frases y la inclusión de un texto aclaratorio: infalibilidad «*non absoluta*», «*non separata*». Además, añadió la tradición no es tan constante como se quiere hacer decir en el decreto. Hay una colección de doscientas páginas con textos aprobados por el primado de Hungría que aconsejan la cautela. Demasiado a menudo, se toman los elogios lisonjeros atribuidos a los papas como textos dogmáticos.²⁷⁸

Mons. Losada, obispo de Bielle, atacó los textos bíblicos en los que se pretende fundar la nueva doctrina. Dijo que estos textos no prueban nada. El cardenal Bilio le contestó airado. Pero el orador siguió negando la pretendida fuerza probatoria de los textos aducidos. El cardenal dijo que siguiendo esta lógica se llegaría a negar la misma supremacía pontificia. Desde luego, no iba desencaminado en su apreciación.

El 25 de junio, Mons. Whelan manifestó que los americanos y los ingleses estaban acostumbrados a leer en los libros de controversia que la infalibilidad del papa era una cuestión libre. Los obispos así lo enseñan y así lo juran incluso. No dan ni siquiera como próxima a la fe esta doctrina, sino como una opinión ultramontana, que para los americanos es como decir, italiana.

Mons. De Ketteler, «con palabra esculpida, lacónica y mesurada hizo su efecto»:²⁷⁹ la diputación que tiene en sus manos las riendas del concilio representa sólo a una escuela y una escuela extrema. En nuestros días, Bellarmino sería tildado de neo-galicano. Porque Bellarmino distingue al papa: 1) como persona privada. 2) Solo. 3) Con su consejo ordinario. 4) Con el concilio ecuménico. Bellarmino escribió que la opinión que atribuye la infalibilidad al papa sólo era probable, pero no cierta ni común. Si se declaraba al papa infalible, independientemente de los demás obispos -añadió-, entonces éstos no tendrían ninguna función que hacer como testigos de la verdad sino tan sólo repetir lo que el papa dijera por el solo hecho de que era el papa quien hablaba. El único valor de las decisiones del colegio episcopal no consistiría más que en un ejemplo de perfecta sumisión al Vaticano.²⁸⁰

Después de esta erudita intervención, la voz del ultramontanismo se dejó oír por los labios aduladores de Mons. Lacarriere, obispo de Guadalupe. Dijo que Pedro está transubstanciado en piedra (*Petra*). «Es nuestro padre -exclamó-, que está sobre la tierra. ¿Nos dará por pan una piedra y por huevo un escorpión?».

En términos parecidos habló el día 28 el obispo de Urgel, Caixal: «No existe más que una sola infalibilidad -declaró-. La Iglesia no es infalible más que por «*gratiam Petri*».

Los debates del mes de julio comenzaron por una intervención del obispo de Cuenca, Mons. Payá y Rico. Se defendió de las acusaciones de sus enemigos que decían que no tenía tiempo ni libros para estudiar las cuestiones que se debatían en el concilio (acusación que, con razón, caía sobre la inmensa mayoría de prelados de la mayoría ultramontana, al servicio incondicional del papa). Explicó que tenía las bibliotecas de Roma y además, los folletos anónimos que fueron repartidos con profusión al comienzo de las sesiones. Confesó que «hay testimonios y hechos difíciles de explicar, pero que hay otros ciertos, y perentorios».²⁸¹

Más sustancial fue Mons. Maret, al ratificar su posición de que el medio ordinario para definir las verdades de la fe había sido el concilio, o al menos, el consentimiento de los obispos. Esta era la tradición católica.

Mons. David explicó que el galicanismo estaba muy extendido en el siglo XVII. «*La infalibilidad afirmó-, no ha sido jamás una creencia universal*».²⁸²

En la LXXXI congregación, el 2 de julio, Mons. Mermillod hizo referencia al calor que, juntamente con la elocuencia, estaba abrumando a los obispos.²⁸³ Muchos oradores renunciaron a hablar. Los ultramontanos, sobre todo, presentaron súplicas para que se acortasen las discusiones. Con todo, se dejaron oír de nuevo las opiniones de ambos bandos. Mons. Freppel pensó responder a algunas objeciones cuando declaró que el esquema iba a definir los derechos del papa y no sus deberes. Es él -agregó-, quien debe juzgar qué condiciones debe cumplir y que precauciones debe tomar. Mons. Meignan mostró por el contrario que la tradición de la Iglesia no aconsejaba la infalibilidad papal: «*Traditio non est pro infallibilitate*». Su colega, Mons. Ramadié corroboró esta afirmación: «Se trata de un dogma nuevo», protestó, «*non secundum antiquam Traditionem*».²⁸⁴

Cierto que el cansancio, favorecido por la alta temperatura del verano romano, cundía en el concilio. Pero no es menos cierto que el partido ultramontano tomó este hecho como excusa para abreviar los debates y precipitar la clausura de los mismos.

El 4 de julio, varios oradores inscritos se retiraron. Mons. Darboy, ausente ese día, era uno de los inscritos. Fue eliminado de la lista de oradores, sin más explicación. La protesta del arzobispo de París al cardenal secretario de Estado, Antonelli, no sirvió para nada.

Sin embargo, los debates ya no presentaban ningún interés. Todas las posturas habían tenido su expresión, más o menos extensamente y más o menos libremente expuestas. Los argumentos de ambos partidos eran conocidos de todos y ya no se decía nada nuevo. Por otra parte, no era un secreto para nadie que, contra viento y marea, el papa y los jesuitas promulgaran el primado y la infalibilidad pontificias. Las intervenciones en el aula conciliar de muy poca utilidad serían y ya no podrían afectar los decretos que estaban prestos a promulgarse. Aquel 4 de julio, muchos oradores renunciaron a subir a la tribuna. Entre ellos: Schwarzenberg, Simor, Dupanloup, Haynald, Strossmayer, etc. Dehón cuenta que en total fueron cincuenta y cinco los obispos que

renunciaron a tomar la palabra.²⁸⁵

Entonces, el presidente anunció que el debate sobre el Capítulo IV y último de la Constitución había terminado.

El taquígrafo Dehón describe así la LXXXIII congregación del 5 de julio: «Informe por el obispo Zinelli, de Trévis. La diputación no hace ninguna concesión. Votación de las enmiendas del III capítulo. El arzobispo de París pide una discusión sobre el nuevo texto del III canon. Se promete imprimirlo y distribuirlo».²⁸⁶

Se votó sobre algunas modificaciones hechas al cap. III y la sesión terminó sin saber la fecha de la siguiente.²⁸⁷ Sin embargo, el canon de este capítulo, a petición de Darboy, no fue votado aquel día pues había sufrido algunas variaciones y se acordó imprimir el nuevo texto, repartirlo a los padres, y luego en la próxima congregación proceder a su votación.

Los miembros del concilio recibieron, al cabo de unos días el texto del III canon y la convocatoria para el día 11 de Julio. Los días 5 y 7 recibieron además las enmiendas propuestas al capítulo IV.²⁸⁸ Las modificaciones hechas a este capítulo, el más importante, apenas tuvieron en cuenta los argumentos de la oposición. Se trataba de rectificaciones que afectaban solamente pequeños matices y cuestiones secundarias pero que, de ningún modo, hacían sombra o atenuaban la teoría ultramontana de la infalibilidad personal del papa.

El 11 de julio, en la LXXXIV congregación general, Mons. Gasser informó en nombre de la comisión que había redactado el esquema y lo había corregido. Era, ni más ni menos, la voz de su amo: Comenzó lamentándose de la manera cómo se habían desarrollado los debates, velada alusión al enfado que había hecho presa de Pío IX al ver tantos prelados opuestos a sus deseos. Pasó luego a defender la doctrina de la infalibilidad del papa repitiendo argumentos que una y mil veces la oposición había ridiculizado. Después explicó la naturaleza de la infalibilidad que se proponía definir: subrayó las condiciones requeridas para que un decreto pontificio tuviese el carácter de infalible. Dio a entender que la tesis que iba a promulgar el concilio no era el punto de vista extremo de los seguidores de Manning, sino más bien el ultramontanismo moderado de Dechamps. Acabó dando el punto de vista de la diputación sobre las modificaciones. Algunas fueron objeto de una verdadera disertación. Se procedió a la votación. La mayor parte de las correcciones fueron rechazadas o juzgadas inútiles. Se aceptó la modificación del título del capítulo que quedaba así: «*De Romani Pontificis infallibili Magisterio*» y la que solicitaba se conservase la fórmula «*ex cathedra loquentis*».²⁸⁹

El 13 de julio tuvo lugar la votación previa de los capítulos III y IV. De seiscientos un sufragios 451 votaron *placet*, 88 *non placet* y 62 *placet juxta modum* (de acuerdo en principio, pero en desacuerdo en muchos detalles). R. Aubert cuenta que se hicieron diligencias de última hora, a la vez ante la presidencia del concilio y ante el mismo Pío IX, a fin de obtener la supresión de unas palabras del canon III relativas a la supremacía del papa y que iban dirigidas a condenar más explícitamente la posición defendida por Mons. Maret en su obra «*Del papa y del concilio general*»; estas diligencias también fueron hechas con vistas a que se incluyesen en la definición de la infalibilidad, en el capítulo IV, algunas palabras que implicasen cierta participación del episcopado, por lo menos en la preparación de los decretos. Pero el mismo papa insistió para que

no se cediese en ningún sentido, bajo excusa de fomentar el galicanismo. «Desde entonces quedó evidente que no había ya esperanza de ver a la minoría de acuerdo con la mayoría»²⁹⁰ Más aún, entonces los ultramontanos decidieron añadir al texto una afirmación en el sentido de que las definiciones del papa eran irreformables *ex sese*, la precisión fue dada en las palabras: «*non autem ex consensu Ecclesiae*».²⁹¹

El día 16 de julio, Mons. Gasser anunció claramente que ya, no quedaba más que promulgar solemnemente la Constitución. Se recordó a los padres que lo único que podían responder ya era *placet* o *non placet* únicamente.

6. La definición de la infalibilidad papal.

La votación preliminar del 13 de julio demostró que no había la unanimidad moral que los autores católicos reconocen como necesaria en las grandes decisiones conciliares.²⁹² La fuerza numérica de la oposición se agranda si la consideramos a la luz de la desigual representación de los obispos en el concilio²⁹³ y la manera cómo había sido formada la mayoría.²⁹⁴ De todo ello se deduce que el dogma de la infalibilidad papal no se hubiera decretado, aún más: hubiese sido rechazado, si los miembros del concilio hubieran constituido la verdadera representación de la Iglesia romana y si ésta se hubiera visto libre de los manejos de la Curia y el partido ultramontano.²⁹⁵

El 17 de julio, cincuenta y seis obispos confirmaron al papa su oposición y le comunicaron su intención de no asistir a la sesión próxima. El hecho es que sesenta y un prelados contrarios a la definición de la infalibilidad pontificia marcharon de Roma antes de esta sesión.²⁹⁶

El día 18 de julio de 1870, tan sólo había 535 padres en el aula, de los 704 que habían desfilado a lo largo de las sesiones conciliares (sobre un total de 1.080 que es el número de los invitados). Sólo dos: Luis Riccio, obispo de Caiazzo, del reino de las dos Sicilias, y Eduardo Fitzgerald, obispo de Little Rock, en EE.UU., votaron en contra. Se notó la ausencia de los 83 prelados que habían asistido a las últimas reuniones y que optaron por marcharse de Roma o quedarse en casa.

La infalibilidad pontificia fue, pues, decretada por 532 votos *Placet*, frente a 2 *Non Placet* y 83 abstenciones de los prelados ausentes. No hemos de olvidar a los obispos que, por diversas causas no habían podido acudir a las sesiones del concilio. Toda vez que los invitados habían sido 1080, según ya indicamos,²⁹⁷ resulta que el nuevo dogma fue decretado tan sólo por la mitad del episcopado católico-romano en contra de las reticencias y la oposición de casi la otra mitad. Si pesáramos los votos por su valor representativo o cualitativo, la proporción sufriría todavía mayores alteraciones para confusión de los infalibilistas.

Mientras éstos gozaban de su triunfo, aquel 18 de julio, «una tempestad horrorosa envolvía la basílica de San Pedro, sumergida casi en la oscuridad. El dogma fue proclamado en medio de relámpagos y truenos»²⁹⁸ «Cuando se llevó al papa el resultado de la votación, era la oscuridad tan densa que hubo que encender un candelabro para que Pío IX pudiera leer el texto de la confirmación»²⁹⁹ Muchos exclamaron: « ¡Es la ira del cielo que se manifiesta en contra del nuevo dogma! ». Los ultramontanos, por el contrario, dijeron: «Estamos en el Sinaí».

Aquel concilio que empezó en un día de tormenta, estaba finalizando en medio de una tempestad.

Después, el concilio languideció. Cuando el teólogo Kleutgen envió el texto de otro esquema al cardenal Biblio, la mayor parte de los prelados se habían dispersado. Tan sólo unos pocos se habían quedado en Roma, pese al calor, y continuaron reuniéndose tratando de temas menores. La última congregación general se celebró el 1 de septiembre. Al final de la misma el presidente anunció que serían todos convocados por escrito para la próxima sesión. Pero esta convocatoria no fue enviada nunca.

Mientras tanto, había estallado la guerra franco-prusiana. Los ejércitos franceses que protegían los dominios papales fueron retirados. Pronto, las tropas piemontesas, al servicio de la unidad italiana, amenazaron Roma. El 20 de septiembre, por la brecha de la *Porta Pia*, entraron en la ciudad que quedó completamente en sus manos al día siguiente. Pío IX se consideró entonces «el prisionero del Vaticano». El 9 de octubre un plebiscito reunió al reino de Italia los Estados Pontificios. El día 20 del mismo mes, el papa anunció al mundo católico la suspensión del concilio *sine die*, que nunca fue clausurado formalmente.³⁰⁰ Así terminaba el poder temporal del Papado. Para compensarlo, Pío IX se erigió en pontífice infalible.³⁰¹

Veamos ahora qué decretó en aquel malhadado 18 de julio, el concilio Vaticano I.

7. El decreto de la infalibilidad.

La «Constitución Dogmática sobre la Iglesia», *Pastor Aeternus*, que define la infalibilidad papal, empieza con un prólogo sobre la institución y fundamento de la Iglesia que, si bien menciona Juan 17:20, se olvida de Efesios 2:20, texto que enseña claramente que la verdadera Iglesia de Cristo tiene por fundamento no sólo al apóstol Pedro sino a todos los apóstoles.³⁰² Además, el documento Vaticano no tiene en cuenta el verdadero alcance de las palabras de Jesús en Juan 17:20 y 55. Por ellas, el Señor señala la palabra misma de los apóstoles, y no la de sus sucesores, como el fundamento único de la fe de quienes han de creer en los siglos venideros. En sana exégesis, este texto apunta a la Biblia (en donde tenemos registrados infaliblemente las palabras apostólicas) como el fundamento de la Iglesia y no sólo al apóstol Pedro, y mucho menos a unos hipotéticos sucesores suyos. Un fundamento es algo único, que se coloca una vez por todas. De lo contrario ya no es fundamento. De ahí la impropiedad de hablar de un fundamento que se prolonga indefinidamente. Para ello, la teología vaticana ha de confundir, como es clásico en ella, la noción del episcopado con la del apostolado que el Nuevo Testamento, sin embargo, presenta como netamente distinto y diferenciado.³⁰³ No advierte que las Escrituras nos prohíben creer que los apóstoles fueran sucedidos como a tales por los obispos. Este prólogo anticipa, pues, ya todos los errores de la Constitución, expuestos en sus cuatro capítulos.

El Capítulo, que versa sobre «*La institución del primado apostólico en el bienaventurado Pedro*» dice que:

"Según el testimonio de los Evangelios, el primado de jurisdicción sobre la Iglesia universal de Dios fue prometido y conferido inmediata y directamente al bienaventurado Pedro por Cristo Nuestro Señor. Porque sólo a Simón -a quien ya antes había dicho:

«Tú te llamarás Cefas» (Juan 1:42), después de pronunciar su confesión; "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo", se dirigió el Señor con estas solemnes palabras; "Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, porque ni la carne ni la sangre te lo ha revelado, si no mi Padre que está en los cielos. Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella, y a ti te daré las llaves del Reino de los cielos. Y cuanto atares sobre la tierra, será atado también en los cielos; y cuanto desatares sobre la tierra, será desatado también en el cielo (Mateo 1:16 y 55.). Y sólo a Simón Pedro confirió Jesús después de su resurrección la jurisdicción de pastor y rector supremo sobre todo su rebaño, diciendo; "Apacienta a mis corderos». «Apacienta a mis ovejas» (Juan 21:15 y ss.).

Es evidente que el v. 18 (*«Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia»*) tiene que ver con el fundamento de la Iglesia, el cual, como hemos dicho, está compuesto por todos los Apóstoles (Apocalipsis 21:14; Efesios 2:20) y en el que Pedro, aunque ocupa un lugar eminente, no es más que uno de los Doce. Además, el v. 19 (que habla del poder de atar y desatar) y alude, en cierto sentido, al gobierno y disciplina en la Iglesia, no fue dicho solamente a Pedro, como pretende el decreto conciliar, sino a todos los Apóstoles, de acuerdo con Mateo 18:18.

Tampoco puede discernirse de Juan 21:15 y 55., si interpretamos este texto en su sentido natural y obvio, que Jesús confiriera a Pedro *«la jurisdicción de pastor y rector supremo»* de la Iglesia. Pedro había dicho que jamás negaría a su Señor (Mateo 26:33), mas la triste realidad es que le negó tres veces y en público. Luego que se hubo arrepentido, Jesús quiso restaurarlo en su oficio apostólico también públicamente. Si estas palabras sólo se dicen a Pedro, es porque sólo, Pedro negó tres veces al Maestro delante de la gente. La cuestión repetida tres veces: *«Simón, ¿me amas más que éstos?»* alude a su presunción antes de su triple caída y corresponde a la triple negación. Jesús, con aquellas palabras, desea restituirlo. Y desea hacerlo públicamente. *«Apacienta mis ovejas»* le repite también tres veces. Jesús quiere demostrar que Pedro no ha caído en una apostasía final y definitiva.

Deducir, pues, de estas palabras de Cristo lo que deduce el Capítulo 1 de la Constitución Dogmática vaticana, es a todas luces infundadas. Dios encomienda a un pastor de su Iglesia que apaciente sus ovejas, no le confiere con ello ningún monopolio especial de autoridad, sino una obligación de servicio pastoral. Además, todos los ministros de la Iglesia tienen el deber de cumplir las palabras dirigidas a Pedro: *«Apacienta mis ovejas»*; ¿o es que acaso el deber de los demás es inferior? No lo deducimos así de las palabras que Pablo dirige a los ancianos de Efeso: *«Apacentad el rebaño»* (Hechos 20:28). Apacentar y alimentar el rebaño es deber de todo pastor, no sólo del Apóstol Pedro. A éste tuvo que recordárselo porque sufrió una lamentable caída. Pero querer encontrar en este pasaje la solemne investidura que convierte al Apóstol Pedro y a los romanos pontífices en poseedores de la plena y suprema potestad de jurisdicción sobre la Iglesia universal; equivale a hacer decir a la Escritura lo que queremos que diga, no lo que dice realmente.

El cap. I termina con un canon que reza así:

"Si alguno dijere que el bienaventurado Pedro Apóstol no fue constituido por Cristo Señor, príncipe de todos los Apóstoles y cabeza visible de toda la Iglesia militante, o que

*recibió directa e inmediatamente del mismo Señor nuestro Jesucristo solamente primado de honor, pero no de verdadera y propia jurisdicción, sea anatema".*³⁰⁴

Este canon, en forma de condenación, resume las líneas finales del Cap. I que se oponen al antiguo principio que interpreta este primado de jurisdicción como privilegio de toda la iglesia y también arremete contra quienes veían esta jurisdicción en la Iglesia Universal, de la cual pasaría al papa como ministro de la misma. Si examinamos estos textos a la luz de los primeros siete concilios ecuménicos y, sobre todo, a la luz de los decretos de Constanza y Basilea, nos damos cuenta, perfecta y rápidamente, de las grandes contradicciones históricas en que incurrió el concilio Vaticano I.

El capítulo II, que trata *«De la perpetuidad del primado del bienaventurado Pedro en los Romanos Pontífices»*, pretende que la primacía está destinada a subsistir hasta el fin de los tiempos en los sucesores de Pedro y que tal sucesión pertenece a los obispos de Roma, y todo ello no por razón de los avatares históricos sino por voluntad de Cristo mismo. Si el primer capítulo no entiende las Escrituras, éste desconoce la Historia, y, como veremos más adelante, ignora el sentido de las citas de los autores antiguos sobre las que intenta apoyarse. El canon de este segundo capítulo establece:

*"Si alguno, pues, dijere que no es de institución de Cristo mismo, es decir, de derecho divino, que el bienaventurado Pedro tenga perpetuos sucesores en el primado sobre la Iglesia universal; o que el Romano Pontífice no es sucesor del bienaventurado Pedro en el mismo primado, sea anatema".*³⁰⁵

El capítulo III, *«De la naturaleza y razón del primado del Romano Pontífice»*, está dividido en cinco secciones. La primera afirma el primado con palabras tomadas del concilio de Florencia, aquel concilio que fue un fracaso en sus intentos de atraer a los orientales.³⁰⁶ La segunda sección va dirigida claramente contra cualquier vestigio del viejo conciliarismo o galicanismo. Afirma inequívocamente, y bajo la forma de una definición dogmática³⁰⁷ que el papa posee *«el primado de potestad ordinaria»*, *«inmediata»* y *«verdaderamente episcopal»*, no sólo en cuestiones de fe y costumbres sino igualmente en materias de disciplina eclesiástica. Este poder se ejerce lo mismo sobre los pastores que sobre los creyentes y debe ser acatado no sólo con respeto sino con obediencia:

*"A esta potestad están obligados por el deber de subordinación jerárquica y de verdadera obediencia los pastores y fieles de cualquier rito y dignidad, ora cada uno separadamente, ora todos juntamente, no sólo en las materias que atañen a la fe y a las costumbres, sino también en lo que pertenece a la disciplina y régimen de la Iglesia».*³⁰⁸

Aunque no figura la palabra *«monarquía»*, este documento presenta la constitución de la Iglesia como fundamentalmente monárquica.³⁰⁹

La sección tercera, de este cap. III, es al decir de Dewan *«la mayor concesión hecha a la minoría»*³¹⁰ Los obispos son considerados como verdaderos pastores *«cada uno dentro de la grey que le fue designada»*. Esto pretende responder a las objeciones de la oposición que denunciaba al ultramontanismo por querer convertir a los obispos en simples delegados del papa, condición a

la que, sino de derecho, se vieron sometidos de hecho en muchas épocas³¹¹ y aún al presente, ¿qué eran sino meros delegados del papa aquellos obispos italianos, e incluso extranjeros nombrados para conseguir una mayoría dócil a las directrices vaticanas? Pero, como dice el católico Aubert: «El concilio se limitó a afirmar la coexistencia de las dos autoridades en la Iglesia (obispos y papas), sin entrar en explicaciones sobre la manera en que esta coexistencia es posible sin poner en peligro la autoridad real de una u otra autoridad»³¹² El párrafo que pretende ser cortés con los obispos no es más que un florilegio de frases bonitas y nada más.³¹³ Se citan unas palabras de Gregorio Magno que fueron pronunciadas en circunstancias y por motivos completamente opuestos a la intención con que son usadas aquí, según veremos más adelante.

La realidad simple y escueta es que los obispos quedan a merced del papa absoluta, completa e incondicionalmente. El dilema planteado a la minoría: sumisión o excomunión, habla elocuentemente sobre el particular.

La sección cuarta defiende la libre comunicación del papa con los obispos y fieles de todo el mundo, y condena toda interferencia de la potestad secular.

La sección quinta establece al papa como juez supremo de todos los fieles. Esto quiere decir que:

*"puede recurrirse al juicio del mismo (el papa); en cambio, el juicio de la Sede Apostólica, sobre la que no existe autoridad mayor, no puede volverse a discutir por nadie, ni a nadie es lícito juzgar de su juicio. Por ello, se salen fuera de la recta senda de la verdad los que afirman que es lícito apelar de los juicios de los Romanos Pontífices al concilio Ecuménico, como a autoridad superior a la del Romano Pontífice".*³¹⁴

Con esta definición se quiere asestar el golpe de gracia tanto al episcopado como a la noción conciliar de la Iglesia Católica antigua. Con ella, se da carpetazo a casi mil años de historia y se desprecia el testimonio de los primeros concilios ecuménicos. Es la coronación de la obra de Hildebrando.³¹⁵

El capítulo IV, que se ocupa «*Del magisterio infalible del Romano Pontífice*» se divide en dos secciones de «argumentos». Tomados los de la primera de las profesiones de fe impuestas por Roma a los concilios IV de Constantinopla, II de Lyon y de Florencia.³¹⁶ La segunda sección pretende basarse en el consentimiento de la Iglesia de todos los tiempos. El razonamiento está hecho contemplando la historia de los primeros siglos de la Iglesia con lentes ultramontanos. Un historiador como Hefele no veía el mismo panorama; por esto se opuso tanto desde su puesto en la comisión pontificia como en el aula conciliar, a que el concilio llegase a formular decisiones tan distanciadas de la verdad histórica. Para los teólogos del Vaticano I, los concilios de la antigüedad fueron convocados con el fin de dar «*cuenta particularmente a esta Sede Apostólica (Roma, por supuesto) de aquellos peligros que surgían en cuestiones de fe, a fin de que allí señaladamente se resarcieran los daños de la fe, donde la fe no puede sufrir mengua*». ³¹⁷ Todo: concilios, obispos, sínodos, etc., habían sido usados por, y para, el papa. Lo que les sucedió a quienes redactaron estos decretos es que aplicaron a la antigüedad las normas que ellos mismos impusieron al Vaticano I y así hicieron decir a la historia lo contrario de lo que ella enseña.³¹⁸ El párrafo termina citando Lucas 22:32 para decir que «*esta Sede de San Pedro permanece siempre intacta de todo error*».

Y la Constitución concluye, como remate, con la definición de la infalibilidad:

«...creemos ser absolutamente necesario afirmar solemnemente la prerrogativa que el Unigénito Hijo de Dios se dignó juntar con el supremo deber pastoral.

"Así, pues, Nos, siguiendo la tradición recogida fielmente desde el principio de la fe cristiana, para gloria de Dios Salvador nuestro, para exaltación de la fe católica y salvación de los pueblos cristianos, con aprobación del sagrado Concilio, enseñamos y definimos ser dogma divinamente revelado; Que el Romano Pontífice, cuando habla ex cathedra -esto es, cuando cumpliendo su cargo de pastor y doctor de todos los cristianos, define por su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe y costumbres debe ser sostenida por la Iglesia Universal-, por la asistencia divina que le fue prometida en la persona del bienaventurado Pedro, goza de aquella infalibilidad de que el Redentor divino quiso que estuviera provista su Iglesia en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres; y, por tanto, que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia.

"(Canon). Y si alguno tuviere la osadía, lo que Dios no permita, de contradecir a esta nuestra definición, sea anatema".³¹⁹

Este texto separa al obispo de Roma del resto de los obispos y fieles para colocarlo por encima de toda la Iglesia, de manera que cualquier clase de cooperación de ésta queda excluida, para pasar a convertirse en sierva sumisa del papado.

Entre la teoría y la práctica media a veces un abismo. La Iglesia romana ofrece a su jefe, el papa, poderes infinitos. Pero el mayor o menor uso de los mismos está condicionado siempre a la personalidad de quien los detenta. Un pontífice de carácter dominante, e imbuido de su oficio, como Pío XII, gobernará a la Iglesia romana con mano férrea, acaparando poder tras poder y sirviéndose de los obispos como de sus auxiliares. En cambio; cuando las prerrogativas que el concilio Vaticano I ofrece a los papas, están vinculadas a un hombre de suyo sociable y amante del diálogo y la cooperación, estos poderes de jurisdicción y primado omnipotente no saldrán tanto a la superficie.

No obstante, el error está allí latente y lleno de posibilidades cuyas consecuencias pueden resultar inevitables en cualquier momento. El error está allí amparado en la Constitución *«Pastor Aeternus»* que lanza un anatema final en contra de cuantos se atrevan a poner en duda la infalibilidad del papa.

8. *Los «testimonios» aducidos.*

Una lectura de toda la Constitución Dogmática *«Pastor Aeternus»* nos revela de qué manera los testimonios de los autores antiguos han sido usados en su confección. La mayoría de ellos son citados de manera impropia y aún, en algunos casos, mezclados con interpolaciones inverosímiles.

El capítulo II, que trata de la perpetuidad del primado de Pedro en los Romanos Pontífices, intenta basar sus injustificadas pretensiones apelando a cuatro citas de la antigüedad cristiana:

1. *El testimonio de Felipe.*

Un alegato grandilocuente, hecho por uno de los legados del papa en el concilio de Efeso, el sacerdote Felipe, se cita como si fuera una decisión oficial de aquel concilio. Es como si apeláramos a las palabras de un testigo para hacer creer que citamos la decisión de un juez.

Comparemos las palabras de Felipe en Efeso, con el decreto conciliar. Subrayamos lo que omite, o interpreta a su modo el Vaticano I:

PALABRAS DE FELIPE, TAL COMO SE CITAN EN EL CAPITULO 2 DE LA CONSTITUCION «PASTOR AETERNUS»	DEL DISCURSO DE FELIPE, LEGADO DEL ROMANO PONTIFICE, EN LA SESION III DEL CONCILIO DE EFESO
«A nadie a la verdad es dudoso, antes bien, a todos los siglos es notorio que el santo y beatísimo Pedro, príncipe y cabeza de los Apóstoles, Columna de la fe y fundamento de la Iglesia Católica, recibió las llaves del reino de manos de Nuestro Señor Jesucristo, Salvador y Redentor del género humano; y, hasta el tiempo presente y siempre, sigue viviendo y <i>preside</i> y ejerce el juicio en sus sucesores» ³²⁰	«A nadie es dudoso, antes bien, por todos los siglos fue conocido que el santo y ínuy bienaventurado Pedro, príncipe y cabeza de los Apóstoles, columna de la fe v fundamento de la Iglesia Católica, recibió las llaves del reino de manos de nuestro Señor Jesucristo, salvador y redentor del género humano, y a él <i>le ha sido dada potestad de atar y desatar los pecados</i> ; y él, en sus sucesores, vive y juzga hasta el presente y siempre» ³²¹

Observemos que la definición vaticana añade la palabra «*preside*» al texto original. Es muy dudoso que Felipe se hubiera atrevido a pronunciarla, con el significado que le atribuye el Vaticano I, ante una asamblea de preladados orientales en el siglo V.

Aunque las palabras de Felipe resultarían, sin duda, arrogantes al concilio y dejaban traslucir las pretensiones romanas en su estado primitivo, no había sin embargo en ellas nada que fuera demasiado provocativo del escándalo. Las Iglesias de Oriente siempre han reconocido el primado de Pedro, pero como el de un primero entre iguales. Además, la potestad de atar y desatar no se la discutía nadie a Roma, porque también ellos, los patriarcas, se la arrogaban. Y lo que no hubiesen consentido se les arrebatara a ellos, tampoco lo iban a negar al patriarca de Occidente, como ellos llamaban al papa de Roma.

No hay nada en el texto del discurso de Felipe que tenga la más mínima relación con las nuevas doctrinas vaticanas, las cuales de hallarse en sus palabras no hubiesen sido toleradas por los preladados de Efeso.

Vemos, pues, que uno es el significado de las palabras en su verdadero contexto histórico y otro muy distinto el que quiere atribuírseles en el decreto Vaticano.

2. *El testimonio de Ireneo.*

En el mismo capítulo II de esta Constitución se cita también a Ireneo cuyo testimonio es asimismo presentado de manera incorrecta, mutilado y con un sentido del que carece en el original. Las palabras de Ireneo, incompletas, son completadas mediante una extraña interpolación sacada del concilio de Aquilea, la cual a su vez contiene más palabras espurias que genuinas, en la cita de San Ambrosio, de donde fueron tomadas. Dice así la referencia vaticana:

"Por esta causa, fue "siempre necesario que" a esta Romana Iglesia, "por su más poderosa principalidad, se uniera toda la Iglesia, es decir, cuantos fieles hay de dondequiera que sean", a fin de que en aquella Sede de la que dimana todos "los derechos de la veneranda comunión", unidos como miembros de su cabeza, se trabaran en una sola trabazón de cuerpo".³²²

Los dos primeros entrecomillados pertenecen a la cita de Ireneo, y el tercero a la referencia de Ambrosio al concilio de Aquilea.

Ireneo, obispo de Lyon, a finales del siglo II escribió una extensa obra en contra de los herejes gnósticos. Frente a las pretensiones de los herejes de poseer enseñanza apostólica secreta, o sea: una tradición aparte de la Escritura, Ireneo afirmó que la norma de la ortodoxia era «*la predicación de los apóstoles, la enseñanza autoritativa del Señor, los anuncios de los profetas, los dichos de los apóstoles y el ministerio de la Ley*»³²³ Este obispo de Lyon creía que la enseñanza apostólica había sido guardada fielmente hasta su tiempo por aquellas iglesias que poseían una sucesión regular de obispos que se remontara a su fundación y consagración apostólicas. Pero, observemos bien, enfatizaba la sucesión apostólica de la doctrina. Como que hubiera resultado muy extenso hacer la relación de las listas de obispos de todas las Iglesias, Ireneo ofrece tres relaciones: la de Roma que, en su opinión recibió la fe de Pedro y Pablo y «*es la Iglesia más grande, más antigua y mejor conocida de todos*»³²⁴ la de Esmirna en donde Policarpo fue nombrado por los apóstoles y la de Efeso fundada por Pablo y en la cual residió luego San Juan. Esta manera de argumentar no encaja con las teorías papales. Si Ireneo hubiese conocido alguna clase de prerrogativas únicas con las que estuviera adornada la sede romana se hubiese contentado con dar el testimonio de dicha sede. Más aun no hubiera podido poner en pie de igualdad a Roma junto con otras dos Iglesias. La única diferencia que encuentra Ireneo entre Roma y las demás Iglesias es una diferencia de volumen, antigüedad y celebridad, pero no hay ni la más remota alusión al primado de jurisdicción, ni mucho menos a la infalibilidad doctrinal del obispo romano.

Y es en esta obra, y en este pasaje, en contra de los gnósticos que aparece una frase que, más que ninguna otra cita de los Padres, ha sido manejada para reivindicar las pretensiones romanas. La frase ha sido conservada, no en su original griego en que fue escrita, sino en una traducción latina muy literal. Su versión española es:

"Porque a esta Iglesia, por causa de su más influyente importancia es necesario que cada Iglesia concorra, es decir; los fieles que están en todas partes; y (en esta Iglesia) se ha conservado siempre la tradición apostólica por (medio de los fieles) que son de todas parte".³²⁵

El significado natural y sencillo de estas palabras en el siglo II era obvio. Todas las Iglesias que habían sido fundadas por los apóstoles conservaban entonces una misma fe y esto de manera natural y universal. Tal unanimidad debía mover a los gnósticos a reconocer el error en que se encontraban, pues sus herejías no habían sido aceptadas por quienes seguían la tradición apostólica. Para probar este rechazo universal del gnosticismo, Ireneo apela al testimonio de las Iglesias más importantes y como que, si las citara a todas, se haría interminable y sobremanera pesado, empieza diciendo que se limitará a la Iglesia «*más grande, más antigua y mejor conocida*» (aunque después no parece estar satisfecho de este solo testimonio y avanza también los de las Iglesias de Esmirna y Efeso), la Iglesia de Roma. El testimonio de esta Iglesia era tanto más importante, cuanto que en la misma *se daban cita* (concurrían), de manera natural, por estar localizada en la capital del Imperio, fieles de todas las partes del mundo. Y lo maravilloso del caso era que estos fieles «*de todas partes*» mostraban una misma unidad de fe. Como dice el decreto Vaticano: "*Fue siempre necesario que "a esta Romana Iglesia" por su más poderosa principalidad, se uniera toda la Iglesia, es decir, cuantos fieles hay, dondequiera que sean*"³²⁶ pero no por razones de primacía, ni mucho menos de infalibilidad doctrinal, sino por su situación geográfica que la hacía camino y destino de muchos viandantes, y de entre éstos, muchos cristianos. «*Su más poderosa principalidad*» o «*su más influyente importancia*»³²⁷ no tiene nada que ver con ninguna supuesta infalibilidad magisterial de Roma. La versión vaticana que hace decir al texto que a Roma era necesario que «*se uniera toda la Iglesia*», se presta a equívocos, pues su sentido original más simple alude antes a la necesidad circunstancial de un encuentro³²⁸ que a la obligatoriedad de una citación autoritativa.

El decreto Vaticano afirma que sigue «*la tradición recogida fielmente desde el principio de la le cristiana*»³²⁹ Si el lector ha leído detenidamente las notas al pie de esta sección, en donde hacemos una exégesis de las palabras de Ireneo, se dará cuenta de la clase de «fidelidad» que los teólogos del Vaticano I guardaron a la verdad histórica. Se trató de hacer creer que lo blanco era negro. Ya que como resume magistralmente el Dr. W. L. Knox, el sentido del texto de Ireneo es el siguiente:

*"A Roma, como centro del Imperio, todas las Iglesias, es decir; los fieles de todas partes, deben concurrir y en ella, gracias a estos fieles que son de todas partes (los fieles de cada ciudad de la oikumene que coinciden en Roma) se conserva la tradición apostólica. El punto importante es que no sólo Roma preserva la tradición de Pedro y de Pablo, sino que esta tradición viene conservada también por la tradición de cada Iglesia del mundo, ya que cada Iglesia está representada allí "por los fieles de todas partes»."*³³⁰

El testimonio de Ireneo no apoya, pues, en absoluto las pretensiones papales. Todo lo contrario, bien examinado se convierte en un argumento en contra de las mismas. Por consiguiente, la prueba patristica que el decreto Vaticano intenta aportar, mediante el testimonio de Ireneo, carece de fundamento y más que confirmación del nuevo dogma representa, en realidad, su refutación.

Consideremos ahora la otra cita con la que el Capítulo II de la «Constitución Dogmática sobre la Iglesia», promulgada por el concilio, «completa» la referencia de Ireneo.

3. *El testimonio del concilio de Aquilea.*

El texto de esta cita, a renglón seguido de la referencia mutilada de Ireneo que acabamos de considerar, reza así como ya vimos más arriba:

*"...a fin de que en aquella Sede de la que dimanaban todos "los decretos de la veneranda comunión", unidos como miembros en su cabeza, se trabaran en una sola trabazón de su cuerpo".*³³¹

Las palabras entre comillas son tomadas de una referencia de San Ambrosio al concilio de Aquilea del año 381. ¿Es lícita esta alusión? El concilio de Aquilea rogó al emperador Graciano que depusiera al anti-papa Ursicino. Se temía que este ganara la confianza del emperador. Después de presentar numerosas acusaciones en contra del anti-papa, el concilio escribió a la máxima autoridad del Imperio rogándole *«que no consintiera que la Iglesia romana, en la cabeza de todo el mundo romano, y la sagrada fe de los apóstoles, fueran perturbadas, porque de allí se esparcían todos los derechos de la veneranda comunión»*. El concilio solicitaba que mediante la deposición de Ursicino, el emperador le *restaurase la seguridad perdida por los obispos, y por el pueblo romano, quien desde el informe dado por el prefecto de la ciudad se halla en suspenso»*.

El argumento es diáfano. La Iglesia de Roma, *situada en la cabeza del mundo romano*, - era centro natural de comunicaciones y, por tanto, de relación entre las Iglesias cristianas. Un episcopado dividido y presa de disputas y disensiones produciría confusión universal. Estas palabras no tienen nada que ver con la perpetuidad del pretendido primado de Pedro en los Romanos Pontífices.

Mucho más seria es la objeción que suscita la referencia a Gregorio I Magno en el Capítulo III de la Constitución vaticana que trata *«De la naturaleza y razón del primado del Romano Pontífice»*.

4. El testimonio de Gregorio Magno.

El texto Vaticano dice así:

*"La Iglesia romana, por disposición del Señor, posee el principado de potestad ordinaria sobre todas las otras y esta potestad de jurisdicción del Romano Pontífice, que es verdaderamente episcopal, es inmediata. A esta potestad están obligados por el deber de subordinación jerárquica y de verdadera obediencia los pastores y fieles de cualquier rito y dignidad... Ahora bien, tan lejos está esta potestad del Sumo Pontífice de dañar a aquella ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción episcopal por la que los obispos que, puestos por el Espíritu Santo (Hechos 20:28), sucedieron a los Apóstoles, apacientan y rigen, como verdaderos pastores, cada uno la grey que le fue designada; que más bien esa misma es afirmada, robustecida y vindicada por el pastor supremo y universal, según aquello de San Gregorio Magno: "Mi honor es el honor de la Iglesia universal. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos. Entonces soy yo verdaderamente honrado, cuando no se niega el honor que a cada uno es debido".*³³²

El concilio Vaticano I trata de apoyarse en esta cita de Gregorio Magno para afirmar que la

primacía universal del Papa no daña en nada a la potestad episcopal. Aún más, sostiene que esta última es afirmada, robustecida y vindicada por medio de aquélla. Más, el decreto vaticano se olvida de decirnos *cómo*; y aún los mismos teólogos católicos no ven clara la manera de poder conciliar ambas jurisdicciones.³³³

El texto vaticano parece implicar que Gregorio Magno creyó que la exaltación del papa como «*Pastor y doctor de todos los cristianos*»,³³⁴ o sea: como «*Pastor supremo y universal*», redundaba en honor de los demás obispos. Sin embargo, el verdadero significado de las palabras de Gregorio Magno quiere decir todo lo contrario.

Las palabras de Gregorio forman parte de una vigorosa protesta formulada en aquellos días en que el honor de los obispos ya estaba siendo disminuido como ocurre siempre que alguno de ellos, como era entonces el caso del patriarca de Constantinopla, asume para sí excesiva honra y honor. Y Gregorio afirma en su denuncia que rechaza incluso toda exagerada honra que se le confiera a él mismo. En realidad, las palabras de Gregorio son un rotundo mentís, innegable, a las pretensiones romanas de un obispado universal.

Los obispos de Constantinopla habían adoptado el título de *Obispo Ecuménico*, o universal. Repetidamente, Gregorio, obispo de Roma, denunció tal título de manera enérgica. He aquí lo que dice en su carta a Eulogio, obispo de Alejandría, de la cual el concilio Vaticano I sacó su referencia. Gregorio objeta a Eulogio el haberse dirigido a él «*con esa presuntuosa denominación, llamándome Papa universal. Os ruego que no me deis más este título, porque lo que se da a otro fuera de lo justo requiere que sea tomado de lo vuestro. Yo no deseo distinguirme por título, sino por virtudes. Además, no juzgo que sea un honor para mí lo que causa detrimento a la honra de mis hermanos. Mi honor es el de toda la Iglesia. Mi honor es el sólido vigor de mis hermanos. Entonces soy verdaderamente honrado, cuando no se niega el honor que a cada uno es debido. Porque si Vuestra Santidad me llama a mí Papa Universal, negáis que vos seáis también lo que admitís que yo soy; (obispo) universal. Déjense las palabras que alimentan la vanidad e hieren la caridad*».³³⁵

Gregorio escribió otras Cartas protestando en Contra de la concesión del título de «*Pastor Universal*», tanto a sí como a cualquier otro prelado.³³⁶ Resulta claro que denunció con todas sus fuerzas el uso de este título que el concilio Vaticano I confirió al Romano Pontífice. ¡Qué contradicción! ¡Y se cita precisamente a Gregorio para testigo de las prerrogativas del papa como «*Pastor Universal*»!

F. J. Paul escribe: «Si Gregorio hubiese tenido delante los decretos vaticanos en lo tocante al Papado, sus críticas no hubieran sido nunca tan pertinentes como para la situación creada en 1870»³³⁷ Cinco siglos después, otro sucesor de Gregorio Magno, Gregorio VII, enseña en su «*Dictatus*» que «*sólo al Romano Pontífice hay que darle el título de Universal*».³³⁸ ¿Por qué no citaban a Gregorio VII, en lugar de Gregorio Magno, los decretos vaticanos? El proceder de los ultramontanos parece una burla: consiguen que uno de sus más temibles oponentes, en el testimonio patristico, diga lo contrario de lo que realmente dijo.

¿Cómo podemos aceptar un dogma que se apoya en tamaños equívocos?

«No podemos creer –dijo el profesor Schulte-, que el verdadero falsificador de estos textos promulgados por Pío IX, en solemne concilio, sea el Espíritu Santo»³³⁹ No, nosotros tampoco lo podemos creer.

Lo que resulta todavía más grave, no son estas citas tan mal llevadas. Lo peor de esta Constitución, lo que es verdaderamente lamentable, es el manejo que se hace de los textos bíblicos que pretende tener en su apoyo.

5. El testimonio patristico sobre los textos bíblicos aducidos.

El primer capítulo de la «Constitución Dogmática» que versa sobre la «Institución del primado en San Pedro», apela a Mateo 16:16 y ss., ya Juan 21:15. En el segundo capítulo, acerca de la «Perpetuidad de Pedro en los Romanos Pontífices», no aparece ningún texto bíblico; en su defecto, se dan las citas patristicas que hemos comentado:³⁴⁰ Felipe en Efeso, Ireneo y el concilio de Aquilea. El capítulo III, que se atreve a citar a Gregorio Magno de manera tan sorprendente,³⁴¹ al considerar la naturaleza y razón del primado no alude más que a cinco palabras de Hechos 20:28 para atestiguar que los obispos fueron puestos en la Iglesia por el Espíritu Santo. Pero no aporta tampoco ningún texto para fundamentar la doctrina específica que se defiende en este capítulo. El capítulo IV, «Del magisterio infalible del Romano Pontífice» cita Mateo 16:16-y 55. y Lucas 22:32. El párrafo último, que contiene la definición de la infalibilidad, no tiene ni un solo versículo bíblico.

¿Qué diremos del texto, tan repetidamente aducido, de Mateo 16:16 y ss.? Sencillamente, que Roma ve en él no lo que hay en el mismo, sino lo que a ella le gustaría que hubiera. De ahí que, llevada de sus prejuicios, saque del mismo una gran cantidad de cosas inauditas. En efecto, el decreto vaticano parece haber hecho demasiados descubrimientos en este pasaje del Evangelio de Mateo: del mismo ha deducido que Pedro tiene sucesores en su función apostólica, que a él y a sus pretendidos sucesores les fue dada autoridad sobre toda la Iglesia, autoridad doctrinal, disciplinar y de gobierno, y deducen, además, por si fuera poco, que es infalible en sus descubiertos sucesores. Desde luego, no creemos que haya texto en la Biblia que haya dado más de sí en manos de los teólogos. Es comprensible, no teniendo donde agarrarse para justificar sus pretensiones, los romanistas se aferran a los pocos, poquísimos textos, que les parecen plausibles, y de ellos han de deducirlo todo. Ardua tarea!

El arzobispo de Kenrick, en su discurso preparado para el aula conciliar, hizo este resumen: «Se sigue de esto, que ningún argumento, o en todo caso, muy débil, puede sacarse como prueba de la primacía de Pedro de las palabras: «*Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia*». Si tuviéramos que seguir a la mayoría de los Padres de la Iglesia sobre esta cuestión, entonces nos veríamos obligados a entender que la «Roca» sobre la que está fundada la Iglesia es la fe profesada por Pedro y no Pedro confesor de la fe».³⁴²

Este arzobispo, como muchos otros prelados, no olvidaba que el concilio de Trento decretó solemnemente que la Sagrada Escritura debía ser interpretada según el unánime consentimiento de los Padres.³⁴³ Si el concilio Vaticano I hubiese sido consecuente con el tridentino, no hubiera podido promulgar lo que promulgó basado en Mateo 16:16. Pues, como demuestra Döllinger: «*De todos los Padres que escribieron comentarios sobre Mateo 16 y Juan 21, no hay ni uno solo*

*que aplique estos textos a los obispos romanos como sucesores de Pedro».*³⁴⁴

Existen extraordinarias diferencias de interpretación entre los Padres acerca de los textos aducidos por el Vaticano I. La mayoría no creen ni siquiera que la «Roca» sea la persona de Pedro. Esto por sí sólo destruye todas las pretensiones papales. Más, aún entre aquellos que creen que la «Roca» es Pedro no existe reconocimiento de que tal cosa le convierta en gula infalible de sus hermanos, y mucho menos que diera al obispo romano autoridad suprema sobre la Iglesia.

La libertad con que los Padres hacen la exégesis de este pasaje y las diferentes opiniones que se permiten, muestra, sin lugar a dudas, que no eran conscientes de la importancia suprema que hoy le dan 105 católico-romanos. Y se da también el caso de que algunos ofrecieron varias interpretaciones a lo largo de su vida. Sus comentarios, pues, «convencerán a todo lector imparcial de lo que es más significativo, es decir: que no creían que la interpretación de estas palabras fuese una cuestión tan grave, ni que la misma afectara las bases de la autoridad de la Iglesia. Para los Padres no era ni siquiera una cuestión de gran importancia».³⁴⁵

Maldonado, el eminente erudito jesuita del siglo XVI, escribe: «Hay entre los antiguos autores algunos que interpretan *«sobre esta Roca»*, como aludiendo a *«esta fe»*, o *«a esta confesión de fe en la cual me has llamado Hijo del Dios vivo»*; entre estos autores cita a Hilario, Gregorio de Nisa, Crisóstomo y Cirilo de Alejandría. San Agustín, apartándose todavía más del verdadero significado, interpreta *«sobre esta Roca»* en el sentido de *«sobre mí mismo, Cristo, porque Cristo es la Roca»*. Para Orígenes es *«sobre esta roca (de la fe), es decir: sobre todos los hombres que tienen la misma fe»*.³⁴⁶

El católico Launoy compuso una lista con las opiniones de los Padres sobre el particular. Encontró que hay 17 Padres en favor de la interpretación de que Pedro es la «Roca». 44 Padres creen es la fe que Pedro confesó. Otros 16 piensan que es Cristo mismo. Y 8 creen que se trata del conjunto de los apóstoles. Como se ve, no existe unanimidad entre ellos. Si tuviésemos que seguir a la mayoría de Padres tendríamos que adoptar la interpretación que ve en la «Roca» la fe profesada por Pedro. Citamos a continuación algunos de estos Padres:

Orígenes sostuvo que la roca es todo discípulo fiel de Cristo: *«Mas si creéis que toda la Iglesia fue edificada por Dios sobre Pedro únicamente, ¿qué me diréis de Juan, el hijo del trueno, o de los demás apóstoles? ¿O nos aventuraremos a decir que las puertas del infierno no prevalecerán en contra de Pedro, pero prevalecerán en contra de los demás apóstoles y de aquellos que son perfectos? Las palabras en cuestión... ¿no se dicen acaso de todos y cada uno de ellos?»*.³⁴⁷

Cipriano escribió: *«Nadie entre nosotros se proclama a sí mismo obispo de obispos, ni obliga a sus colegas por tiranía o terror a una, obediencia forzada, considerando que todo obispo por su libertad y poder tiene el derecho de pensar como quiera y no puede juzgarlo otro, lo mismo que él no puede juzgar a otros»*.³⁴⁸ Cipriano está convencido de que los obispos sólo deben rendir cuentas a Dios. *« En su controversia con el papa Esteban -nos dice el católico Quasten-, sobre la validez del bautismo de los herejes, expone, como presidente del concilio africano de septiembre del 256 su opinión con estas palabras»* que acabamos de citar. Y comentando expresamente Mateo 16:16, escribe: *«Lo mismo eran los demás apóstoles que Pedro, adornados*

*con la misma participación de honor y potestad».*³⁴⁹

Jerónimo: *«Pero vosotros decís que la Iglesia está fundada sobre Pedro, aunque lo mismo se dice en otro lugar de todos los apóstoles, y todos reciben el Reino de los cielos, y la solidez de la Iglesia está establecida igualmente sobre todos».*³⁵⁰ Jerónimo cree, como Cipriano, que Pedro es como el símbolo de la unidad episcopal y como éste *«rehúsa al obispo de Roma toda autoridad o poder superior para mantener mediante leyes la solidaridad de la cual es el centro»*; Y ello se debe *«sin duda, porque considera este primado como un primado de honor, y al obispo de Roma, como «primus inter pares»* (primero entre iguales, de acuerdo con el concepto de la Iglesia Católica antigua), según Quasten.³⁵¹

Crisóstomo explica las palabras de Mateo 16 así: *«Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia», es decir, sobre la fe de tu confesión».*³⁵² Describe la visita de Pablo a Pedro *“no como si aquél necesitase algo de éste ó de su palabra sino como su igual en honor».*³⁵³

Cirilo de Alejandría afirmó: *«... la roca, una alusión a su nombre (el de Pedro), como la incommovible y firme fe del discípulo sobre la cual la Iglesia de Cristo se funda y establece».*³⁵⁴

Hilario escribió: *«Sobre esta roca de la confesión se edifica la Iglesia... Esta fe es el fundamento de la Iglesia (Haec fides Ecclesiae fundamentum est)».*³⁵⁵

Ambrosio sostenía que *«la fe es el fundamento de la Iglesia, porque no de la persona humana de San Pedro, sino de la fe, se dijo que las puertas del infierno no prevalecerían en contra de ella».*³⁵⁶

El Papa Gregorio I, exhortaba: *«Estableced vuestra fe sobre la roca de la Iglesia, a saber; sobre la confesión del bienaventurado Pedro, príncipe de los Apóstoles».*³⁵⁷

Otro texto citado por el decreto vaticano, en su capítulo IV,³⁵⁸ es el de Lucas 22:32. Sobre el, escribió San Juan Crisóstomo lo que sigue: *«Esto lo dijo el Señor para conmovérle a él particularmente y darle a entender que su caída era más grave que la de los demás y que necesitaba mayor auxilio. Dos faltas, en efecto, cometía entonces Pedro; Contradecir al Señor y preferirse a los demás. Y aun podemos añadir una tercera; que todo se lo atribuía a sí mismo. Para curarle, pues, de todo eso, el Señor permitió la caída, y por eso también, dejando de momento a los otros se dirige a Pedro particularmente; Simón... Mas si Satanás los reclamó a todos, ¿por qué no dice el Señor que rogó por todos? La razón, evidentemente, es la que antes he dicho, a saber, que quería mover señaladamente a Pedro, y para mostrarle que su caída era más grave que la de los demás, a él particularmente dirige su palabra... A la verdad, quien había fundado su Iglesia sobre la confesión de Pedro...».*³⁵⁹

Ni Crisóstomo, ni ninguno de los Padres de la Iglesia antigua, percibieron en el texto de Lucas 22:32, la menor huella de ningún magisterio infalible de Pedro ni del Romano Pontífice. La imposibilidad de hallar evidencias patristicas en favor de la interpretación romanista de este pasaje, se echa de ver en el hecho de que, como señala Denny,³⁶⁰ de las veinte citas que dio Melchor Cano, dieciocho fueron tomados de las Falsas Decretales. Las otras dos, de Atanasio, son igualmente espurias.

La primera vez que se apeló a Lucas 22:32 para justificar la inerrancia de la Sede Romana, fue en el año 585 por parte del papa Pelagio y luego en 680. Tal interpretación la dio el que a la sazón era obispo de Roma, el papa Agato, en una carta dirigida al emperador con motivo de la celebración del VI concilio ecuménico. Pero es significativo que fuese este mismo concilio el que condenase, sin contemplaciones, a su predecesor el papa Honorio, por haber ratificado la herejía y cuyas cartas «*destructoras de almas*» se mandó quemar.^{360b}

El tercer texto que aducen los decretos vaticanos es Juan 21:15-17. El testimonio de los Padres es aquí tan contrario a la interpretación papal como en los otros dos casos. No parece que ningún Padre de los seis primeros siglos lo entendiera en el sentido papal. Al parecer, el primero en interpretarlo así fue Pelagio II, obispo de Roma (575-590). San Agustín escribió: «*Lo que se dijo a Pedro, no a Pedro solamente, sino todos los demás Apóstoles escucharon también y guardaron y, más que ningún otro, el compañero de su muerte y de su día, el apóstol Pablo. Ellos lo oyeron y lo transmitieron a nosotros; nosotros os apacentamos, estamos junto a vosotros*».³⁶¹ «*Cuando se le dice a él, se les dice a los demás también: « ¿Me amas? Apacienta mis ovejas*»».³⁶²

San Gregorio Nacianceno y Cirilo de Alejandría no ven en este pasaje más que la triple rehabilitación que corresponde a la triple negativa de Pedro.³⁶³

Mas, como dice W. Shaw Kerr,³⁶⁴ es costumbre de los apologistas católico-romanos el exagerar indebidamente algunos encomios que los Padres hacen de la figura del apóstol Pedro. Pero, conviene recordar aquí que elogios parecidos, y títulos igualmente pomposos, también fueron dados a otros apóstoles y prelados. Por ejemplo, Cirilo, en una carta a Nestorio escribió que Pedro y Jaime «*eran de igual rango como apóstoles*».³⁶⁵ San Crisóstomo llama a Pablo: «*el maestro del mundo... el que plantó la Iglesia... Y si por consiguiente recibe una corona mayor que los demás apóstoles y es más grande que ellos, es manifiesto que gozará el honor más alto y la preeminencia*».³⁶⁶ «*Allí donde estaba Pablo, allí estaba Cristo... Es la luz de la Iglesia, el fundamento de la fe, la columna y el apoyo de la verdad*»,³⁶⁷ «*El apóstol del mundo*»,³⁶⁸ «*tuvo el cuidado no de una sola casa (espiritual), sino de ciudades, pueblos y naciones, y de toda la tierra*».³⁶⁹ Del apóstol Juan, dice Crisóstomo: «*es la columna de las Iglesias en todo el mundo, y tiene las llaves del reino de los cielos*»,³⁷⁰ junto a Pedro recibe «*el cuidado del mundo*».³⁷¹ Cirilo de Jerusalén llama a Pedro y Pablo: «*los presidentes de las Iglesias*».³⁷² Hesychius, presbítero de Jerusalén, llama a Santiago, «*el principal caudillo de la nueva Jerusalén, el primero de los sacerdotes, el príncipe de los apóstoles, el jefe de los jefes. . .*».³⁷³ El papa Gregorio I dijo de San Pablo que «*obtuvo el principado de toda la Iglesia*».³⁷⁴ Según San Agustín, «*cuando se habla del Apóstol, sí no se precisa qué apóstol es, todos entienden que se refiere a Pablo*».³⁷⁵

Barrow advierte: por lo tanto, que «*no debemos sentirnos ligados a cada florilegio hiperbólico que encontremos en los Padres*».³⁷⁶

El resumen de todo lo considerado hasta aquí es que el dogma del primado de jurisdicción universal e infalibilidad doctrinal del papa, no tiene fundamento bíblico ni patrístico. A pesar de todo, el Concilio Vaticano I definió, o mejor dicho: definió el papa a través del concilio,³⁷⁷ que cada vez que habla *ex cathedra* no puede errar en cuestiones de fe y costumbres.

CONSECUENCIAS DEL CONCILIO VATICANO I

1. El problema «*Ex cathedra*».

¿Qué se debe entender por enseñanza «*ex cathedra*»?

Este término no se halla en la Biblia, ni en los Padres de la Iglesia, ni era conocido en la antigüedad cristiana. Es una invención de los infalibilistas, tan tardía como su propia eclesiología.

Para algunas personas, la pretensión católica-romana de tener un guía infalible en cuestiones de fe, ejerce gran atracción. «Dios ha dado al papa el don de la infalibilidad, de manera que todos nosotros podamos estar seguros y tener la certeza de la verdad que la Iglesia enseña».³⁷⁸ «Al magisterio eclesiástico le viene toda su autoridad de la asistencia del Espíritu Santo; sujetarse por tanto, al magisterio es sujetarse al mismo Espíritu de Dios».³⁷⁹

Aparentemente, ¡qué sencillo y fácil es todo!

Sin embargo, en el mismo instante en que, seriamente, nos preguntamos cuándo se produce en la Iglesia esta enseñanza supuestamente infalible, empiezan inmediatamente las dificultades. Por la sencilla razón de que ni siquiera los más prestigiosos teólogos católico-romanos se han podido poner todavía de acuerdo sobre esta cuestión. Todos concuerdan al afirmar que es cuando el papa habla «*ex cathedra*». Mas, ¿cómo podemos saber nosotros si el papa habla de esta manera?

Los decretos vaticanos tenían que haber sido más explícitos. Deducimos de los mismos,³⁸⁰ que el papa habla «*ex cathedra*», 1.º cuando lo hace como Pastor y Doctor de toda la Iglesia; 2.º cuando define una doctrina, enseñando a toda la Iglesia; 3.º cuando es una enseñanza que atañe a la fe o la moral; y 4.º cuando su definición es irrevocable, es decir: constituye una sentencia última que obliga a toda la Iglesia.

No es nada fácil, para el creyente sencillo, determinar cuándo se dan estos requisitos en una promulgación pontificia. Pues, empieza siendo ya un problema para los mismos teólogos. Por ejemplo, el cardenal Manning que tomó parte de manera tan activa en el concilio Vaticano I, nos dice que «allí donde el decreto enseña que el papa «*define por su suprema autoridad apostólica*», hemos de entender por «definición» el juicio, o sentencia, con la cual una verdad tradicional de fe o moral es formulada con autoridad». Y explica que hemos de tomar la palabra en su sentido más amplio y natural, o sea: «(como autoritativa palabra final, que zanja lo que ha sido objeto de dudas y debates... *Definire es finem imponere, o finaliter judicare*. Equivale, pues, a *determinare* o *finaliter determinare*. Equivale por consiguiente, a una decisión final mediante la cual cualquier cuestión sobre la fe o moral adquiere una forma doctrinal».³⁸¹ Vincent McNabb, O.P., también defiende la misma posición y añade: «No es necesario que el concilio ecuménico o los papas usen la frase formal «definimos». Es suficiente si sus palabras dejan claro que ya no hay más lugar para discutir».³⁸²

El obispo Gasser, portavoz oficial de la comisión «*De fide*» en el concilio Vaticano, explicó que la palabra «*definit*» significaba que el papa «directa y definitivamente pronuncia su juicio sobre

una doctrina tocante a la fe o las costumbres, de manera que todos los fieles puedan estar seguros del pensamiento de la Sede Apostólica, y de la mente del Romano Pontífice; de modo tal que sepa con seguridad que ésta o aquélla doctrina según el Romano Pontífice es herética, casi herética, cierta o errónea. Este es el significado del verbo *de finita*.

El cardenal Hergenrother autor del libro *«Anti-Janus»* escrito en contra de la célebre obra *«El Papa y el Concilio»*, de Döllinger (pero cuya refutación no consigue hacer), participaba de la misma opinión que Manning, McNabb y Gasser. Después de escuchar estas opiniones, puede parecer que, siendo su interpretación la más obvia y sencilla del decreto vaticano, ya no hay más lugar a dudas en cuanto a discernir qué es una enseñanza *«ex cathedra»*. Pero, como decíamos antes, el problema no es de tan fácil solución. Otros teólogos que también participaron en el concilio Vaticano I, rechazan las explicaciones de Manning e insisten que la palabra definir conviene interpretarla en su sentido estrecho, limitado y estricto. Butler, por ejemplo, estudia la explicación que el obispo Ullathorne dio del decreto ante su diócesis y al compararla con la de Manning observa cuán grande es el contraste existente entre ambas.³⁸³

Fessler, secretario general del Concilio, está considerado como aquél que dio la interpretación más autorizada del decreto infalibilista.³⁸⁴ Su obra *«Verdadera y falsa Infalibilidad de los papas»* conoció muchas ediciones y fue traducida a muchos idiomas. Pío IX le dio las gracias por este libro al que dio su aprobación «por haber explicado el verdadero sentido del dogma de la infalibilidad papal». La posición de Fessler es que la definición debe ser interpretada y aplicada estrictamente sobre principios teológicos y legales: Asegura que solamente lo que los papas han «definido» (*definit*), precisándolo, puede considerarse como afirmaciones *«ex cathedra»*. Butler subraya lo distinta que es esta interpretación de la dada por Manning; para Fessler la enseñanza *«ex cathedra»* exige que explícitamente conste el deseo de definición.³⁸⁵

Butler, abad de Downside, es además, un historiador. Su *«History of the Vatican Council»*, es la mejor obra en inglés sobre este concilio desde el punto de vista romanista. De la misma se infiere claramente que su autor aboga por la técnica interpretativa de Ullathorne y Fessler que «minimiza» el alcance de la expresión «definir».³⁸⁶

Butler cita también, con aplauso, a E. Dublanchy, autor de un artículo sobre la infalibilidad en el *«Dictionnaire de Theologie Catholique»*, en el que se niega a considerar infalible el decreto de León XIII en contra del «Americanismo» porque no parece contener nada de lo que constituye la naturaleza de una definición formal.³⁸⁷

El decreto sobre las Ordenes de los Anglicanos concluye con unas palabras que parecen bastante explícitas: *«Motu Proprio, certa scientia»* (Por propia iniciativa y a ciencia cierta), pronunciamos y declaramos que las ordenaciones hechas en rito anglicano han sido y son absolutamente inválidas y total-mente nulas...³⁸⁸ Esta redacción basta para Manning para discernir una enseñanza *«ex cathedra»*, pero no es suficiente para Dublanchy, ni para Butler. ¿A quién de los tres seguirá el feligrés sencillo?

El decreto *Lamentabili* fue confirmado por el papa y se amenazó con la excomunión a quienes siguieran los errores que en el mismo se condenan. Butler escribe sobre el particular: «Algunos teólogos sostienen que esta condenación elevó el *Lamentabili* a la posición de una condena «ex

cathedra» Mas, otros teólogos igualmente eminentes sostuvieron que dicha condenación no confería al decreto lo que le faltaba para ser una estricta y formal declaración papal». ³⁸⁹ De manera parecida, el importante documento pontificio *Pascendi* en contra del modernismo no tiene para Butler carácter infalible y en su postura no está sólo porque hay un buen número de teólogos de la misma opinión. Y ello, ¡a pesar de que este asunto papal contiene el término mágico «*definimos*»! A lo sumo, Butler y sus partidarios ven en el mismo «el más alto acto del magisterio pontificio después de la definición «*ex cathedra*». ³⁹⁰ A pesar de que, en la encíclica *Pascendi*, el papa, al final de una larga lista de errores modernistas declara: «Contemplando ahora como en una sola mirada el sistema entero, nadie se admirará si lo definimos como un conjunto de todas las herejías». ³⁹¹ Para un católico-romano, seguro como está de que el papa no puede errar, es difícil admitir el consejo de estos altos teólogos de su Iglesia que le aconsejan no admita como «*ex cathedra*» la condenación de lo que el Romano Pontífice asegura ser «un conjunto de todas las herejías». ¿Seguirá aquí el creyente sencillo su propia conciencia? ¿Y los «doctores que tiene la Iglesia»? ¿A cuáles seguirá? ¿A la escuela de Manning o a la de Butler?

¿En qué ha parado, pues, aquella «certeza de la verdad» que dice poseer el católico en su Papado infalible?

La respuesta que dio el Servicio Católico de Información del periódico «*The Universe*», de Inglaterra (2 de febrero de 1945), ilustra la confusión, y no la claridad, que la infalibilidad pontificia ha traído al Catolicismo romanista. El papa Eugenio IV, en su famosa instrucción a los armenios les dio algunas enseñanzas dudosas sobre puntos importantes de doctrina. El papa Juan XXII se inclinó por ciertas ideas acerca de la «visión beatífica» que luego fueron condenadas por la teología católica. Su sucesor Benedicto XII fue quien refutó esas ideas erróneas. He aquí la respuesta que el citado diario inglés, católico, dio a estas cuestiones: 1.º Las opiniones difieren en cuanto al carácter del decreto del papa Eugenio IV a los armenios. Los más antiguos escolásticos lo consideraban un documento infalible, pero muchos teólogos más modernos, como Gasparri y Van Rossum, lo consideraban como una mera instrucción práctica y no una definición infalible. 2.º En cuanto a la Bula *Benedictus Deus*, promulgada por Benedicto XII, en 1336, parece evidente que la intención del papa fue zanjar definitivamente la cuestión sobre si las almas de los justos gozan de la visión beatífica inmediatamente después de su muerte; de aquí que sea considerado por la mayoría como una enseñanza infalible. Además, fue dirigido «a toda la Iglesia universal», mientras que el otro decreto de Eugenio IV solo lo fue «a una región particular».

A la vista de estas «respuestas» autorizadas, el católico sencillo y corriente no tiene manera de saber «con certeza» cuando un decreto del papa tiene autoridad infalible o no. León XIII condenó, como hemos considerado ya, la ordenación que se lleva a cabo en el ritual anglicano mediante su carta *Apostolicae curae*, el 13 de septiembre de 1896. ³⁹² La intención del pontífice consta claramente: se trata de pasar un juicio final sobre la cuestión para dejarla definitivamente explícita, «*absolute judicaria* según dice el original. Con todo, el eminente jesuita Sydney F. Smith, no está muy seguro de la infalibilidad de esta carta. Su conclusión es que «pertenece a una clase de enseñanzas «*ex cathedra*» para las cuales se pide la infalibilidad no sobre la base de los términos de la definición vaticana, sino sobre la de la práctica constante de la Santa Sede, el consentimiento de la enseñanza teológica así como de las deducciones de los principios de la *fe*». ³⁹³

No sólo el *modus operandi* de la infalibilidad es algo oscuro, sino su misma extensión y límites.

El cardenal Manning instruye a sus fieles que bajo el término «definición» han de incluirse todos los juicios dogmáticos, es decir: «todos los juicios sobre cuestiones de dogma, como por ejemplo: la inspiración y autenticidad de los Libros Sagrados, la ortodoxia o heterodoxia de los libros humanos... Todas las censuras por herejía o casi herejía... todos los actos judiciales o legislativos en tanto vayan ligados a su autoridad doctrinal; como por ejemplo, los juicios, sentencias y decisiones, que contienen los motivos de tales actos como derivados de la fe y la moral. Bajo esta voluntad deben entenderse las leyes de disciplina, canonización de santos, aprobación de órdenes religiosas, devociones, etc.».³⁹⁴ Este punto de vista sobre la infalibilidad es el que está de acuerdo con los argumentos que la apologética romanista usa para demostrar la ventaja de tener un guía infalible. Pero, como estamos viendo, se da el caso de que un buen número de teólogos católico-romanos niegan enfáticamente esta interpretación. El mismo portavoz oficial del decreto en el concilio, el que lo presentó a la asamblea, obispo Gasser, no está de acuerdo con el punto de vista popular. Se hizo las siguientes preguntas: los «hechos dogmáticos» (verdades requeridas para guardar intacto el depósito de la revelación) ¿han de incluirse en el ámbito de la infalibilidad? ¿Son infalibles las definiciones papales que definen las verdades que pertenecen a la salvaguardia del depósito de la fe? Respuesta: «Parece justo a los Padres de esta Diputación *«de Fide»*, según acuerdo unánime, que esta cuestión no sea definida ahora, sino que sea dejada en el estado en que se encuentra».³⁹⁵

El obispo Fessler contradice al cardenal Manning: «Una definición dogmática *«ex cathedra»* no será hecha en cuestiones accesorias como la condena de un libro». «El papa tiene el don de la infalibilidad solamente como supremo pastor de verdades necesarias para la salvación y reveladas por Dios; no como supremo legislador en materias de disciplina, tampoco como supremo, juez en cuestiones eclesiásticas, ni en lo que atañe a cualquier otra cosa sobre la cual su alto poder de gobierno pueda todavía ser extendido en la Iglesia».³⁹⁶

R. Aubert, de Lovaina, autor católico, al que venimos citando muy a menudo en este capítulo sostiene que «la fórmula: *«las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia»*,³⁹⁷ no es de las más acertadas... Introducida para descartar la tesis galicana según la cual, para valñorizar las definiciones pontificias se requiere un acto concomitante o subsiguiente del episcopado, parece aislar al papa de la Iglesia. Parécenos que no hay lugar a excluir a priori que un nuevo concilio pueda, evidentemente no abrogaría, sino quizá volver sobre ella comentándola y hasta precisándola... Bastaría quizás volver a algunas afirmaciones de Mons. Gasser, hechas en nombre de la Diputación de la Fe... por ejemplo, que «para saber lo que hay que definir y para definir lo mejor posible, el Papa necesita el concurso de toda la Iglesia»... Todo lo más se puede preguntar si no hubiera sido deseable, en esta misma perspectiva, añadir que el carisma de infalibilidad reside de manera endémica y permanente en la Iglesia, mientras que el papa no goza de él sino de una manera transitoria y excepcional...»³⁹⁸ Aparte de que resulta sorprendente el que un autor católico que cree que el Espíritu Santo guía las decisiones infalibles de los concilios y los papas, diga que la fórmula del decreto Vaticano no es de las más acertadas (nuestra sorpresa se traduce en un interrogante: ¿deducimos entonces que el Espíritu Santo no estaba muy acertado aquel 18 de julio de 1870), vemos cómo sus opiniones, que acabamos de exponer, contrastan con las de otros

teólogos.

Aubert ha de admitir que el Vaticano I excluye el *consensus Ecclesiae*, pero se empeña en que, «el papa nunca puede prescindir del *sensus Ecclesiae*;³⁹⁹ además, parece creer que la infalibilidad es un carisma que se da en el papa únicamente de manera esporádica, «transitoria y excepcional». Por el contrario, «algunos autores defienden un magisterio ordinario infalible del papa, además del magisterio extraordinario *«ex cathedra»*. La razón principal en que se fundan es la analogía con el doble magisterio infalible del colegio episcopal, uno ordinario, el de todos los obispos dispersos por el mundo cuando enseñan unánimemente una misma verdad; y otro extraordinario, en el concilio ecuménico».⁴⁰⁰

Si constatamos, pues, que entre los mismos obispos que formularon el nuevo dogma de la infalibilidad hay discrepancias en cuanto a su interpretación y que, asimismo, entre los teólogos modernos la unanimidad tampoco existe en cuanto a lo que debe entenderse por⁴⁰¹ un decreto infalible *«ex cathedra»*, ¿como podrán estar seguros los fieles que nada saben de teología y a quienes se ha enseñado a confiar en la doctrina de que el papa es infalible?

Con toda naturalidad, se sigue que reina la más completa confusión en lo que concierne a saber distinguir qué documentos han de ser recibidos como genuinamente infalibles. ¿Dónde y cuándo puede ser oída la voz infalible del Papado? ¿De qué sirve un papa infalible si no podemos saber cuando está enseñando infaliblemente? Para Manning, Ward y otros existía una gran cantidad de documentos que consideraban infalibles. Por otra parte, el cardenal Newman escribió: «Las definiciones obligatorias de nuestra fe son muy raras; es un hecho confesado por nuestros teólogos más sobrios. El padre O'Reilly, por ejemplo, en Dublín, uno de los mejores eruditos, dice: «La infalibilidad papal muy raramente se pone en acción».⁴⁰²

El obispo Ullathorne dice: «Las ocasiones para tal ejercicio de autoridad son pocas y ocurren muy de tarde en tarde». El obispo Fessler escribe: «El Dr. Schulte encuentra un gran número de definiciones *«ex cathedra»*. Yo, de acuerdo con la facultad teológica, encuentro solamente unas pocas».⁴⁰³

Pero, incluso el especificar cuáles son exactamente estas pocas definiciones infalibles resulta una labor demasiado difícil para la Iglesia Romana. Y, sin embargo, ¿no sería acaso muy fácil para el supremo Doctor de todos los cristianos, el infalible Pontífice Romano, quitar las dudas de sus teólogos y precisar esta cuestión tan tremendamente importante?.⁴⁰⁴

La apologética católica romana pone mucho énfasis en la necesidad de que exista un papa infalible en la Iglesia para saber lo que hay que creer. En el siglo pasado, en la época del concilio, se hizo mucho hincapié en la misma «necesidad». El mismo Pío IX declaró que convocaba el concilio «para hallar una extraordinaria solución a los males extraordinarios que afectaban al mundo cristiano». Desde 1870, la Cristiandad se ha visto confrontada con muchos problemas y peligros de extrema magnitud. ¿Qué declaraciones infalibles y, por lo tanto, claras y, sin equívocos, han sido promulgadas para atajarlos? A ciencia cierta, el mundo sólo conoce una definición infalible del Papa: la Asunción corporal de María a los cielos, la cual, por otra parte, no tiene nada que ver con esos problemas ni con las cuestiones más candentes de la teología y la pastoral contemporáneas. Todo lo contrario, esta definición *«ex cathedra»* enrarece

ambos campos y es un serio tropezadero para ambas disciplinas.

Pero, aparte de estas definiciones que fueron acompañadas de fausto y grandes ceremonias (como la de la proclamación de la Inmaculada por Pío IX), no hay nada más difícil que el identificar las demás promulgaciones «*ex cathedra*». Fessler, a quien R. Aubert considera como el comentarista oficial de la constitución conciliar,⁴⁰⁵ por haber recibido la aprobación del papa, asegura que es casi imposible el saber cuando un papa habla infaliblemente: «Buscaremos en vano si queremos encontrar en la historia, o la teología, la base para reconocer las promulgaciones «*ex cathedra*», unas veces deduciendo de las palabras usadas, otras de las circunstancias, y a veces, de las mismas definiciones como si cada una de estas señales fuese suficiente para establecer el hecho». Solamente un equipo de expertos puede saber en donde se halla el misterioso «*ex cathedra*». Ni siquiera los obispos o sacerdotes parecen tener suficiente ciencia para tal investigación.⁴⁰⁶

De acuerdo con las advertencias de Fessler, ninguna persona corriente y sencilla puede presumir de saber discernir la enseñanza «*ex cathedra*». El cardenal Newman advierte a sus fieles de cuán incapacitados se hallan para poder saber cuándo la voz infalible se deja oír: «Nadie sino la *Schola Theologorum* es competente para determinar la fuerza de los dichos papales o sinodales y la exacta interpretación de los mismos es una tarea que requiere mucho tiempo».⁴⁰⁷

¿Quiénes son los teólogos competentes? El cardenal Newman no da más explicaciones. Dice que la teología es una ciencia muy especial con un vocabulario y unos métodos especiales. Los sacerdotes conocen algunas, muy pocas, de sus reglas, pero los seglares ni siquiera tienen este conocimiento general. Enfatiza la necesidad de una educación científica especial para comprender el valor de las proposiciones. Y solamente es posible interpretar bien a la luz «de ciertas reglas que se originan de lo que se llama el «*stylus curiae*»».⁴⁰⁸

Bien, y mientras tanto, ¿qué se ha hecho de la seguridad, y la certeza, de la fe romana? No podemos asegurar que ninguna enseñanza del papa sea *ex cathedra*, a menos que algún cuerpo de teólogos nos lo certifique, mas, ¿qué cuerpo ha de ser? Porque hay varias escuelas de teología y se contradicen entre ellas. Pero, aún suponiendo que se llegaran a poner de acuerdo algún día, ¿cómo sabremos que se hallan en lo cierto, si el decreto vaticano sobre la infalibilidad no garantiza la infalibilidad de estos intérpretes? La vieja cuestión continúa sin respuesta: ¿De qué sirve un guía infalible si no sabemos cuándo habla infaliblemente?

Roma afirma que la Iglesia es infalible y, por consiguiente, su magisterio participa de este carisma. Ha editado obras como «*El magisterio de la Iglesia*», de Denzinger,⁴⁰⁹ en las que recoge documentos, cartas, dichos, etc., de concilios y papas, pero nada dice en cuanto a la infalibilidad o grado de credibilidad que hay que prestar a los mismos. Algunos resultan claros, pero hay muchos más cuya autoridad permanece vaga. Aún más, vistos los vientos que airean en el concilio Vaticano II, que se está celebrando actualmente en Roma, ¿seguirán intactas las nuevas ediciones del Denzinger? Tenemos la casi completa seguridad de que, después de promulgados los decretos de este concilio, en las nuevas ediciones se omitirán muchas cosas de las antiguas que mostrarían demasiado evidentemente las contradicciones del magisterio, tal como lo concibe Roma.

«¿Puede concebirse -exclama Fawkes-,⁴¹⁰ una autoridad divina enseñando al mundo en términos que requieren las interpretaciones de especialista?».

Las dificultades de los antiguos griegos para comprender el oráculo de Delfos no eran menores que las que tiene que afrontar el católico-romano para entender su «oráculo romano»

El Dr. Salmon compara el carisma de la infalibilidad pontificia a la moneda que fue dada a las hijas del Vicario de Wakefield. Su madre (según la famosa novela inglesa) les dio una guinea a cada una, porque el honor de la familia exigía que llevaran siempre algún dinero en su bolsillo, pero se les impuso la estricta condición de que nunca gastaran aquella moneda. «Parece que él papa -dice el Dr. Salmon-, posee el don de la infalibilidad bajo las mismas condiciones. El «honor de la familia» exige que tenga tal privilegio, pero consideraciones de prudencia le aconsejan constantemente que se abstenga de hacer uso del mismo».⁴¹¹

Mas, no sólo los investigadores protestantes, sino que los mismos católicos inteligentes hacen también, a veces sus chistes en torno a su infalible oráculo. Por ejemplo, Wilfrid Ward, editor del *Dublin Review*, escribió que en algunos lugares el «infierno» que profesan creer los «Protestantes modernistas» o «liberales» es parecido a la infalibilidad pontificia: «Se dijo que eran demasiado ortodoxos para negar la existencia del infierno, pero demasiado liberales para admitir que nadie fuera allí. El infierno es para ellos un lugar de eterno tormento, pero eternamente vacío. Y así también la infalibilidad es un don que libra del error a todas las promulgaciones que el Papa nunca ha hecho».⁴¹²

Prácticamente, Butler abandona la infalibilidad cuando dice: «No somos tan sensibles en esta cuestión de la infalibilidad como lo fueron nuestros antepasados... Hoy en día, los católicos se han instalado en una posición intermedia y están prestos a recibir como verdaderas un buen número de enseñanzas y juicios de los papas, sin necesidad de saber si son infalibles, confiando en la providencia de Dios sobre la autoridad del magisterio de la Iglesia y en la dirección prometida del Espíritu Santo, satisfechos de saber que tales promulgaciones no se hacen sino después de mucho cuidado y oración».⁴¹³

Con razón, pregunta W. Shaw Kerr: «¿Qué diferencia existe entre esta actitud y la de la Iglesia Anglicana?». La comparación podría hacerse extensiva a toda la Cristiandad Evangélica. Según Butler, la posición del católico moderno (añadiríamos el católico progresista, porque dudamos de que los conservadores, como Ottaviani, suscribieran la opinión de Butler) es confiar en la Providencia y en la dirección del Espíritu Santo. De manera que uno de los mejores historiadores del Concilio Vaticano I, termina su libro volviendo al antiguo principio que basa la confianza de la Iglesia en la dirección del Espíritu Santo. Un principio que, además, está muy cercano al del libre examen y el juicio personal de cada creyente. Más, ¿no fueron siempre estos principios denunciados como erróneos y heréticos en Roma?

«No parece ocurrírseles a los romanistas -prosigue W. Shaw Kerr,- que todas sus dudas y desacuerdos en cuanto a las promulgaciones papales podrían solucionarse inmediatamente por medio de una solemne definición «*ex cathedra*» del papa precisando qué decisiones son las que hay que considerar «*ex cathedra*», tanto por lo que se refiere al pasado como al presente»,⁴¹⁴ estableciendo asimismo las verdaderas y estrictas condiciones para que se dé el privilegio

pontificio.

Las diferentes teorías en pugna reducen este privilegio en gran manera. Se trata en suma de refinamientos sofisticados, muy al gusto de la escolástica, para evitar dificultades que se levantarían si los hechos fuesen estudiados con imparcialidad. Roma da por supuesto lo que ha de probar: que el obispo romano haya sido investido del don de la infalibilidad y lo haya ejercitado siempre que ha creído conveniente. Tal tesis no resiste la prueba de la Historia. Entonces se recurre a la difusa noción «ex cathedra», que permite desechar o encajar los datos históricos al gusto de Roma.

2. El problema del magisterio pontificio ordinario.

Dejaremos que sea un autor católico el que nos explique en qué consiste tal problema: «Después del Concilio Vaticano I, ningún católico puede dudar de la autoridad del papa al definir un dogma de fe. Pero las definiciones solemnes no son frecuentes. Las más de las veces, los documentos pontificios son encíclicas, alocuciones y radiomensajes, que pertenecen al magisterio ordinario. Al preguntar, ¿qué valor dogmático tienen?, la confusión empieza».⁴¹⁵

(Por qué empieza la confusión? Un ejemplo, relativo a una de las más famosas encíclicas papales publicadas en nuestros días, nos dará la respuesta: «La *Pacem in Terris* (de Juan XXIII), como ocurrió también con la *Mater et Magistra*, desarrolla un tema parcial que dará lugar, a no dudarlo, a largas y apasionadas polémicas en el futuro... de hecho los textos pontificios sirven para apoyar, simultáneamente, opiniones diversas. No es ésta la primera vez que esto ocurre, ni será la última», nos asegura la revista «*Ecclesia*» de España.⁴¹⁶

Roma distingue entre el magisterio extraordinario del papa, cuando define «ex cathedra» y el magisterio ordinario que al decir de sus teólogos, «no consiste en un acto aislado e irrevocable, sino en un conjunto de actos que concurren para comunicar una enseñanza... no como un acto aislado, del que se puede sacar ya toda la luz y certeza, sino como una pluralidad de afirmaciones que en conjunto concurren a darnos una certeza definitiva. Por lo cual, ningún acto particular del magisterio ordinario se puede despreciar, como la simple opinión de un teólogo privado; hay que recogerlos todos como testimonios verdaderos, aunque de diverso valor. Si el magisterio ordinario consta de un conjunto de expresiones de diverso valor teológico, es lógico buscar *criterios* para discernir el alcance de cada una de ellas.⁴¹⁷ Otro teólogo católico nos dice: «Al magisterio auténtico, no infalible, del Papa, como es el que ejercita sobre todo en las encíclicas doctrinales, se le debe: a) un verdadero asentimiento, es decir, verdadera adhesión interna del juicio, sin que baste un mero silencio respetuoso o aceptación exterior; b) asentimiento religioso, impulsado por la virtud de la religión; c) asentimiento moralmente cierto, con la certeza relativa que excluye no la absoluta posibilidad, pero sí la probabilidad del error; d) condicionado, en esta forma, a no ser que lo contrario sea decidido por la Iglesia o demostrado con evidencia; en otras palabras, un asentimiento firme, pero no irrevocable. Dentro de este asentimiento (nosotros diríamos: asentimientos, en plural) suelen ver los autores una gradación de mayor a menor, que va de las encíclicas doctrinales a alocuciones, radiomensajes, etc. Sin embargo, algunos mensajes, por ejemplo, los de Navidad de Pío XII, por la importancia que les daba el mismo Papa, parece que se pueden equiparar a las encíclicas... ».⁴¹⁸

Después de leer estas sutilezas, y desgloses, del acto de fe, es de extrañar que al preguntarse un católico-romano qué valor dogmático tiene tal o cual dicho papal empiece para él la confusión? No nos sorprende. Si como afirma «*Ecclesia*», «los textos pontificios sirven para apoyar, simultáneamente, opiniones diversas»,⁴¹⁹ el feligrés católico romano se encuentra sumergido en un mar de confusiones y no sabe cómo escuchar la voz «infalible», pero vaga y confusa, de su Papa.⁴²⁰ Las discusiones a que ha dado lugar la encíclica *Pacem in Terris* entre diversos sectores del Catolicismo español e italiano, ilustran esta confusión inherente a las declaraciones pontificias.

Por otra parte, ¿es posible dividir el acto de fe en las diferentes clases de asentimientos que ofrece la teología romana? Nos parece imposible que un hombre pueda creer de manera tan múltiple y varia las cosas que atañen a la verdad religiosa. El creyente evangélico, aun admitiendo que en la Revelación se dan con más claridad unas doctrinas que otras, asiente con una fe mucho más total al conjunto de verdades de la Palabra de Dios y hallaría imposible el someterse a las sutilezas escolásticas del romanismo, pese a que él no pretende tener ningún papa infalible. Pero, en su defecto, tiene algo de mucho más valor: la Palabra bíblica inspirada por el Espíritu Santo y, por consiguiente, infalible y clara, con una voz cuya autoridad se impone a la conciencia fiel y la llena de certidumbres.

3. *El colapso de la oposición.*

Convertida en dogma la infalibilidad personal del Papa; ya ningún católico podía substraerse a la obediencia ciega e incondicional al Romano Pontífice. Porque si bien, como acabamos de ver, resulta sumamente difícil discernir todas las promulgaciones papales que reúnen el requisito de la infalibilidad, sin embargo, el sólo hecho de que se reconozca que en el papa reside tal carisma, convierte a éste en un ser al que se debe el mayor respeto y obediencia y al que resulta prácticamente imposible contradecir, incluso cuando no habla «*ex cathedra*».⁴²¹ El respeto que ya exigía para sí el Romano Pontífice antes de la infalibilidad (bien patente en la actitud de algunos prelados de la oposición, ¿cuánto más no lo ha: de demandar una vez que ha sido convertido en el oráculo de Dios por sus seguidores?

Después de la promulgación del 18 de julio de 1870, -¿qué hizo la oposición? ¿Cómo reaccionó aquel grupo de hombres eminentes y representativos del mayor número de católicos del mundo? Salvo pocas excepciones, de manera bastante cobarde. El gran historiador Philip Schaff, escribió, refiriéndose a los que acabaron sometiéndose a la autocracia papal, que fueron la casi totalidad, sacrificando su honor intelectual y sus convicciones religiosas: «Esta sumisión es una lección instructiva del temible despotismo espiritual del papado, que pasa por alto los más elocuentes hechos históricos y los más sagrados derechos de la conciencia individual. Los argumentos presentados de manera tan clara y elocuente, antes y durante el concilio, por hombres como Hefele, Rausker, Maret, Schwarzenberg y Dupanloup, no habían cambiado ni habían perdido su valor. Estos argumentos jamás podrán ser alterados. Encontramos por un lado, los resultados de vidas enteras consagradas al estudio; hombres en los que Roma tenía sus eruditos más eminentes. Por otro lado, la ignorancia, los prejuicios, la distorsión de la Escritura y la tradición. Por un lado, la historia moldeando la teología; por el otro, la teología cambiando, o ignorando, la historia. De un lado, el justo ejercicio de la razón; del otro, la ciega sumisión destructora del entendimiento y la conciencia».⁴²²

La cultura no sirvió para nada. El conocimiento histórico sucumbió ante el temor y el miedo que inspiraba a la oposición el despotismo romano. Lord Acton, en una carta dirigida a Gladstone (1º de enero de 1870), decía que sólo veía a dos obispos capaces de desafiar la excomunión. Fue demasiado optimista. Uno de los que mencionó, Hefele, constituye el ejemplo triste y trágico de cuán impotente es un obispo católico-romano, si se atreve a enfrentarse con el papa y sus aduladores. De vuelta a su patria, declaró que «no reconocería nunca el nuevo dogma, si no se satisfacían las limitaciones exigidas. «Negaré la validez y la libertad del concilio. Los romanos pueden entonces suspenderme y excomulgarme y colocar a otro en mi lugar». Un mes después escribía todavía: «Reconocer como revelación divina algo que es esencialmente incorrecto, háganlo quienes puedan, en cuanto a mí Non possum». En noviembre de 1870 aún afirmaba: «No puedo negarme a mí mismo... El nuevo dogma no tiene realmente fundamento bíblico ni tradicional y es incalculablemente dañino para la Iglesia. Jamás sufrió éste un golpe más cruel y fatal que el del 18 de julio». De un obispo que pensaba como él escribió Hefele: «Hará lo que yo hago en tanto que pueda, pero una vez que el cuchillo esté puesto a su garganta, se someterá». «Yo pensaba -añade- servir a la Iglesia Católica, mas estaba sirviendo la caricatura que el romanismo y el jesuitismo han hecho de ella. Fue solamente al llegar a Roma que vi claramente que todo lo que allí se suele hacer lleva sólo el nombre y la apariencia externa de cristianismo».⁴²³

Este cuchillo, sin embargo, iba apretando su propia garganta y no tuvo tampoco Hefele la fortaleza de permanecer firme en la verdad que había proclamado durante toda su vida. En marzo de 1871? hizo esta patética exclamación: «La posición de un obispo suspendido y excomulgado me parece horrible y no podría soportarla. Antes me olvidaría de mi inteligencia y renunciaría, y de muy buena gana ofrecería mi báculo pastoral que ha hecho de mí un hombre destrozado y miserable». Un mes más tarde, Hefele se sometía: «arrojando mi propio subjetivismo a los pies de la suprema autoridad eclesiástica».⁴²⁴ Es decir, sacrificando su inteligencia y su conciencia.

Ningún obispo de la minoría rehusó someterse. Todo fue cuestión de tiempo. Roma tuvo paciencia y supo esperar, aunque no tuvo que hacerlo por mucho tiempo.

Distinta fue, sin embargo, la actitud de algunos sacerdotes. Muchos de ellos, juntamente con buen número de laicos se negaron a aceptar el nuevo dogma y sufrieron las consecuencias de la excomunión romana. Pero salvaron sus conciencias.

El colapso de la oposición no tuvo nada de digno, ni de heroico. Acorralados por la mayoría ultramontana, se sintieron impotentes. Los partidarios de tales hombres, algunos de los cuales, a diferencia de sus dirigentes, fueron excomulgados, difícilmente pudieron sentir entusiasmo por el comportamiento de sus maestros.

Algunos, a no dudarlo, se sometieron de buena fe, creyendo discernir la voz del Espíritu Santo en la decisión de la mayoría. Pero, los más, eran demasiado inteligentes para esto. No obstante, se sentían abrumados e incapaces de soportar las consecuencias de la suspensión y la excomunión y otras penas análogas. Para ellos, la unidad y los intereses creados, importaban más que la verdad.

La minoría discernió que era necesario elegir entre lograr una nueva explicación de la fórmula

propuesta o que pasara ésta a ser letra muerta y un acto de cisma definido e irreparable se produjese como consecuencia. De los dos males, escogió el menor. Además, se consolaron pensando que tampoco había triunfado totalmente el partido extremo de Manning, pese a que en el fuero interno de sus conciencias no podían aceptar que el concilio hubiese sido libre o válido. Como que la Constitución *Pastor Aeternus* dejó sin resolver varias cuestiones importantes y, desde luego, no decretó lo que debía entenderse por hablar «*ex cathedra*» con demasiada claridad y, lo que es más importante todavía, tampoco establecía en qué consiste «*esa infalibilidad de que plugo al Divino Redentor dotar a su Iglesia*», los de la minoría acabaron sometiéndose. Reconocieron que la mayoría no había impuesto las primeras fórmulas propuestas sino que se contentó con una intermedia y esto les dio esperanzas de interpretar luego a su gusto el decreto. Y así sucedió, como hemos visto en las páginas anteriores. En Inglaterra, por ejemplo, Newman daba una interpretación radicalmente opuesta a la de Manning. Y en los demás países sucedió igual, salvo los de férrea unidad católica en donde el decreto final fue interpretado de acuerdo con el espíritu de las primeras fórmulas.

Recurriendo a razonamientos y subterfugios de esta índole, los teólogos adversarios de la infalibilidad se reconciliaron, no muy sinceramente, con lo ocurrido. Ante tales hechos no nos sorprende hallar tanto sincretismo en la teología romana, pues la misma se confecciona en medio de tensiones y compromisos. El partido progresista del Catolicismo romano se ha encargado de recoger la herencia de aquellos hombres y aún admitiendo el nuevo dogma lo someten a las más exigentes limitaciones.⁴²⁵

El mundo, incluyendo la generalidad de los católicos, no vio en el asunto más que una cuestión de sacristía. El cisma de los *viejos católicos*, cuyo jefe fue Reikens, profesor en Breslavia, elegido obispo el 14 de junio de 1871, en Colonia, careció de importancia. Sus partidarios se distinguieron más por sus méritos personales que por representar las ideas y los sentimientos de numerosos fieles. El estado de ignorancia religiosa e indiferencia espiritual, de las masas católicas, hacía imposible que el pueblo se entusiasmara, ni siquiera se interesara, por los debates teológicos planteados por el concilio.

En Inglaterra, lord Gladstone se opuso a los decretos del nuevo dogma; Austria denunció el concordato que tenía con el Vaticano, por considerar que la nueva doctrina alteraba la naturaleza de la Iglesia Católica y hacía de ésta otra institución distinta a aquélla con la cual había firmado el concordato; Baviera, por boca de su ministro de culto, Lutz, consideró las decisiones conciliares como peligrosas para el estado. Suiza expulsó de su territorio a los obispos Mermillod y Sachat así como a 84 párrocos. En Prusia, el «Kulturkampf» (combate por la cultura) recibió estímulo de los *viejos católicos*, frente a las innovaciones romanistas. En todos estos países, los disidentes de Roma hallaron protección. Pero éstos fueron una minoría en todas partes y les faltó el apoyo de los obispos y jefes del movimiento que; sometiéndose al Vaticano, debilitaron grandemente la fuerza de su partido.⁴²⁶

Döllinger fue el más consecuente de los intelectuales de la oposición. El arzobispo Scherr, a su regreso a Munich, dijo al eminente historiador: «¡Vamos al trabajo!». Döllinger contestó: «¡Por la vieja Iglesia!», a lo que el arzobispo comentó: «No hay más que una Iglesia». Döllinger replicó: «Han creado una nueva».⁴²⁷

4. Döllinger, ayer ortodoxo; hoy, hereje.

En los primeros meses de 1871, hubo un intercambio de cartas entre Döllinger y su arzobispo. Este le rogaba insistentemente que se sometiera y le dio finalmente un plazo para ello. En una alocución a la universidad de Munich, el 20 de octubre de 1870, el arzobispo había explicado como él mismo acabó sometiéndose: «Durante las deliberaciones di expresión a mis opiniones personales con toda la fuerza de una convicción a la que yo había llegado después de maduras reflexiones; pero, al mismo tiempo, no intente nunca retener esta opinión mía si la decisión acabara siendo contraria. Así que, habiendo cumplido fielmente mi primer deber, no dudé ni un instante en someterme incondicionalmente a las resoluciones finales que considero legales». ⁴²⁸ El arzobispo Scherr intentaba dar el ejemplo del camino a seguir por todos los teólogos alemanes; someter el propio entendimiento a la voluntad papal, como el sacrificio más grato y acepto a Dios, según la doctrina de los jesuitas. Pero Scherr echó de menos la presencia de Döllinger en aquella reunión y le escribió una carta en la que exigía que expusiera públicamente su opinión sobre el dogma Vaticano. La carta fue redactada de manera amable y en la misma, el arzobispo hace el elogio del historiador recalcitrante: «Vuestro glorioso pasado escribe a Döllinger, lleno de logros meritorios en favor de la ciencia católica, en favor de nuestro futuro sacerdocio católico, y del prestigio de la Iglesia católica en la vida pública del país, constituye una poderosa barrera que ha de impedir el que rompáis con la Iglesia a la que habéis pertenecido durante toda vuestra vida».

Döllinger contestó: «Su Gracia me ha invitado por carta a que haga una declaración respecto a mi posición frente a las resoluciones romanas del 18 de julio de 1870. Por el círculo de vuestro capítulo catedralicio, sé que pensáis proceder contra mí con las penas y castigos que se emplean generalmente en contra de los sacerdotes que incurren en falta grave... Esto ocurrirá si, en el tiempo señalado no declaro mi sumisión a los dos nuevos artículos de fe, es decir: a la omnipotencia y a la infalibilidad del papa». Döllinger procede entonces a enumerar los argumentos en contra de la infalibilidad: 1) Los Padres no están de acuerdo con los decretos vaticanos, ni con el uso forzado que se ha hecho de los textos. *Primero*: los nuevos artículos de fe descansan sobre pasajes tales como Mateo 16: 18 y Juan 21:17 por lo que respecta a la infalibilidad y también Lucas 22:32... Los Padres de la Iglesia, todos sin excepción, expusieron dichos pasajes en un sentido completamente diferente al que les da el nuevo decreto». 2) El segundo argumento afirma que existe un completo malentendido de la Tradición eclesiástica. La triple afirmación de que la nueva doctrina «siempre la sostuvo la Santa Sede» y es «comprobada por el uso perpetuo de la Iglesia» y «la declararon los concilios ecuménicos», como dice el texto Vaticano, descansa, «como estoy dispuesto a probar -asevera Döllinger, en un completo malentendido de la tradición eclesiástica en los primeros mil años de la Iglesia, en una distorsión de su Historia y contradice además los hechos y las evidencias más claras»: 3) «El clero ha sido desviado mediante libros de doctrina en los cuales las principales citas son, en su mayor parte, fábulas, leyendas o falsificaciones». 4) El concilio vaticano contradice el testimonio de otros concilios ecuménicos. 5) «Ruego a su Gracia -escribía Döllinger al arzobispo-, que forme una comisión de miembros de su Capítulo Catedralicio, ante la cual pueda yo defender mi causa... Si soy convencido por las evidencias, yo prometo que haré una pública renuncia de mis errores y me retractaré de cuanto haya escrito sobre el tema. Porque no se trata aquí de algo que atañe solamente a mi persona. Miles de clérigos, y cientos de miles de seglares, piensan como yo, y consideran los nuevos artículos como algo inadmisibles. Hasta el día de hoy, ni uno sólo de los

que han enviado una declaración de sumisión, me ha dicho claramente que esté realmente convencido de la verdad de las proposiciones vaticanas». 6) «Puedo probar a su Gracia (el arzobispo Scherr), que su carta contiene una larga lista de evidencias malentendidas, mutiladas, o inventadas, las cuales junto con la omisión de otros importantes hechos y testimonios en contra, forman un cuadro que no se parece en nada a la verdadera tradición». 7) Y «toda vez que se trata de pruebas históricas, me someto de buen grado al juicio de los más eminentes historiadores alemanes, católicos. Que hombres como Ficker, Reumont, Hoefler, Arneth, Kampschulte, Cornelius, Lorenz, Wegele, Auschbach, emitan su juicio, y digan si mi razonar es crítica e históricamente correcto o no». 8) Además, un examen del tema, «si fuera llevado con imparcialidad y amplitud, nos llevaría muy lejos: nos demostraría que el resultado de la teoría de la infalibilidad papal ha sido consecuencia de una larga serie de ficciones encadenadas y teniendo el mismo propósito. Estas ficciones han sido después propagadas y confirmadas por la violencia, por la supresión de la antigua doctrina y por muchos otros medios que se hallan a disposición del papa. Así que, todas vuestras peticiones son en vano... » 9) «Como cristiano, como teólogo, como historiador, y como ciudadano, no puedo aceptar esta doctrina».⁴²⁹

La Iglesia romana no accedió, como era de suponer, a la demanda de Döllinger de tener un debate sobre la cuestión. Por el contrario, le fue negada tal oportunidad y fue excomulgado, el 17 de abril de 1871.⁴³⁰ Tenía setenta y dos años. Había sido profesor de teología durante cuarenta y siete años: «Ayer era todavía ortodoxo. Hoy soy un hereje, digno de excomunión, no porque haya cambiado mi enseñanza, sino porque a otros les ha parecido conveniente llevar a cabo el cambio y convertir sus opiniones en Artículos de Fe».⁴³¹

Döllinger vivió todavía dieciocho años. En 1873 fue nombrado presidente de la Academia de Munich. Se le invitó insistentemente a que aceptara el nuevo dogma y volviese en paz al redil romano. Pero permaneció firme y murió en sus convicciones el 10 de enero de 1890.

5. Derrota del Catolicismo progresista.

Hay muchos en nuestros días que miran esperanzados a los católicos progresistas, como una nueva fuerza dentro del Catolicismo romano que, a la larga, conseguirá la reforma de esta Iglesia.

En realidad, católicos progresistas siempre los ha habido en el seno del romanismo, en mayor o menor grado. Progresistas fueron, en la época de la Reforma, los que formaban el llamado grupo Contarini,⁴³² progresistas también los galicanos, Febronio, y los alemanes Moehler y Döllinger en el siglo pasado. Estos hombres dan fe de la enorme capacidad que tenemos los humanos de vivir de esperanzas. Ciertamente que como veremos en el próximo capítulo, el catolicismo progresista del siglo XX ha logrado influir en la marcha del concilio Vaticano II, como el grupo Contarini consiguió también dejar su huella en los primeros decretos de Trento, aunque no en los demás. Las actuales circunstancias se explican por razones políticas, religiosas y sociales del mundo de nuestros días, más favorables al Catolicismo progresista. Pero, con todo, siempre en el fondo un elemento inconsistente constituye la sustancia básica de este movimiento que no acaba de encajar perfectamente dentro del edificio del romanismo.

Esto se vio también al terminar el concilio Vaticano I. El Catolicismo progresista de aquel

entonces quedó derrotado en toda línea. ¿Qué programa tenía este movimiento en el siglo pasado? Más o menos, el mismo que tiene en nuestros días. Leyendo el prefacio que Döllinger escribió a su libro «*El Papa y el Concilio*», nos enteramos de que los católicos liberales (como se les llamaba entonces) deseaban: *Primero*, que la Iglesia Católica, «lejos de tomar una actitud hostil frente a los principios de la libertad política, intelectual y religiosa, y a la independencia de juicio, debería por el contrario, en tanto que estos principios sean capaces de una interpretación cristiana, o más bien se derivan de la letra y el espíritu del Evangelio, ponerse de acuerdo con ellos y ejercer sobre los mismos una constante influencia purificadora». ⁴³³ Expresado en términos más modernos: querían una adaptación de la Iglesia a los tiempos nuevos, un «*aggiornamento*», como diría Juan XXIII un siglo después. Además, en *segundo lugar*, deseaban una gran y profunda reforma de la Iglesia, como algo necesario e inevitable, pese a todas las demoras y evasiones» ⁴³⁴ y esto no porque no amaran a la Iglesia, sino todo lo contrario: se quejaban de que sus enemigos no pudiesen entender e como un hombre puede amar y honrar una institución y al mismo tiempo exponer sus puntos débiles, denunciar sus faltas y exponer a propósito sus logros equívocos. En su opinión (la de sus oponentes) estas cosas deben callarse... y a dicha actitud la llaman piedad... Por el contrario, nosotros consideramos como verdadera piedad el mantener silencio sobre los defectos o errores de un hombre que se halla en una posición destacada, o incluso a la cabeza de la Iglesia; o por lo menos, tratarlo con tacto. Pero es equivocado pensar que sea un deber de piedad el ocultar o colorear falsamente hechos históricos e instituciones culpables. Creemos que nuestra piedad se debe a la institución divina que es la Iglesia y a la verdad». ⁴³⁵ Y no termina aquí el programa de los católicos progresistas del siglo pasado. En *tercer lugar*, acariciaban también una esperanza ecuménica: «esta querida esperanza que ningún cristiano puede quitar de su pecho: la esperanza de una futura reunión de las Iglesias divididas, tanto del Occidente como del Oriente». ⁴³⁶

¿No parece esta exposición algo así como un anticipo de los fines que Juan XXIII se propuso para el concilio Vaticano II? La diferencia estriba, sin embargo, en que los progresistas del siglo pasado comprendían que si se hacía de la infalibilidad del papa artículo de fe, con ello se levantaría una nueva muralla de separación, la más alta, fuerte, e inexpugnable de todas, entre la Iglesia romana y las demás comunidades. ⁴³⁷ Porque «para nosotros -afirma Döllinger-, la Iglesia católica y el papado no son, en absoluto, dos términos convertibles». ⁴³⁸ Un estudio del catolicismo progresista, a través de los siglos, quizá nos daría la impresión de que debido a que siempre ha de renunciar y claudicar en menor o mayor grado, cada vez es menos progresista, pues, va perdiendo con él paso del tiempo muchos de los valores que dieron lugar a su nacimiento y lo justificaron ante la historia. Así, en el siglo XIX, se opuso a la infalibilidad del papa. En nuestros días, si los progresistas quieren seguir siendo católico-romanos han de aceptar, por supuesto la infalibilidad. Su progresismo ya no es, pues, tan radical como el de sus antepasados.

Fue trágica la derrota que sufrieron, por obra y gracia del concilio Vaticano I, los que deseaban una reforma que renovara la jerarquía, suavizara la estricta separación entre clero y laicado, buscara una cierta cooperación del pueblo en el gobierno de la Iglesia y alcanzara una transformación de la Curia romana», ⁴³⁹ según palabras de Döllinger. Entre los que albergaban tales ideales habían figurado hasta cardenales, como el príncipe obispo, cardenal Diepenbrock, para quien «la necesidad de una completa renovación de la Iglesia es ya la visión creciente de todos los que piensan sin prejuicios». ⁴⁴⁰ Esta reforma no vino en el siglo XIX. El Vaticano I hizo

triunfar precisamente los ideales de signo contrario. Mas, éste parece ser el destino de los concilios en la historia: Constituir el anhelo de quienes buscan una sincera reforma de la Iglesia institucional y ser al mismo tiempo la causa de sus futuras decepciones.^{439b}

6. La secta católica-romana.

El concilio Vaticano dejó sin resolver varias cuestiones importantes y, como vimos, ni siquiera llegó a concretar lo que debe entenderse por hablar «*ex cathedra*», al menos de una manera que no diera lugar a dudas, ni a varias interpretaciones por parte de los teólogos católicos. Tampoco explicó en qué consiste esta infalibilidad, o sea: su naturaleza intrínseca. El documento más importante del concilio, la «*Constitución Dogmática sobre la Iglesia*» se ocupa tan sólo del papa y no es en absoluto una eclesiología romana completa, pese a su título.

Esto tiene su explicación, en parte, porque el concilio fue interrumpido y no tuvo tiempo de desarrollar todos los temas que se propuso en un principio con la amplitud requerida. Sin embargo, caso de que el concilio hubiera llevado a término sus trabajos, tampoco hubiese desarrollado una eclesiología -según el gusto de nuestra época y menos de inspiración bíblica. Basta echar una hojeada al segundo esquema sobre la Iglesia que, con las enmiendas a que hubiera dado lugar, hubiese sido aprobado definitivamente, para darnos cuenta de que el mismo,⁴⁴¹ «está lejos de satisfacer plenamente. Por de pronto, por su formulación poco escrituraria nos dice el católico R. Aubert-, Luego, por el fondo. Prácticamente, no se habla de la misión del Espíritu Santo en la Iglesia... Se echa de ver además, el retorno a las perspectivas corrientes en los teólogos pos-tridentinos, casi exclusivamente centrados en los aspectos exteriores y jerárquicos de la Iglesia... El esquema refleja exactamente la tendencia propia de la época moderna que consiste en aislar la jerarquía de la comunidad y en interesarse por los poderes «sobre la Iglesia», más que de la vida de la Iglesia».⁴⁴²

El concilio también dejó de pronunciarse sobre una serie de cuestiones acerca de las cuales las comisiones respectivas habían venido trabajando en los últimos años. En esto; el Catolicismo romano fue afortunado, pues, de haber convertido el *Syllabus* en un decreto conciliar como fue el primer propósito, hubiera desprestigiado grandemente a la Iglesia tal decisión,⁴⁴³ haciendo también mucho más difícil su actual intento de modernización y puesta al día. Además, como temía Döllinger, un decreto sobre la base del *Syllabus* hubiera sido la fuente innumerable de discordias y problemas entre la Iglesia y los gobiernos católicos.

Algunos de los documentos preparados por las comisiones conciliares, y que jamás llegaron al aula conciliar, o no tuvieron tiempo de ser sometidos a votación, sirvieron más tarde para la consulta de los papas y se reflejaron en algunas de sus disposiciones, sobre todo en el derecho canónico.⁴⁴⁴

El concilio Vaticano I, fue un concilio incompleto, como tantos otros, por no decir todos. E. Rondet, S.J., escribe: «El inmenso esfuerzo comenzado en 1865 parecía terminar con un fracaso. Numerosos proyectos dormirían en los archivos, pero la obra ya realizada era sólida. Con la proclamación de la infalibilidad pontificia se había puesto una piedra fundamental sobre la cual el futuro podría construir».⁴⁴⁵

Sí, es verdad. El Vaticano I consiguió colocar aquella piedra que León sacó de las ruinas del imperio romano, Hildebrando pulió con tanto esmero e Inocencio III colgó al cuello de Europa.⁴⁴⁶ Pío IX logró asentar definitivamente esta piedra en la base de la Iglesia romana. Roma es precisamente esta Iglesia que ha sido edificada sobre esta piedra heredada del viejo Imperio. Sin ella no sería lo que es. Ella da trabazón a su colosal estructura institucional.⁴⁴⁷ Para el católico romano esta piedra es la base de toda su seguridad. Poco piensa él que millones de católicos vivieron en el pasado sin prestar mucha atención a dicha piedra que los Pontífices Romanos trataban de levantar y hacer destacar.

«El resultado neto del concilio Vaticano -escribe Latourette-, y del nuevo movimiento del cual fue el escenario mayor, consistió, como hemos sugerido, en hacer que la Iglesia Católica Romana fuese un cuerpo aún más estrechamente coordinado bajo la dirección de un solo hombre que ejerciera autoridad administrativa y religiosa absoluta. En principio, hacía tiempo que éste había sido el ideal del papado. Este ideal ahora quedó convertido en realidad. Más que antes, aunque ésta había sido la tendencia desde hacía tiempo, especialmente después del concilio de Trento, la Iglesia Católica había llegado a ser una secta, es decir: una división dura y firme dentro del total cuerpo del cristianismo organizado. Fue la más grande de las sectas, probablemente la más representada en mayor número de países que ninguna de las otras. Como varias de ellas, la secta Católica romana pretende ser la única que se ha mantenido firmemente adherida a lo que había sido enseñado por los apóstoles originales y considera que las demás Iglesias se han desviado de la fe».⁴⁴⁸

La estructura que el concilio Vaticano I ofreció a esta secta cierra toda posibilidad de entendimiento entre la misma y las demás Iglesias. Escribe un autor católico: «Si el primado del Romano Pontífice es el obstáculo mayor que separa la Iglesia Católica de las otras confesiones cristianas, la infalibilidad del papa es quizá, entre los aspectos del primado, el que a nuestros hermanos separados les parece más inaceptable: «Las divergencias que separan a la Iglesia ortodoxa de la Iglesia romana tienen esta base común -escribía un patriarca del Oriente- la soberanía infalible del papa, de la que los vuestros (los católicos) hacen hoy día la regla de su fe; pero en la que nosotros, ortodoxos, vemos la más funesta de las herejías».⁴⁴⁹

¹ Cf. Cap. XXIV, EL CONCILIO DE TRENTO. *Consecuencias*.

² Cf. Caps. XI, XV y Apéndice 4.

³ «La forma más opuesta» al absolutismo monárquico es el calvinismo, cuyo carácter semi-democrático ya hemos mencionado (v. p. 85). Los calvinistas, tanto en los Países Bajos, como en Francia, Inglaterra y Escocia, integraron las masas de choque contra la afirmación del poder omnipotente de la realeza. Del calvinismo nace la corriente intelectual adversa a la monarquía absoluta». J. Vicens Vives, *Historia General*, vol. III, p. 146.

⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁵ *Ibid.*, p. 236.

⁶

El galicanismo es una amalgama de los antiguos principios conciliaristas con las nuevas formas del absolutismo político, hecha más en beneficio de éstas que de aquellos.

Hagamos un poco de historia. El conciliarismo vio su triunfo en Constanza y Basilea (Cf. caps. XX y XXI) y tuvo su aplicación práctica en la Francia de Carlos VII, quien promulgó la Pragmática Sanción de Bourges en 1438. Por la misma, entraron en vigor en el país galo las resoluciones de los citados concilios. En esto, el clero y el gobierno de Francia fueron más consecuentes que nadie, pues no hicieron más que poner en práctica lo acordado por los padres de Basilea en 1431, a saber: que los obispos debían ser elegidos por los Capítulos catedrales; los abades por sus monjes; quedando sometida la confirmación de estas elecciones a la decisión de los Arzobispos y Ordinarios. Antes de apelar a Roma, debían ser consultados todos los tribunales intermediarios de la nación. Quedaban suprimidos los impuestos del papa, reservándose el clero francés la fijación de su contribución económica a los gastos de la Iglesia universal.

Hasta aquí, es casi el puro conciliarismo que no hace más que seguir la constitución de la Iglesia de los primeros seis concilios ecuménicos. Pero, en la Pragmática Sanción había más: tras la vindicación del derecho de la iglesia francesa de gobernarse a sí misma, había el deseo regio de controlar a esta misma Iglesia y someterla a los intereses del estado. Y esto, era va puro galicanismo.

Un concordato con el Vaticano en 1516 reguló algunas de estas cuestiones que, necesariamente, molestaban a Roma. Los papas, sin embargo, se resistieron siempre a aceptar la pragmática Sanción en su totalidad. Luis XIV quiso, no obstante en un «tour de force» imponer el galicanismo de manera definitiva.

La época de Luis XIV, el «Rey sol», a finales del siglo XVII, fue la más propicia para el galicanismo. Este monarca tenía muchos puntos de parecido con Enrique VIII de Inglaterra. Por lo que se refiere a sus relaciones con el sexo débil no podemos afirmar que el rey francés fuese el más puro de los dos pero como que, a diferencia de Enrique, no le daba por casarse con las mujeres que su voluble capricho le llevaba a cortejar, sus devaneos no suscitaron nunca ningún problema político y, por consiguiente, no tuvo ningún conflicto con la Iglesia. Podía dejar a sus amantes en Semana Santa y, después de haber comulgado devotamente, volver a sus brazos el domingo de resurrección. Con todo, su celo por la ortodoxia romana fue realmente notable. Este celo por la unidad religiosa del país le llevó a presionar a las mismas autoridades romanas para que fulminaran sus condenas más terribles en contra de los jansenistas. Por medio de intrigas primero, y luego por la fuerza bruta y la revocación del Edicto de Nantes, el «Rey sol» consiguió el casi exterminio del Protestantismo francés. Esto le mereció la entusiasta gratitud de los obispos católicos: «Impresionados por tales maravillas», exclamó Bossuet en una de sus oraciones, «levantemos nuestras aclamaciones hasta los cielos. Digamos a este segundo Constantino, a este segundo Teodosio, a este segundo Carlomagno lo que los seiscientos treinta obispos del concilio de Calcedonia dijeron de los padres: «Habéis afirmado la fe, habéis exterminado a los herejes esto es digno de vuestro reinado. Gracias a vuestras medidas ya no existe mas la herejía. Solamente Dios pudo habernos concedido este milagro. ¡Oh, Rey del cielo. consérvanos a nuestro monarca terreno! Esta es la oración de la Iglesia, esta es la oración de los obispos».

Pero, para desgracia de la Iglesia católica-romana. Luis XIV, cuyo lema era «L'Etat c'est moi», tenía la misma vanidad imperiosa de Enrique VIII, y era tan arbitrario en sus relaciones con el papa como en sus tratos con el pueblo. Y así usó y abusó de las llamadas «regalías», o sea: los privilegios que los papas, en el curso de la historia habían hecho a Francia, la «primogénita de la Iglesia». Y por «regalías» nos referimos, sobre todo, a los privilegios de tipo económico. Entre ellos, el más importante era el que permitía al monarca percibir las rentas de todas las sedes episcopales cuando se hallaban vacantes. Luis XIV extendió estas «regalías» a todos los territorios que conquistaba. De esta manera empezó la contienda entre el rey que había acatado con la «herejía» en Francia, y por cuya vida oraban los obispos, y el papa de Roma.

En el sistema católico-romano el ministerio eclesiástico se había convertido más en un beneficio que en un servicio. No es de extrañar que la Iglesia tuviera siempre estos conflictos con el poder temporal cuyo

dominio, a su vez, deseaba.

El «Rey sol» decía que las «regalías» eran derechos irrenunciables de la corona. Inocencio XI, el 29 de diciembre de 1679, amenazó al «Rey cristianísimo» con el empleo de «todos los recursos que Dios ha puesto en nuestras manos».

La réplica francesa al papa fue la Asamblea general del clero galo, en París, convocada para octubre de 1681. Una reunión de obispos, celebrada en primavera del mismo año, preparó la gran Asamblea eclesiástica que deliberaría hasta julio del año siguiente. El alma de estas reuniones fue el célebre Bossuet, obispo de Meaux, gran orador y defensor de la Iglesia católica-romana.

En su discurso inaugural. Bossuet decía: «Todavía se cree lo que siempre se ha creído: la misma voz se deja oír por todas partes, y Pedro sigue siendo en sus sucesores el fundamento de los fieles». Estas palabras, acerca de cuya sinceridad no cabe dudar, tenían, sin embargo, el sentido que parecidas exclamaciones (mal entendidas por los autores católicos modernos) tuvieron en labios de los padres de la antigua Iglesia de los primeros seis concilios generales. Que es así se desprende por lo que siguió: «Todo depende del jefe -afirmó Bossuet pero es con cierto orden. Este orden fue el que trató de poner en claro la Asamblea del clero francés. Y lo hizo por medio de su declaración mas importante (1 de julio de 1682), la que se refería a la potestad eclesiástica. Fue redactada por Bossuet mismo y contiene los cuatro famosos artículos galicanos que afirman.

1°. Que la Iglesia no tiene autoridad alguna sobre lo temporal. Los príncipes seculares, no pueden ser depuestos por ella ni pueden los pontífices absolver a los súbditos del juramento de fidelidad. Se apela al Evangelio de Juan 18:36 y a Lucas 20:25 («Mi Reino no es de este mundo») («Dad a César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»), aunque en verdad hemos de decir que Luis XIV entendía mucho más la primera parte de este segundo versículo que no la segunda. También se citaba Romanos 13:1).

2°. Que el concilio ecuménico recibe su autoridad inmediatamente de Dios y es, por tanto, superior al papa. Se apela a los decretos de las sesiones cuarta y quinta del concilio de Constanza, los cuales, se precisa, fueron «aprobados por la Sede Apostólica, confirmados por el uso de los mismos Romanos Pontífices y de toda la Iglesia, y guardados por la Iglesia galicana con toda veneración».

3°. Que la autoridad papal tiene sus limitaciones, a saber: los cánones recibidos y consagrados por la reverencia de todo el mundo.

4°. Que las cuestiones de fe decretadas por los papas no son infalibles de por si, sino únicamente cuando les llega por el asenso y aprobación de toda la Iglesia.

Ocho años más tarde el papa Alejandro VIII respondía a esta declaración en su Constitución *Inter multiplices*, del 4 de agosto de 1690: «Declaramos que todas y cada una de las cosas que fueron hechas y tratadas, ora en cuanto a la extensión del derecho de regalía, ora en cuanto a la declaración sobre la potestad eclesiástica y a los cuatro puntos en ella contenidos en los sobredichos comicios del clero galicano habidos el año 1682... son, fueron desde su comienzo y serán perpetuamente por el propio derecho nulos irritos, inválidos, vanos y vacíos total y absolutamente de fuerza, y efecto y que nadie está obligado a su observancia a (Denzinger 1322-1326).

Tenemos pues aquí que Bossuet cuya apologética anti-protestante se basaba en las variaciones del Protestantismo, queda convertido en el ejemplo más elocuente de las variaciones del Romanismo al ser condenadas sus doctrinas por Roma. Salmon escribe al respecto:

«La obra de Bossuet *«Variaciones de las Iglesias Protestantes»* era el libro de controversia más popular de su tiempo, y tenido por los católico-romanos como un éxito rotundo En dicha obra infiere Bossuet que las iglesias Protestantes no poseen la dirección del Espíritu Santo, debido a las diferencias que existen entre las varias Iglesias, o entre la enseñanza de una misma Iglesia en cierta época comparada con otra. Muchas de las diferencias que enumera Bossuet se refieren a puntos sin importancia que no pueden ser considerados como esenciales para la salvación.. y sobre los que los cristianos pueden muy bien diferir. De hecho, ningún protestante puede sentirse seriamente afectado por el argumento de las variaciones. «Mis diferencias con los protestantes ortodoxos -puede decir-, se refieren únicamente a cuestiones de disciplina, sin importancia; pero en las cuestiones vitales estamos completamente de acuerdo. Los mismos católico-romanos admiten que la unión en las cosas esenciales es compatible con la diferencia de opinión en aquellos puntos que la autoridad superior ha dejado abiertos a la discusión» También podría replicar de la siguiente manera, si se viera confundido con sectas extrañas: ¿Qué tiene que ver conmigo esta gente que Udes., clasifican bajo el nombre común de Protestantes? Tengo tan poco que ver con ellos como Udes. Si el hecho de que no estén de acuerdo conmigo es un argumento en mi contra, también lo es en su contra pues no están tampoco de acuerdo con Udes. En realidad, nada impide que cualquier secta se coloque separada a un lado, y apartando a todas las demás, diga que todos aquellos que no estén de acuerdo con ella están en el error por estar en desacuerdo entre si.

«Pero mi propósito aquí al tratar este tema, es demostrar cómo Bossuet, cuyo nombre va ligado especialmente al argumento de las variaciones del Protestantismo, es el mismo la señal más evidente de las variaciones del romanismo. Bossuet fue en sus días «el águila de Meaux: el terror de los protestantes, el más

capacitado campeón de su Iglesia. Pero al luchar por la Iglesia (romana), no solo se batió en contra de los Protestantes, sino que también lo hizo en contra de la teoría de la Infallibilidad, llamada ya entonces Ultramontana, porque era sostenida al otro lado de las montañas pero era rechazada por la Iglesia galicana. Baste decir aquí que una de las doctrinas principales del galicanismo, defendido por Bossuet, afirmaba que las decisiones doctrinales del papa no podían ser consideradas como finales; que debían ser revisadas y corregidas, y aún si era preciso rechazadas, por un concilio ecuménico o por la Iglesia en general. Bossuet publicó un tratado para probar sus principios, el cual es una verdadera mina de argumentos conciliaristas.

«Fijémonos que no se trata, en el caso presente, de una diferencia de opinión sobre un punto menor, y sin importancia. La cuestión que se plantea aquí es la más vital: cuál era el guía que debía ser seguido... Aunque Bossuet se alineara en contra de los protestantes al lado del papa en numerosos puntos, queda claro que no se hallaba siguiendo los pasos del romanismo que acabó imponiéndose. Consecuentemente, es tratado por muchos autores católicos no mucho mejor que sin protestante. Del mismo modo que él argumentaba que fuera de -la Iglesia romana no había verdad ni consistencia, y que el Protestantismo no era más que un inconsistente compromiso con los infieles, así también el cardenal Manning dice casi exactamente las mismas cosas acerca de la teoría del Galicanismo, de la cual fue Bossuet el más hábil defensor. «Fue exactamente la misma herejía -declara Manning-, que en Inglaterra tomó la forma de Reforma y en Francia la «de Galicanismo». La Review del Dr. Brownson, el órgano más importante del romanismo americano (en el siglo XIX, en que escribe Salmon), trató las opiniones de Bossuet con mucho menos ceremonial. Dijo: «El galicanismo fue siempre una herejía. Los galicanos son tan extraños a la Iglesia, o Comunión de Cristo, como lo son los arrianos, los luteranos, los calvinistas, los anabaptistas, los metodistas, los espiritistas, o los adoradores del diablo».

«¿Podía la ironía del destino dar una réplica más singular que ésta a los argumentos de Bossuet? Un hombre escribe un libro para probar que el Protestantismo es falso, porque los protestantes difieren entre sí, el Romanismo es la verdad porque sus doctrinas son Siempre las mismas, y sus hijos nunca difieren entre sí. Pasan unos años, y este mismo hombre es colocado al mismo nivel que los adoradores del diablo y los espiritistas por las más acreditadas autoridades de la Iglesia que defiende y cuyas doctrinas él supone, y la mayoría de sus compatriotas lo suponían también, entender correctamente. Mientras el desarrollo doctrinal del romanismo sigue su curso, ¿puede el cardenal Manning estar seguro de que un día no sea también colocado él fuera de la órbita de la ortodoxia y clasificado entre los adoradores del diablo por los campeones del romanismo del próximo siglo? (Salmon, *The Infallibility of the Church*, pp. 85-87).

El mismo Salmon nos ofrece también un buen resumen de la subsiguiente historia del galicanismo: «los frutos del cielo de Luis XIV al exterminar la herejía lo pusieron de manifiesto inmediatamente después de su muerte. Los jansenistas, a los cuales persiguió durante toda su vida, ocupaban a algunos de los hombres más santos y honrados del reino, independientemente de la parte de error que pudiera haber en sus doctrinas. No es menester que diga tampoco cuánto de verdadera religión fue perdido para Francia por la persecución de los Hugonotes. Las consecuencias de todo ello fueron que el cristianismo que quedó en el reino, representado por su facción más ignorante y supersticiosa, provocó la apostasía de los espíritus más selectos primero y del pensamiento filosófico en general después. El principio de la ciega sumisión a la autoridad resultó ser demasiado débil para mantener la fe sincera del pueblo, y una gran ola de infidelidad se extendió por todo el país. En la primera época de los disturbios revolucionarios fue hecho un intento para mantener una Iglesia nacional en Francia, aunque desprovista de la mayor parte de su riqueza mundana. Se hizo una nueva distribución de las sedes: los obispos serían elegidos por sus rebaños y no tenían que pedir nada al Papa, sino tan sólo comunicarle el hecho de su elección episcopal en cada caso. Fue torpe la medida de los promotores de este nuevo, estado de cosas -al obligar al clero a jurar la aceptación de las mismas, pues un cierto número respetable rehusó hacerlo. Surgió, así un cisma entre el clero constitucional y los que rehusaron jurar. En el proceso de los acontecimientos los jefes revolucionarios se mostraron cada vez más hostiles a la religión y así los sacerdotes y religiosos en general se negaron cada vez en número creciente a unirse al clero constitucional que se encontró aliado a deístas y ateos.

«Cuando Napoleón discernió la necesidad política de llegar a un acuerdo con la religión, pensó que un acuerdo con el Papa le ofrecía el medio más practicable. Más todavía que Luis XIV. Napoleón intentó hacerse dueño absoluto de la Iglesia y el estado en Francia Creía que si conseguía que el Papa fuese el dueño absoluto del clero francés, el podría dirigir luego al Papa a su antojo. Así, entre el papa y el emperador se llegó al acuerdo de crear un nuevo episcopado en Francia». Todos los obispos debían renunciar «voluntariamente»: los nuevos prelatos Serían escogidos de entre ambos cleros, el constitucional y el de los que se habían negado a jurar. Esta reconciliación, en aras de la política napoleónica, significó el abandono de los principios del galicanismo. Ya que fue por la autoridad del papa que los obispos fueron obligados a dimitir y luego fue también por su autoridad que se hizo la nueva distribución de sedes. Estos acontecimientos produjeron en Francia una reacción natural en favor del Ultramontanismo, toda vez que las abominaciones e impiedades del fanatismo revolucionario fueron imputadas, injustamente, al sistema antiguo. Esta reacción halla un representante

elocuente en la persona de José de Maistre, cuyos escritos ejercieron una prodigiosa influencia en Francia. De manera que la muerte del galicanismo en su propia cuna y fortaleza, parecía hacer más fácil el camino para su condenación final hecha por Pío IX.

«A nosotros en Irlanda nos interesa el galicanismo. Antes del establecimiento del Maynooth, los sacerdotes irlandeses solían educarse en escuelas continentales en donde predominaban los principios galicanos, de donde eran importados a nuestro país (Salmon escribe en Irlanda, como podrá advertir el lector). En el mismo Maynooth se usaban libros de texto franceses. En las luchas por la Emancipación, uno de los argumentos más empleados en contra de la concesión de la misma, era que los católico-romanos no podían ser súbditos leales, ya que tenían que servir a dos señores, o mejor dicho: a uno solo, pues tenían que obedecer al papa si les prohibía obedecer al soberano. En respuesta a esto, los abogados de la Emancipación hicieron cuanto pudieron para demostrar que los católico-romanos irlandeses no creían en el poder del papa de librar a los súbditos de su lealtad civil, y también se afanaron para probar que la doctrina ultramontana del poder papal no era reconocido como parte sustancial de la doctrina de su Iglesia. Los obispos católicos irlandeses fueron examinados por un comité parlamentario, en donde dieron abundantes pruebas de lo apuntado, hasta tal punto que el obispo americano Kenrick, irlandés él también, las citó en el concilio Vaticano 1. El obispo Doyle dijo claramente que si el papa se interfería con los derechos temporales del rey, ellos, los católicos se opondrían al pontífice incluso por medio del ejercicio de su autoridad espiritual; esto es, por la predicación del Evangelio al pueblo, según manifestó, instruyéndole en tal circunstancia a oponerse al papa. Además de esta repulsa del poder temporal del papa, estos obispos manifestaron su opinión acerca de la autoridad del papa en cuestiones espirituales, diciendo que la misma estaba limitada por los cánones y concilios, y juraron, en conciencia, que la doctrina de la infalibilidad personal del papa no formaba parte de la fe cristiana» (Ibid., pp. 262-264).

El «regalismo» no fue sin embargo, un fenómeno puramente francés. Ya hemos mencionado su versión austriaca. En realidad, la política eclesiástica de Luis XIV tuvo sus imitadores en los demás gobiernos del «Despotismo Ilustrados», como llaman los historiadores al absolutismo de la segunda mitad del siglo XVIII. El emperador de Austria, José II, dio el nombre de josefismo a la política de controlar a la Iglesia, sometiéndola a las directrices del estado. Federico II de Prusia dijo de José que era el «archisacristán» del «Sacro Imperio Romano». También en España se siguió la misma política. No tiene nada de extraño, pues era herencia de los reyes católicos y de los primeros monarcas de la casa de Austria, quienes exigieron siempre la prerrogativa de intervenir en los nombramientos de los altos dignatarios eclesiásticos. Con los Borbones, sobre todo, la monarquía española», saturada de galicanismo, hace valer las antiguas regalías y llega a conseguir, ayudada por la actitud paralela de Portugal y Francia, que el papa Clemente XIV, suprima la Compañía de Jesús en 1733, después que Carlos III la había expulsado de la Península.

Otro brote del pensamiento conciliarista en aquellos siglos lo constituye la publicación del libro de Juan Nicolas Hontheim. obispo auxiliar de Tréveris, *De Statu praesenti Ecclesiae- et legitima potestae Romani Pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione christiana compositus*, obra que su autor publicó bajo el seudónimo de Justino Febronio (Frankfurt 1762) y que tenía por objeto promover la unidad rota en el siglo XVI. Acaso era una de las primeras publicaciones ecuménicas en la historia de los intentos para promover la unidad de las Iglesias. Febronio pide al romano pontífice que renuncie, por amor a la paz, a ciertos derechos que su primado iba acumulando indebidamente a lo largo de los siglos. Este primado según Febronio, tiene una utilidad secundaria para el gobierno de la iglesia. Por otra parte, las prerrogativas del primado fueron excesivamente exageradas por las decretales del Pseudo-Isidoro y conviene volver al estado anterior de cosas: el papa no debía ser, en relación con sus demás obispos, más que «primus inter pares» y el ejecutor de los cánones decretados por los concilios. Los concilios son superiores al papa; este no es más que un delegado de aquellos. Los decretos pontificios no tienen carácter obligatorio sino hasta que ha sido dado el consentimiento del episcopado. Por consiguiente, pedía Febronio que el poder del papa fuese reducido a sus límites más antiguos. De esta forma, pensaba él, se facilitarían la reunión de los protestantes con los católicos.

Febronio incitaba además a los obispos a que obligaran al papa a renunciar a los derechos usurpados a lo largo de la historia por el pontificado romano, si es que éste no estaba dispuesto a hacerlo voluntariamente. Y para ello, argumentaba, tenían que invocar, si era necesario, el brazo secular. La idea básica de Febronio era que la potestad espiritual está difundida, por voluntad de Dios, en toda la Iglesia, por cuya delegación la ejercitan los obispos. Uno de los méritos de la obra de Febronio era que ponía al descubierto de manera clara las consecuencias que las decretales Pseudo-Isidorianas habían tenido en el desarrollo del papado.

⁷ J. Vicens Vives, op. cit. p. 493.

⁸

«El Protestantismo... en el siglo dieciocho fue mucho más allá de lo que Erasmo había ido, hasta el punto de que el movimiento Deísta redujo la Cristiandad a poco más de lo que tenía en común con el Confucionismo» (Roland Baiton, *The Reformation*, p. 217).

⁹ Estamos hablando en términos generales. No disponemos del espacio, ni es el lugar aquí, para entrar en detalles sobre este triste hecho histórico, de la apostasía del modernismo teológico dentro del campo Protestante. Pero, se sobreentiende que dentro de estas grandes Iglesias que deformaron la fe reformada, siempre quedaron algunos testigos fieles, incluso a veces entre sus mismos pastores y dirigentes que creyeron, en conciencia, ser más útil su ministerio dentro de las mismas que no fuera. Para citar un nombre popular, recordemos al obispo anglicano de Liverpool, Juan C. Ryle, en el siglo XIX. Por otra parte, a guisa de ejemplo, es digno de mención el testimonio del sector llamado Iglesia Anglicana baja, fiel a las más puras esencias del Evangelio.

¹⁰ «La Iglesia, decía Dupanloup, es a la vez divina y humana: divina en las cosas que ha recibido de Dios: y humana en los hombres que son aquí depositarios de las cosas divinas. He aquí precisamente porqué la Iglesia es la única sociedad que se ocupa incesantemente de reformarse a sí misma» (Citado por Damboriena, *Fe Católica e Iglesias y Sectas de la Reforma*, p. 203).

Con todo el respeto que nos merece Dupanloup, y sin ánimo de ofender a nadie, podemos decir, sin embargo, que nunca pudo él ver cumplida esta reforma en su Iglesia católico-romana y que, en sus labios, las palabras citadas no fueron más que anhelo insatisfecho. Militando en las filas de la oposición del concilio Vaticano I, Dupanloup, tuvo que sufrir al final de su vida la triste humillación de ver pisoteadas sus convicciones eclesiológicas más caras y el dolor de asistir a la deformación de su iglesia por la promulgación del nuevo dogma de la infalibilidad pontificia que él tanto combatió.

¹¹ Cf. G. C. Berkouwer, *Incertitude moderne et foi chrétienne* («*La Revue Reformée*, 1955-I). Cap. III. *Réforme et Néo-Protestantisme*. Un escrito que todo protestante responsable debería leer. Citamos tan sólo del mismo las siguientes líneas:

«Cuando el neo-protestantismo (Berkouwer incluye en él entre otros, a Tillich y Bultmann) se cree en la línea de la Reforma y pretende ser el protestantismo auténtico, no hace más que falsificar la historia y no temo decir que este protestantismo moderno no podrá oponer jamás la menor resistencia válida al catolicismo-romano. Leemos a veces que el protestantismo liberal y el neo-protestantismo volverán a la ortodoxia. Pero asegúrenos sobre este punto y seamos circunspectos, pues pensamos en el peligro de las palabras muy ortodoxas, pero vacías de su contenido verdadero: es decir, del contenido del Evangelios pp. 22 y 24.

¹² El papa Gregorio XVI condenó a Lammennais en sus encíclicas *Mirari vos* (15 de agosto de 1832) y *Singulari nos* (25 de junio de 1834). En la primera, el Papa condena asimismo lo que él llama «aquella sentencia absurda y errónea, o más bien, aquel delirio de que la libertad de conciencia ha de ser afirmada y reivindicada para cada uno. A este pestilentísimo error le prepara el camino aquella plena e ilimitada libertad de opinión, que para ruina de lo sagrado y de lo civil está ampliamente invadiendo». Condena asimismo «los deseos de aquellos que quieren a todo trance la separación de la Iglesia y del Estado y que se rompa la mutua concordia del poder y el sacerdocio». Mediante la segunda encíclica se condenaba definitivamente a Lammennais y su libro «*Paroles d'un croyant*» (Denzinger, núm. 1613-1617).

Estas condenaciones colocaban al papado al lado de la reacción. Gregorio XVI manifestó claramente que la Iglesia romana estaba en contra de «las novedades de su tiempo» y anatematizó la libertad de conciencia de prensa y de pensamiento, las cuales dentro de más o menos amplios límites sostenían algunos católicos, especialmente en Francia (Cf. Siba Castiglioni, *Historia de papas*, vol. II, p 573) Ciertamente que la Iglesia romana censuró también en Lammennais su ideario filosófico muy discutible. Pero no es menos verdad que junto a estas opiniones condeno asimismo la libertad de conciencia. Hoy, en nuestro siglo XX los autores católicos-romanos nos dicen que la Iglesia no se oponía al liberalismo como tal, sino al matiz antirreligioso, o de indiferencia espiritual, que lo caracterizó en el siglo pasado. En el siglo pasado, sin embargo, no se hacían estas diferenciaciones. Y la razón es bien sencilla: la Iglesia romana entonces condenaba toda clase de liberalismos. Aún más, el virulento cariz anticlerical que tomaba siempre el liberalismo latino, ¿no se debe, en parte, al hecho de que la Iglesia, de antemano, le daba su desaprobación y estigmatizaba la libertad de conciencia?

¹³ «*Síntesis de Historia de la Iglesia*». Barcelona. 1958. Citada por Bigordá. Martí, Rodríguez. «*El Concilio ecuménico en la Iglesia*», Barcelona. 1959. p. 88.

¹⁴ Denzinger, 163-1633.

¹⁵ «El arzobispo de Milán, cardenal Gaisruk llegó a Roma cuatro días después portador del reto de Austria precisamente (según se dijo) contra el cardenal Mastai. Llegó a Roma el domingo 21 de junio en ocasión en que toda la ciudad estaba de fiesta por la coronación del nuevo Papa. El portador del veto llegó, pues a tiempo para unirse a todos los cardenales en el homenaje al nuevo papa bienquisto de los liberales... Confió la secretaría de estado al cardenal Pasquale Gizzi y a 17 de julio promulgo una amplísima amnistía por los delitos políticos que fue acogida en el estado pontificio y fuera de él con una arrebatadora ola de entusiasmo. El pontífice que en todo era mucho menos en las artes de la política quedó como cogido en una red se dio a hacer una política románticamente religiosa que dio origen a un equivoco sustancial entre las miras del pontífice y las aspiraciones de los liberales» (Castiglioni op cit. pp. 579-582).

¹⁶ Existe traducción española: e, «*Historia del mundo en la Edad Moderna*» Tomo X. *El desenvolvimiento de las nacionalidades* Ed. R Sopena Barcelona 1953, Caps. XIV, XIX y XXV.

¹⁷ (17) Cf. Castiglioni, op. cit. 564, 571.

¹⁸ «Indudablemente, no reunió las condiciones que demandaban la época y el alto puesto a que fue elevado. Si hubiera pasado la vida como simple sacerdote, habría dejado memoria más grata, porque no pertenecía a la clase de los llamados a dirigir a los hombres», *Historia de Cambridge* citada, p. 731

¹⁹ Ibid, p. 732.

«La unidad italiana no era conciliable con la permanencia del poder temporal... Era cuestión de tiempo y de modalidad para el poder temporal fatalmente había de caer. Antonelli (primer consejero de Pío IX en cuestiones políticas), en su testarudez, no comprendía el modo de ser de la época, y, por lo tanto, nada hizo para hallar una solución pacífica y decorosa e intentar un acuerdo ventajoso con Italia, a la que el destino conducía a la unidad». Castiglioni., op. cit. p. 587.

²⁰ Castiglioni. op. cit. p. 588.

²¹ Cf. Cap. X, CUARTO CONCILIO DE CONSTANTINOPLA, *El crecimiento del poder papal*: 1) El imperio franco y el papado. 2) La «donación de Constantino» y las falsas «Decretales».

²² Cf. Cap. EL CONCILIO DE TRENTO, *El Cancilio*: 4) sobre el pecado original.

²³ Cf. Cap. V. EL CONCILIO DE EFESO. Consecuencias del tercer concilio: 3. Triunfo de la escuela Alejandrina.

²⁴ Cf. Giovanni Miege. *Kla Vierge Marie. L'inmaculée Conception*. Chap. IV. pp. 115-142.

²⁵ Denzinger 1641.

²⁶ Giovanni Miege. op. cit. p. 138.

²⁷ «La objeción hecha por el cardenal Lépiciér, según la cual el papa, antes de promulgar el dogma, consultó al cuerpo episcopal, no está fundada. En efecto, el papa no pronunció el dogma en nombre del episcopado, sino en su nombre personal. Por otra parte, podemos prever que para cualquier definición dogmática en el futuro, el papa no procederá sin consultar ampliamente a su Iglesia: tenemos la prueba de ello en la reciente definición del dogma de la Asunción de la Virgen. Pero esto no cambia en absoluto las cosas: a partir de 1854, de hecho, y a partir de 1870, de hecho el papa es el órgano normal de la definición dogmática de la Iglesia». Ibid p. 139.

²⁸ «Una verdad, razona el P. Roschini. (*Mariología*, II, 2, p. 22) puede hallarse contenida en la Escritura explícitamente o implícitamente. El santo Padre no ha declarado que esta verdad se halle explícitamente expuesta. Además, una verdad contenida implícitamente en la Santa Escritura puede hallarse de manera objetiva (ontológicamente), o bien lógicamente o subjetivamente, en la medida en que esta verdad es creída y profesada por la Iglesia. Así que, si ha habido o no, desde el principio, alguna creencia explícita en el privilegio de la Inmaculada Concepción, no es cuestión que podamos resolver *a priori*. Puede que esta doctrina no se halle contenida explícitamente en la Escritura; también es posible que no haya sido conscientemente profesada

por la Iglesia primitiva, pero, toda vez que se ha convertido en un artículo de fe para la Iglesia de los siglos siguientes es preciso admitir que esta doctrina se hallaba «ontológicamente» en la Biblia, es decir, que estaba allí objetivamente aunque hasta entonces nadie se había dado cuenta de ello. Debemos pues decir que el criterio de la revelación no radica en lo que está contenido efectivamente en la Escritura, sino en lo que la Iglesia decreta como debiendo estar contenido en la misma, ya que es conforme a su propia fe. Queda claro que, no importa que nueva innovación, podrá hallar cabida en este círculo vicioso y ser definida como verdad revelada. Ibid

²⁹

Cambridge History, pp. 742 y ss.

³⁰ «...Porque bien sabéis, Venerables Hermanos, que hay no pocos en nuestro tiempo, que aplicando a la sociedad civil el impío y absurdo principio del llamado *naturalismo*, se atreven a enseñar que la óptima organización del estado y progreso civil exigen absolutamente que la sociedad humana se constituya y gobierne sin tener para nada en cuanto la religión, como si ésta no existiera, o, por lo menos, sin hacer distinción alguna entre la verdadera y las falsas religiones». Y contra la doctrina de las Sagradas Letras, de la Iglesia, y de los Santos Padres no dudan en afirmar que «la mejor condición de la sociedad es aquella en que no se le reconoce al gobierno el deber de reprimir con penas establecidas a los violadores de la religión católica, sino en cuando lo exige la paz pública».

«Partiendo de esta idea, totalmente falsa, del régimen social, no temen favorecer la errónea opinión, sobremanera perniciosa a la Iglesia Católica y a la salvación de las almas, calificada de «delirio» por nuestro antecesor Gregorio XVI, de feliz memoria, de que «la libertad de conciencia y de cultos es de derecho propio de cada hombre, que debe ser proclamado y asegurado por la ley en toda sociedad bien constituida. y que los ciudadanos tienen derecho a una omnimoda libertad, que no debe ser coartada por ninguna autoridad eclesiástica o civil, por el que puedan manifestar y declarar a cara descubierta y públicamente cualesquiera conceptos suyos, de palabra o por escrito o de cualquier otra forma». Mas al sentar esa temeraria afirmación, no piensan ni consideran que están proclamando una *libertad de perdición*, y que así siempre fuera libre discutir de las humanas persuasiones, nunca podrán faltar quienes se atrevan a oponerse a la verdad y a confiar en la locuacidad de la sabiduría humana (v. 1: mundana); más cuánto haya de evitar la fe y sabiduría cristiana esta dañósísima vanidad, entiéndalo por la institución misma de nuestro Señor Jesucristo...

«Otros, renovando los delirios de los innovadores (protestantes), perversos y tantas veces condenados, se atreven con insigne impudor a someter al arbitrio de la autoridad civil la suprema autoridad de la Iglesia y de esta Sede Apostólica...» Denzinger, 1689, 1690 y 1696.

³¹ Cf. Denzinger, 1700.

³² Ibid.

³³ Döllinger, *The Pope and the Council*, pp. 8-33.

³⁴ Denzinger, 1722.

³⁵ Ibid, 1638,

³⁶ Ibid. 1724.

³⁷ En 1855, vol. I, p. 55, citado por Döllinger, p. 12.

³⁸ Denzinger, 1755.

³⁹

Ibid., 1778.

⁴⁰ Ibid. 1723.

⁴¹ Ibid., 1738.

⁴²

Ibid., 1778.

⁴³ Ibid., 1776.

⁴⁴ Ibid., 1775.

⁴⁵

Ibid., 1780.

⁴⁶

«Opúsose que si tales censuras habían de subsistir, sería necesario escribir de nuevo la historia en términos distintos de los que está redactada de ordinario y reformar los códigos de todas las naciones europeas. El argumento alegado es decir que esas proposiciones se refieren a un estado de cosas abstracto e ideal, apenas merece tomarse en serio (lo desmiente Denzinger. p. 406 y nº. 177a), porque el Papa debe conocer el significado de las palabras que emplea y querer expresar lo que afirma. El *Syllabus* tuvo un fin práctico; y el absolutismo en la Iglesia que es la esencia del ultra-montanismo, no puede armonizarse con la libertad del Estado. Roma, al menos, nunca había sancionado las reclamaciones especiales, a que no pocos de sus defensores habían dado su consentimiento. En todas partes había seguido una política notable por su consecuencia, poniendo en práctica sus Principios dondequiera y en la medida que fue preciso hacerlo, y tolerando a lo sumo la violación de los mismos no sin hacer las correspondientes protestas y sin esperar y trabajar, a la vez para que llegaran tiempos más favorables. León XII hizo declaraciones condenatorias de la Constitución Francesa y Gregorio XVI de la de Bélgica. En Italia, conforme queda dicho, Pío IX ejerció presión en los diversos gobiernos a fin de que impidieran la introducción de las instituciones representativas; la Constitución austriaca de 1867 fue anatematizada como «abominable» y «execrable»; el Papa la declaró nula y sin valor alguno en virtud de su autoridad apostólica y exhortó a sus autores y a todos los que presumieran proponer, aceptar, aprobar o ejecutar las disposiciones del documento mencionado a que recordaran las penas espirituales en que incurrían ipso facto, al violar los derechos de la Iglesias *Cambridge History*, pp. 743, 744.

⁴⁷ Denzinger, 1701-1714, 1739, etc.

⁴⁸

H. H. Muirhead, *Historia del Cristianismo*. Vol. III. P. 188.

Cf, Dr. A. F. Carrillo de Albornoz, *Roman Catholicism and Religious Liberty*. Ginebra, 1959, especialmente Cap. III.

Castiglioni, sin embargo, seguía escribiendo alrededor de 1940: «En el *Syllabus*, las varias proposiciones condenadas no llevan la calificación teológica de la condenación. No se dice explícita y distintamente cuales de estas proposiciones son heréticas, próximas a la herejía, falsas, peligrosas, escandalosas, temerarias, etc. Por lo mismo se consideran parcialmente, y para conocer la gravedad de la condenación hay que referirse a los precedentes o subsiguientes documentos pontificios en que aquellos errores son específicamente condenados. El *Syllabus*, sin embargo, sigue siendo un documento doctrinal, al que vienen obligados a atenerse todos los católicos. Fácil es comprender por qué contra el *Syllabus* levantaron un huracán de protestas y de improperios los anticlericales...» Castiglioni, op. cit. p. 593.

Una cosa, por lo menos está clara: digan lo que digan los católicos progresistas, en el ánimo de Pío IX (Denzinger, 1683 y 1722) el *Syllabus* marcaba una pauta que debería de haber obligado a todos los católicos.

Decir que Pío IX no hablaba *ex cathedra* cuando publicó el *Syllabus*, puede calmar la conciencia de los católicos modernos, pero no puede cambiar la realidad de los hechos ni las intenciones históricas que concurrieron «su promulgación». Además, como ya hemos visto en otras partes, no hay cosa más difícil que la de saber cuándo un papa habla infaliblemente. (Cf. Apéndice 3, y en este mismo Cap., Consecuencias del Vaticano I: 1) El problema «ex cathedra».

⁴⁹ Döllinger, op. cit. p. 8-32.

⁵⁰ «El p. Gioacchino Ventura, al conmemorar (27 de noviembre) las víctimas de la revolución de Viena, en el púlpito de S. Andrea della Valle, gritó: «Aunque la Iglesia no marche con los pueblos, no por esto los pueblos dejarán de marchar; si no que marcharán sin la Iglesia, fuera de Iglesia, contra la Iglesia; esto es todo». Citado por Castiglioni, op. Cit. p. 586.

⁵¹ Cf. Cap. XVIII, SINODO DE VIENNE, pp. 387-388.

⁵² Cambridge History, p. 744.

⁵³ «El 6 de diciembre da 1864, dos días antes de publicar la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus*, Pío IX presidía

una reunión de la Congregación de Ritos, Después de las oraciones habituales, hizo salir a todo, los asistentes, menos a los cardenales, para anunciarles su intención de reunir un concilio ecuménico con el fin de dar una solución a las extraordinarias necesidades de la Iglesia. Les pidió que reflexionasen y les obligó a guardar secreto Mansi 49, 9a). Todo el mundo se preguntaba lo que había pasado en esta reunión íntima. El papa proseguía su designio». Enrique Rondet, S.J., Vaticano I, (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1963), p. 11.

⁵⁴ «El velo que se cernía hasta ahora sobre los preparativos e intenciones del gran concilio general, ha sido levantado.

«El periódico *«Civiltà- Catto1íca»* del 6 de febrero (1869) publicó este artículo en forma de comunicado de Francia:

«Los católicos liberales temen que el concilio pueda proclamar las doctrinas del Syllabus y la Infalibilidad del papa, pero todavía no abandonan la esperanza de que acaso modifique o interprete algunas proposiciones del Syllabus en un sentido favorable a sus propias ideas, y que la cuestión de la infalibilidad o bien no será discutida o no será decidida. Los verdaderos católicos, que constituyen la gran mayoría de los fieles, albergan otras esperanzas. Ellos desean que el concilio promulgue las doctrinas del Syllabus. En cualquier caso, el concilio podría poner en forma positiva, y con las explicaciones requeridas, las afirmaciones negativas del Syllabus, saliendo así al paso de los malentendidos que existen en relación con algunas de ellas, los católicos aceptarán con placer la proclamación de la infalibilidad dogmática del papa. Todos saben que él mismo no se siente dispuesto a tomar la iniciativa en una cuestión que le concierne tan directamente; pero se espera que su infalibilidad será definida unánimemente por aclamación, por boca de los padres reunidos bajo la inspiración del Espíritu Santo. Finalmente, muchos católicos desean que el concilio corone los honores que la Iglesia ha concedido a la bienaventurada Virgen por la promulgación de su gloriosa asunción a los cielos, como dogma».

En un párrafo anterior decía el mismo artículo: «Los católicos creen que el concilio será de corta duración, como el de Calcedonia (es decir, que durará sólo tres semanas). Se cree que los obispos estarán tan unidos en las cuestiones principales, que la minoría, por más que lo intente, no será capaz de hacer una oposición prolongada».

En un artículo posterior, en la misma *«Civiltà»*, los mismos deseos eran expresados por boca de los católicos belgas, «quienes no solamente están consagrados en cuerpo y alma a los intereses de la Iglesia, sino que se someten sin vacilaciones a todas las decisiones doctrinales de la Santa Sede». Esperan, entre otras cosas, que el concilio ponga fin, una vez por todas, a las divisiones que existen entre los católicos dando un golpe decisivo al espíritu y las doctrinas del liberalismo y que la doctrina de la infalibilidad pontificia y su superioridad sobre los concilios generales sea definida. El corresponsal belga es no menos enfático en su repudio de los deseos opuestos de los llamados católicos liberales. No tomemos estos artículos de la *«Civiltà»*, que Serán seguramente seguidos por otros, como mera expresión de unos sentimientos todavía vacilantes y escudriñadores para saber si todo está listo para las sorpresas dogmáticas ya preparadas. ¡NO!, estos celotes no suelen prestar la más mínima atención a las disposiciones mentales de la época. En estos artículos, relativos a los deseos y esperanzas de los católicos, que toman la inocente forma de peticiones a la Santa Sede, tenemos base para saber lo que el concilio espera hacer; son hitos muy significativos, primero para los obispos para que empiecen a familiarizarse con su deber y abstenerse de cualquier oposición inútil y en segundo lugar son una admonición al resto de los católicos para que se preparen en vista, al próximo anuncio del Espíritu Santo» La *Civiltà* escrita por jesuitas romanos, y alabada hace poco por un breve papal como el más puro órgano periodístico de la verdad, era doctrina de la Iglesia, puede considerarse en cierto sentido como el *Moniteur* de la Corte de Roma. Siempre está de acuerdo con la cabeza principal, y las muchas otras «cabezas», de Roma. Sus artículos parecen bulas papales. No podríamos desear una autoridad más digna de confianza para que nos dijera los objetivos de Roma al convocar el concilio... Sabemos de buena fuente que todo el plan que informa esta campaña tiende a fijar el dogma de la infalibilidad papal, el cual ya esta completamente delineado... El concilio es convocado principalmente con el propósito de satisfacer los deseos de los jesuitas y de la parte de la Curia dominada por ellos». Döllinger, pp. 1-4, 6, 7.

«Los jesuitas confesaron francamente en su órgano oficial *«Voces de María Laach»* (1869) que la «conexión intrínseca o esencial entre la encíclica del 8 de diciembre de 1864 y el concilio ecuménico convocado por Pío IX para llevarse a cabo este año, es evidente por sí misma. El concilio completará las estructuras cuyas bases fueron puestas en la encíclica». El Papa reveló su propósito, «convocando tal concilio dos días antes de la publicación de la encíclica y el Syllabus» H. H. Muirhead, op. cit. p. 190,

«Deseábase definir la doctrina del Syllabus contra la sociedad moderna y sus libertades; el poder temporal contra la revolución italiana; y la infalibilidad papal contra el galicanismo y la ciencia alemana. A este programa, la *Civiltà* de los jesuitas añadió la Asunción o traslación corporal, de la Virgen al cielo. De estos cuatro puntos, sólo uno se realizó entonces. Como fórmula, el *Syllabus* de 1864 deja de aplicarse de una

manera ostensible; el poder temporal quedó relegado por entonces a segundo término; y el mismo tema de la Asunción no llegó a ser artículo de fe» *Cambridge History*, p. 746.

Pero la definición de la infalibilidad del Papa lo incluía todo, y a fin fue más allá, pues sometió al juicio del pontífice el depósito entero de la fe. Deduciendo las lógicas consecuencias de esta definición, Pío XII promulgó en nuestro siglo, por su cuenta y única autoridad el dogma de la Asunción que el concilio Vaticano I no llegó a decretar.

⁵⁵

«Los jesuitas han estado muy activos en estos últimos tiempos fundando confraternidades que se juramentan para sostener y propagar la infalibilidad papal como artículo de fe. Con el mismo fin, se han resucitado en los últimos diez años los sínodos provinciales, bajo el impulso y repetidas exhortaciones de Roma. Y puede verse, por las actas publicadas tanto dentro como fuera de Alemania, que el tema de la infalibilidad papal y el de las tesis del Syllabus han sido tratados ampliamente. El jesuita Schneemann informa que los sínodos de Colonia, Coloesa, Utrecht y los de Norte América, han aceptado la infalibilidad papal. Y hace la siguiente observación: «estas afirmaciones sinodales de la infalibilidad papal, revisadas en Roma, son muy importantes porque muestran que, aunque no sea todavía artículo de fe, es en ojos de Roma, y de los obispos, una verdad indubitable. Ya que los sínodos provinciales tienen prohibido estrictamente el decidir en controversias de doctrina». Podemos fácilmente deducir, basados en tan buena autoridad, que estas decisiones no fueron esperadas en Roma, sino que más bien fueron enviadas por Roma a los sínodos provinciales para su aprobación. Las respuestas se sabían por anticipado, dado el actual estado - de cosas en la Iglesia; con todo, serán presentadas al concilio general como pruebas de la fe de la mayoría de obispos católicos. Así dará la impresión de que la definición de la infalibilidad papal no es obra exclusiva de los jesuitas, impresión que Pío IX fue cuidadoso de evitar en el caso de la inmaculada Concepción» Döllinger, pp. 5 y 6.

⁵⁶ Mansi, 49, 105, 106; 478, 485-486; citado por Enrique Rondet, S.J., op. cit. p. 19,

⁵⁷ Ibid,

⁵⁸ «Mucho se ha hablado de las diversas influencias que se ejercieron en esos nombramientos, sobre todo para la primera Diputación que iba a tratar de la cuestión más candente la de la infalibilidad personal del papa. Algunos historiadores del concilio sobre todo Grandérath han disculpado a Pío IX (R. Aubert, *Le Pontcat de Pío IX*, pp. 330-331., y notas). Dejemos estas cuestiones delicadas. Los preparativos de una definición dogmática no tienen nada que ver con la definición y menos aun, el valor doctrinal de un texto como la *Constitutio Pastoralis Aeternus* no depende del clima que envolvió su preparación», Ibid p. 72

Esta «explicación», de Rondet sólo convencerá a los ya convencidos. El historiador objetivo que sabe cuál fue la «prehistoria» del concilio y las condiciones a que fue sometida la oposición no puede aceptar tan fácilmente la excusa de Rondet. Prueba de ello las protestas de los mismos obispos en el concilio: «El obispo de Aviñón pidió que no se impusiese un texto antes de ser examinado, «porque –añadió, los obispos no pueden decidir a ciegas» (Mansi, 151, 115b)., citado por el propio Rondet op cit. 129.

En la 21ª Congregación general del 4 de febrero de 1870, monseñor Naynald, «se queja de que todavía no se haya atendido la petición de los padres de tener en su poder todos los esquemas» (León Dehón, *Diario del Concilio Vaticano 1*; Madrid, 1962, p. 83).

El mismo Dehón, op. cit. p. 45, recoge la queja del diario «*Le Moniteur Universel*» (14 de febrero de 1870) de que se «había querido hacer un Concilio antes del Concilio».

⁵⁹ «La primavera siguiente (1865), siempre en secreto, el papa consultó a treinta y seis obispos de rito latino (Mansi, 49, 105 D-108), y un año después en dos ocasiones, a algunos obispos de rito oriental (Mansi 49, 179 D-182») R. Rondet, S.J., op. cit, p, 12):

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Cf. Cap. VI, CONCILIO DE CALCEDONIA. pp 179-180,

⁶² «La moderna relación entre los obispos y el papa aniquilo la libertad de deliberar y decidir que da autoridad a un concilio. Era seguro que ningún intento real que se hubiera llevado a cabo para impedir la definición (de la infalibilidad) hubiese sido avasallado por la preponderancia de todos esos obispos a quienes la moderna constitución de la Iglesia coloca en dependencia con el papa de Roma» Lord Acton. *History of Freedom*. p. 524.

⁶³ Lord Acton, *Letters from Rome, on the Council*, by Quirinus, 1870, p. 282.

⁶⁴ Dom Cuthbert Butler, *The Vatican Council*, vol. I. p. 175.

⁶⁵ Cf. Apéndice 1, LA ANTIGUA CONSTITUCION DE LA IGLESIA.

⁶⁶ Cf. Apéndice 4, FALSIFICACIONES.

⁶⁷ *Dictatus*, Mirbt 278, Cf. Cap. XI.

⁶⁸ P. 1. 214, 459.

⁶⁹ *De Potestae Summi Pontificis*, IV, 24 y 1. 5.

⁷⁰

Johan Friedrich. Documenta. vol. I, p. 184.

⁷¹ Ibid. p. 185,

⁷²

Butler, op. cit. vol. II, p. 98.

Butler cita varios ejemplos de la propaganda sistemática que desarrolló el papa para ganar partidarios para su causa. Y se pregunta, aunque sin dar luego ninguna respuesta: Los excesos de esta propaganda, ¿se llegaron a ejercer influencia indebida? Que en las etapas finales ejerciera su influencia personal hasta el máximo es algo que no puede ponerse en duda, porque era sabido de todos (op. cit. p. 198)». «Muchos de los obispos fueron dominados por su reverencial temor hacia quien era no sólo su superior sino un anciano objeto de la devoción y el afecto de todos» (Ibid. p. 199).

«Un obispo escribió: «He aquí lo que más que ninguna otra cosa destruye nuestra libertad: el respeto que tenemos a nuestro Superior» (Ibid., p. 199). Es cosa admitida que incluso los obispos que adoptaban una línea moderada o neutral eran reprendidos por el papa en entrevistas personales en las cuales les decía que ellos no estaban a su lado; que se aliaban con sus enemigos; que debilitaban la buena causa y que su lealtad no era firme» (Ibid., p. 202).

Un ejemplo típico de la tiranía que el papa gustaba ejercer sobre los obispos lo tenemos en el caso del patriarca católico-romano de Babilonia, Monseñor Audu. Hizo un discurso sencillo y sin ánimo de atacar a nadie en el que se defendió el antiguo sistema oriental de nombrar obispos. El Papa lo llamó inmediatamente a su despacho, criticó duramente sus palabras y le amenazó con privarle de su cargo a menos que prometiera consagrar a dos obispos nombrados directamente por el Sumo Pontífice. El patriarca no se sintió obligado por una firma arrancada en tales condiciones y como resultado de todo ello nació un nuevo cisma (Ibid., vol. I, pp. 225 226).

⁷³ (G. G. Coulton, *Papal Infallibility*, p. 124.

⁷⁴ Butler, op. cit., vol. II. p. 30,

⁷⁵ Ibid.. p. 199.

⁷⁶ Ibid., p. 22.

⁷⁷ L. Dehón. op. cit. p. 32.

⁷⁸ E. Rondet. Op. cit. p. 141,

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid., p. 146.

⁸¹

Cf. Caps. XI-XV.

⁸² «Referente a la elección de las diputaciones y comisiones conciliares. V. Marchese, siguiendo el pensamiento de los padres de la oposición», afirma que éstas fueron impuestas por el papa: «El primer acto que colmó la medida, fue que además de las comisiones de los cardenales y prelados elegidos directamente por el papa para examinar las propuestas de los Padres, también las otras cuatro comisiones para las cosas, pertenecientes a la Fe, Disciplina, Ordenes Religiosas y Asuntos de Oriente, no fueron dejadas como se esperaba, comúnmente. a la elección de los padres, sino que fueron impuestas por el papa». *Le mie impressione al Concilio Vaticano*, Saluzzo, 1912, p. 39. Citado por Dehón, op. cit. p. 63 (Cf. Grandérath, 11-1, pp. 83-96).

Dehón mismo se pregunta «¿Por qué el Santo Padre había nombrado esta comisión él mismo? No sería entorpecer la iniciativa del concilio? ¿Por qué no se había puesto a ninguno de los obispos galicanos? ¿Por qué la exclusión de los grandes obispos del Rhin, de Colonia y de Maguncia, cuando se daba lugar al modesto obispo de Ratisbona?...». El mismo Dehón nos ofrece la respuesta: «Alemania estaba representada por Mons. Ledochowski, de Posen, y por los obispos de Ratisbona, de Brixen y de Paderborn, *los raros ultramontanos* con los que contaba el episcopado alemán (el subrayado es nuestro). Aunque esto se refiera a la formación de la comisión De Fide y las preguntas, citadas de Dehón tienen que ver con la Comisión de iniciativa, el procedimiento seguido fue casi siempre el mismo: nombrar únicamente a los prelados ultramontanos para las grandes comisiones, incluso en aquellos casos en que tales obispos fueran de escasa importancia y no representasen la opinión mayoritaria de su episcopado, como es el caso de los tres prelados germanos aludidos. «¿Por qué París, no estaba representado como Viena, Londres, Turín y Bruselas? sigue preguntándose Dehón tales fueron las críticas que estallaron y algunas de ellas hubiesen podido quizá evitarse». L. Dehón, Op. Cit. pp. 62 y 63,

⁸³ Ibid., p. 64.

⁸⁴ Butler, op. cit. vol. I, p. 264: «La enorme preponderancia de obispos italianos».

⁸⁵ «No hubo Insta representación de los obispos. En primer lugar, la asamblea incluía unos trescientos obispos titulares (obispos que no tenían ninguna sede real, sino que exhibían meros títulos de honor dados por el Papa: también podían ser obispos misioneros cuyos títulos derivaban de lugares en donde había escasas congregaciones Cristianas). Además, los obispos alemanes, que constituían la principal fuerza de la minoría, se quejaron de que hubiese una multitud tan insólita de obispos italianos. Los doce millones de católicos alemanes estaban representados por diecinueve obispos: los setecientos mil habitantes de los Estados papales por sesenta y dos: tres obispos de la minoría (Colonia, París y Cambrai) representaban a cinco millones. Y estos obispos de la minoría podían ser avasallados en cualquier momento por el voto de cada cuatro de los Setenta obispados napolitanos o sicilianos. Sin embargo, la erudición de los alemanes, aventajaba en mucho a la de los obispos meridionales, a los que se hubiese puesto en un aprieto si como condición para entrar a formar parte del concilio se les hubiera exigido saber leer el Nuevo Testamento en su idioma original, o tener suficientes conocimientos de griego para consultar los escritos de los Padres orientales o las actas de los Concilios griegos, aptitudes todas ellas sin las cuales nadie podía tenerse por teólogo al norte de los Alpes. Los alemanes podían comparar también la actividad del pensamiento teológico de su patria con la de esas regiones italianas que enviaban contingentes tan elevados de obispos. Se dijo entonces que se imprimían más libros en un año en Inglaterra, Alemania y Norte América, que en Italia durante medio siglo. Parecía, pues, que el principio predominante era que cuanto más ignorante fuese un pueblo tanta mayor representación había de tener su jerarquía eclesiástica en el concilio y en el gobierno de la Iglesia» Salmon, op. cit. p, 318,

⁸⁶ Butler. op cit. vol. 1, p, 264,

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Citado por Friedrich, op. cit. vol. 1. p. 169,

Luis Veuillot, en *l'Univers*, 21-26 febrero de 1870, tomó la defensa de los vicarios apostólicos: «Coquelet -escribía-, se despecha al ver en el concilio tantos Vicarios Apostólicos. De ello había en los cafés y de ello escribe en los periódicos. ¿Pretenderán hacer leyes para las naciones civilizadas estos hombres separados de las cosas de Europa? ¿Atestiguarán la antigua fe de los pueblos estos pastores de rebaños salvajes, esparcidos a través de los desiertos de la infidelidad? ¿Son libres estos pontífices errantes, exclusivamente sometidos al papa y que el papa puede quitar su sede imaginaria cuando y como le plazca? ...Tal es el razonamiento de Coquelet, caballero de varias órdenes, corresponsal de varios periódicos, hombre galante y piadoso, pero en este momento muy molesto con el Espíritu Santo... Seguramente estos diversos puntos de

vista de Mons. Coquelet son muy impertinentes, injuriosos y absurdos. La respuesta a estas necesidades es sencilla: ¿Es que los Padres del concilio de Nicea no eran todos como Vicarios Apostólicos? ¿No tenían rebaños poco numerosos y diócesis muy inestables en países paganos...?» (L. Dehón, op. cit. vol. I. p. 46). Veuillot confunde las cosas lastimosamente, por no decir nada de sus apreciaciones respecto al concilio de Nicea. Ciertamente que nadie debe desestimar a los obispos misioneros; pero no eran tanto éstos como la multitud desproporcionada de prelados italianos, y a sueldo del papa, lo que despertaba las sospechas de todo el mundo. Y, en el fondo, para no entrar en detalles de derechos y legitimidades episcopales, de lo que se trataba no era tanto de poner en duda el derecho episcopal como la falta de libertad episcopal de estos prelados.

Roger Aubert, de la Universidad de Lovaina, presenta la cuestión de manera más objetiva cuando escribe: «Europa contaba con más de las dos terceras partes de los miembros, una mitad de los cuales, aproximadamente, eran italianos y algunos contemporáneos no dejaron de hacer observar que con 60 padres, los Estados Pontificios tenían una representación netamente superior a la del Imperio de Austria-Hungría y tres veces más numerosos que la de Alemania. La comparación era aun más elocuente si a los 750.000 habitantes de los Estados Pontificios oponemos una población de diócesis que sobrepasa ampliamente el millón como era el caso de París o Colonia. Ciertamente un concilio no es un parlamento, no obstante este género de detalles es muy significativo si se busca dosificar las influencias que desempeñan su papel en el concilio, como en cualquier asamblea compuesta de hombres. Los cinco presidentes eran asimismo de nacionalidad italiana». Robert Aubert, *La Eclesiología en el Concilio Vaticano*, en «*El Concilio y los Concilios*», p. 292.

⁸⁹

Butler, op. cit. vol. II, p. 40,

⁹⁰ L, Dehón, op. cit. p. 21.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid, p. 24.

⁹³ En líneas generales seguimos en esta sección la pauta que William Shaw Kerr nos ofrece en el cap. LIV de su obra «*A Handbook on the Papacy*» por su acertado resumen del tema que nos ocupa (pp. 273-282).

⁹⁴ Lord Acton, *Letters from Rome*, p 283.

⁹⁵ Ibid.. p. 210.

«Puede asegurarse que todo el episcopado alemán, y la inmensa mayoría de la Iglesia católica-germana, se ha expresado en contra del dogma infalibilista» (Ibid. p. 178).

«La oposición de los obispos franceses y alemanes al nuevo dogma se esperaba en mayor o menor grado aquí (en Roma); lo que no se esperaba es que los orientales, en número de sesenta y los obispos de Norte América (en número de más de cien), se pronunciaran también en contra... los americanos se preguntan cómo podrán vivir, en conciencia, bajo las constituciones libres de la República y mantener al mismo tiempo su posición de igualdad civil con los Protestantes, después de doblegarse a los principios de la infalibilidad papal, tales como la persecución religiosa y el poder coactivo de la Iglesia, las exigencias católicas al dominio exclusivo del estado, el derecho del papa a dispensar los juramentos de fidelidad, y la sumisión del poder civil a su supremo poder» (Ibid., p. 108),

«Cuando llegaron a Roma (los obispos americanos) se hallaban en gran mayoría inclinados en favor del nuevo dogma, pero sus ojos se han ido abriendo gradualmente. El insolente y despótico tratamiento de los obispos, el espectáculo de adulación puesto de manifiesto por personas que se llaman a si mismas sucesores de los Apóstoles, y los lamentables sofismas empleados en la distorsión de los hechos históricos (como, por ejemplo, al tratar la cuestión del papa Honorio), todo esto ha producido disgusto y aversión en el ánimo de estos republicanos y los ha llevado a la oposición» (Ibid.. p. 538-539).

⁹⁶ Butler. op. cit. Vol. I, p. 133,

⁹⁷ Friedrich, *Documenta*, Vol. II. p. 220.

⁹⁸ Mansi, LII, 80 y ss.

⁹⁹ Friedrich op. cit.. Vol. II, p. 221.

100

Ibid. vol. II. p. 240.

¹⁰¹ Ibid., p. 223.

¹⁰²

Ibid., p. 228.

¹⁰³ Ibid., p. 245.

¹⁰⁴ Ibid. p. 253.

¹⁰⁵ Ibid.. p. 258.

¹⁰⁶ Butler, op. cit. Vol. I, p. 132.

¹⁰⁷ Ibid., p. 205.

¹⁰⁸ Ibid., p. 134.

¹⁰⁹

«Los decretos del concilio de Trento comenzaban con estas palabras: «Sacrosancta oecmnenica et generalis tridentina synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, praesidentibus in ea tribus Apostolicae Sedis legatis». En el concilio Vaticano, a pesar de la protesta de algunos Padres, la formula adoptada fue la siguiente: «Pius episcopus, servu servorum Dei sacro approbante concilio ad perpetuam rei memoriam». R. Aubert, op. p. 291. Según Aubert estas «fórmulas utilizadas para introducir las constituciones... subrayan los progresos del ultramontanismo desde el siglo XVI» (Ibid).

¹¹⁰ Ha circulado mucho un discurso atribuido a Strossmayer que, sin embargo, no es auténtico.

¹¹¹ Butler. op. cit., Vol. I, p. 66.

¹¹² La lealtad de Dupanloup a la Iglesia romana no podía ser puesta en duda por nadie. Los ultramontanos se vieron pues, obligados a atribuir a la envidia y a cierto orgullo la actitud del prelado francés frente al nuevo dogma que se trataba de promulgar. Dice al respecto L. Lehón: «Monseñor Dupanloup tenía a menudo grandes ideas, pero también poseía un carácter duro y autoritario. Viéndose combatido y que se le hacía el vacío en el concilio, se constituyó jefe de la oposición y creyó que sería el dueño. Se tenían conciliábulo en villa Grazioli (Veillot llamaba, *graziolini* a los seguidores de Monseñor Dupanloup) en donde él vivía. Se entendían de antemano para todas las votaciones...» L. Dehón. op. cit. p. 57.

Dehón confunde el efecto con la causa. Dupanloup se vio combatido y se constituyó en jefe de la oposición porque negó la inhabilidad pontificia, pero no negó ésta porque se viera menospreciado. En realidad, no tenía motivos. Su actitud obedeció únicamente a convicciones doctrinales.

¹¹³ Mansi. LII, 100.

¹¹⁴ Dentro de la sala conciliar, «hubo hasta ciento veinte oponentes, o menos. El 12 de febrero. *L'Univers* citaba a treinta y tres oponentes franceses... En la demostración que se quiso hacer por una salida en masa en las congregaciones del 2 y 4 de julio había una cincuentena, de los que una veintena eran italianos, diez alemanes y doce franceses. El día grande de la definición. 18 de julio, hubo alrededor de unas setenta abstenciones» L. Dehón. op. cit. p. 58.

¹¹⁵ Observemos de paso que para el converso Newman era posible era posible aceptar promulgaciones «difíciles de mantener lógicamente a la luz de los hechos históricos». Esta actitud, tan característica del romanismo es la que, haría posible la imposición del nuevo dogma sobre las conciencias católico-romanas.

¹¹⁶ Al aludir a los «conversos» (él mismo un converso del anglicanismo), Newman se refiere sin duda a Manning, el «ultra» de lo ultramontanos, y campeón de la infalibilidad.

¹¹⁷ Lord Acton, *Letters from Rome*. by Quirinus, 1870. p. 356; W. Ward. *Life of Newman*, vol. II, pp. 288, 289.

¹¹⁸ *Ibid.*. vol. II. pp. 289.

¹¹⁹ *Ibid.*. vol. II. p. 290.

¹²⁰ *Ibid.* vol. II. p. 293.

«La última piedra de tropiezo que Newman hubo de sortear en su camino hacia Roma fue el desacuerdo que había entre los autores católicos en cuanto al órgano de la infalibilidad. Su último libro como anglicano, que ya revela bien claramente la atracción que Roma ejercía sobre él, dice: «Esta inconsistencia en el sistema romano podemos considerarla como providencial. Los teólogos romanos han podido sortear más de mil inconsistencias y agrupar el lastre heterogéneo de siglos en un cuadro lleno de designio y armonía. Pero no aciertan a completar el sistema en su punto más importante y esencial. En teoría, son capaces de determinar la naturaleza, el grado la extensión y el objeto de la infalibilidad que pretenden, pero no pueden ponerse de acuerdo en cuanto a dónde reside. Como en la torre de Babel el Señor ha confundido sus lenguas y la estructura ha quedado a medio terminar. Monumento a la vez del atrevimiento humano y de su fracaso» (*Prophetic Office of the Church*. p. 180) Pero, acaso preguntéis: ¿No esta ya zanjada esta controversia? ¿No dio testimonio el papa acerca de si mismo y el concilio Vaticano, de 1870 y declaró que cualquier teoría que designaba como órgano de la infalibilidad a alguien o a algo fuera de el era errónea? Para contestar estas preguntas, hagámonos otras. ¿Cuánto tiempo hemos tenido que esperar para hallar la respuesta a una cuestión tan fundamental? ¿Podemos creer que Cristo, antes de que dejara este mundo, diese a su Iglesia un guía infalible y que, sin embargo, tardase más de 1800 años para que esta Iglesia llegara a saber quién era este guía?» Salmon, op. cit. p. 176.

¹²¹ Refiriéndose al P. Gaty, dice L. Dehón: «El célebre oratoriano, académico de Francia. Profesor de moral en la Sorbona. fue arrastrado a la dura lucha por Dupanloup y participó en ella de buena fe. Convencido de que la definición dogmática de la infalibilidad del Romano Pontífice podía aumentar las dificultades contra la Iglesia de la parte de la sociedad moderna, publicó en 1870 las famosas *Lettres à Mons, Deschamps* amigo suyo de la juventud, las cuales le ocasionaron no pocos disgustos.

«Mons. Delalle, obispo de Rodez en una carta dirigida a su clero decía: «Döllinger, surnomé Janus, Maret et Dupanloup, voilà le triumvirat agitateur, auquel est venu se joindre plus tard un insulteur illuministe de l'Eglise romaine, l'abbbe Gratry, Coll Lae, VII. 1245. Luis Dehón op. cit. pp. 22 y 23.

^{121b} Sobre el verdadero sentido de esta frase de Agustín remitimos al lector a la nota núm. 31 de la p. 116 y también a la p. 171.

^{121c} Cf. Apéndice 4., FALSIFICACIONES.

¹²²

Butler, op. cit., Vol. II, p. 185.

¹²³ Con razón podía decir: «después de haberme dedicado por más de cincuenta años al estudio de la Historia y luego de haberme impregnado del pasado...». Carta al Dr. Westermayer, rector de San Pedro, en Munich. 7 de febrero de 1868, en *Declarations and Letters on the Vatican Decrees*. 1869-1887. by Ignaz von Döllinger. p. 176.

¹²⁴ El Prefacio de esta obra reza así: «El objeto inmediato de este libro es investigar, a la luz de la historia, aquellas cuestiones que, según estamos bien informados, van a ser decididas en el concilio ecuménico ya anunciado. Y como quiera que nos hemos propuesto realizar esta tarea por medio de directas referencias a los originales no es quizá demasiado esperar que nuestra obra atraiga la atención de los círculos científicos y sirva como contribución a la Historia Eclesiástica. Pero este trabajo intenta asimismo algo más que la mera exposición tranquila de los acontecimientos históricos. Es un llamamiento a los pensadores de entre los creyentes cristianos, una protesta basada en la historia en contra de un futuro amenazador, en contra del programa de una poderosa coalición, a veces abiertamente puesta de manifiesto, a veces mas oscuramente insinuada... Este peligro no es de ayer, ni empezó con la convocatoria del concilio... Para nosotros, la Iglesia Católica y el Papado no son términos sinónimos... Solamente cuando por alguna confabulación de bibliotecarios todos los documentos históricos fueran destruidos, cuando los orientales y los occidentales no supiesen más de su pasado que lo que saben los maoríes de Nueva Zelanda del suyo y cuando, como por milagro, todas las naciones hayan abjurado de su carácter intelectual y hábitos de pensar, entonces y sólo entonces, será posible la sumisión. Pensamos que una obra realizada tan enteramente a base de hechos y apoyando todas sus

afirmaciones con referencia a los originales, puede y debe hablar por sí sola, sin necesidad de nombres que la avalen» Döllinger. op. cit. pp. XXIII-XXIX.

¹²⁵ W. Shaw Kerr. op. cit. p. 283.

¹²⁶ *Declarations and letters, on the Vatican Decrees*. pp. 30, 31. Citado por W. Shaw Kerr. op. cit. p. 284.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 102.

¹²⁸ Lord Acton. *Correspondance*, Vol. I. p. 109.

¹²⁹ Lord Acton, *History of Freedom*. p. 514.

¹³⁰ (130) Manning decía: «Apelar en contra de la voz viva de la Iglesia a cualquier otro tribunal incluido el de la historia, es un acto de juicio privado y una traición porque la Voz Viva es suprema; y apelar en contra de esta voz suprema es herejía, porque esa voz, por asistencia divina, es infalible». Manning- *Comunión in one Kind y Temporal Mission of the Holy Gost*, p. 226. cf pp. 28 y 203. Citado por Salmon, p. 42. el cual comenta: «Según Manning. es de poca importancia el saber cómo la iglesia ha de reconciliarse con la Escritura y la antigüedad, una vez que uno entiende que la Iglesia es la voz viva del mismo Ser que inspiró la Escritura y que enseñó a la antigua Iglesia. Buscar nuestra fe en la Escritura o en la antigüedad es, según Manning, una herejía tan grave como buscarla en la Escritura sola. En ambos casos, el individuo se hace juez y crítico de la Revelación. Apelar a la antigüedad es, pues, de acuerdo con Manning una traición y una herejía».

¹³¹ Luis Dehón. op. cit. p. 24.

¹³² Cf. Cap. XVII. EL CONCILIO DE LYON v. Cap. XXI. EL CONCILIO DE FLORENCIA. pp. 378-383: 467-477.

¹³³ H. Jedin, *Breve Historia de lo Concilios*. p. 132.

¹³⁴ Cf. *Historire de L'iglese*, sous la direction d'A. Fliche et V. Martín (Paris) t. 21 p. 314. Citada por «*La Revue Reformée*» *Opinions sur le Concile*, par P. Bourget n.º 45 1961-1, pp. 21-22.

Texto íntegro de la carta Jam vos amnes de Pío IX en el mismo núm. De «*La Revue Reformée*», pp. 91-94.

¹³⁵

H. Jedin, op. cit. p. 132.

¹³⁶ *Ibid.*. pp. 34-39.

¹³⁷ *Ibid.*. p. 36.

¹³⁸ «Con mucha habilidad, desde el primer día, supo condenar al liberalismo, reivindicó los derechos temporales del Papado y recomendó a los padres del concilio la unión con el y con la Santa Sede» anotó el taquígrafo del concilio tantas veces citado L. Dehón. op. cit. p. 39.

¹³⁹ «El papa era el que tenía que decidir por qué cuestiones comenzarían las deliberaciones de los padres». E. Rondet. S.J., op. cit. p. 84,

¹⁴⁰

«El esquema distribuido el 10 de diciembre (M.50, 58-74}. era una exposición muy amplia en dieciocho capítulos:

1. Condenación del Materialismo y del Panteísmo.
2. Condenación del Racionalismo.
3. La Escritura y la Tradición fuentes de la Revelación.
4. La necesidad de una revelación sobrenatural.
5. Misterios de fe propuestos en la divina revelación.
6. Distinción entre la fe divina y la ciencia humana.
7. Necesidad de motivos de credibilidad.
8. La virtud sobrenatural de fe y la libertad de la aceptación de la fe.
9. La necesidad y la firmeza sobrenatural de la fe.

10. El orden que debe existir entre la fe divina y la ciencia humana.
11. La inmutable verdad del sentido de los dogmas que ha tenido y tiene la Iglesia católica.
12. Unidad de la naturaleza o esencia divina en tres personas distintas.
13. Operación común a las tres personas y libertad de Dios en la creación.
14. Jesucristo, única persona en dos naturalezas. La Redención y la satisfacción operada para nuestra salvación por el mismo Jesucristo Nuestro Señor.
15. Origen común del género humano. Naturaleza del hombre compuesto de alma y cuerpo.
16. El orden sobrenatural y el estado primitivo de justicia sobrenatural.
17. El pecado original. El castigo eterno debido a todo pecado mortal.
18. El orden sobrenatural de la gracia que nos es dada por Cristo Redentor.

«Todos los historiadores han notado la acogida muy desfavorable que tuvo este esquema (Th. Granderath. t. II, 1ª parte. cap. VII-X. Butler. *The Vatican council*. I. 198. F. Mourret. *Le concile du Vatican d'après des documents inédits*, 1919. pp. 203-205. R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*. p. 331). Ibid. pp. 81-86.

¹⁴¹ Ibid., p. 86.

L. Dehón observó: «Había muchos matices en la pronunciación (del latín)... Nosotros los taquígrafos, teníamos alguna dificultad para entendernos en esta variedad. Los ingleses eran terribles por su pronunciación, los españoles y húngaros por su dominio. Los franceses no han brillado por la elegancia o la corrección de su latinidad. Mons. Verot obispo misionero de Savannah (EE.UU.) y Mons. Bravard obispo de Coutances, soltaban sin escrúpulos numerosos barbarismos» L. Dehón, op. cit. p. 44

Otro taquígrafo del concilio V. Marchese narra que hubo «alguna escena curiosa debido a la pronunciación pues un obispo, pues un obispo español que acusaba de barbarie a un alemán, al cual *veros ferus est*, el otro de rechazo encontró al pueblo español un pueblo de borracho, para los cuales *vivere bibere est*. *La mie impressione, al Concilio Vaticano*. Saluzzo 1919 p. 113; citado por L. Dehón. op. cit. p. 44.

¹⁴² Cf. en este mismo capítulo la sección. *La imposición*: 1) Prelados opuestos a la infalibilidad., nota 109 p. 725.

¹⁴³ E. Rondet. S.J., op. cit. p. 87.

¹⁴⁴ L. Dehón. op. cit. p. 67.

¹⁴⁵ Ibid., p. 53.

¹⁴⁶ Ibid., p. 41.

¹⁴⁷ E. Rondet. S.J., op. cit. p. 87.

¹⁴⁸ L. Dehón. op. cit. p. 66.

¹⁴⁹ Ibid., p. 66.

¹⁵⁰ Ibid., p. 67.

¹⁵¹ Denzinger 994-1000. Cf. Cap. XXVI. EL CONCILIO VATICANO II, *Segunda sección*: Inauguración, nota 72.

¹⁵² E. Rondet. S.J., op. cit. p. 91. 92.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid., pp. 117. 118.

¹⁵⁵ L. Dehón, op. cit.. P. 74.

¹⁵⁶ E. Rondet, S.J., op. cit. p. 116.

¹⁵⁷ L. Dehón. op. cit. p.75.

¹⁵⁸ «Esta hermosa ala es demasiado amplia y no se oyen unos a otros. Las Voces van a perderse en la inmensidad de la basílica. Esta será una de las quejas de los de la oposición con gustos parlamentarios» Ibid., p 40. Pero, no tan sólo del lado de la oposición llovieron las quejas. El mismo taquígrafo anotó la protesta del cardenal de Curia Di Pietro por la misma razón, Ibid., p. 78.

«Ya desde el primer día se echó de ver que, debido a las malas condiciones acústicas de la sala en donde se celebraban las congregaciones, no se podía oír nada: y muchos obispos cuando debían responder al «Placet» o al «Non Placet» para emitir su voto formal, contestaron: «Non placet quia nihil intelleximus». Hubo un intento de mejorar esta anomalía, pero en vano: el mal estado de la acústica fue siempre el mismo. Además, siempre debió resultar difícil de seguir las discusiones en latín: un idioma que no todos los obispos pronunciaban de igual manera, y que por lo tanto resultaba no muy fácil de captar. Pero sería esperar demasiado de las capacidades de atención del ser humano si imaginamos que podían seguirse los discursos que se pronunciaban en el aula vaticana, los cuales eran, en realidad, pequeños tratados cuya extensión era ilimitada y además eran leídos sin la vivacidad del discurso hablado y en una lengua, como hemos dicho, al fin y al cabo, no demasiado familiar a los oyentes por lo que atine a su práctica. Un fácil remedio para este estado de cosas hubiese sido el imprimir los discursos y hacerlos circular en el aula entre los miembros del concilio, de manera que cada uno hubiera podido estudiar luego detenidamente lo que había oído imperfectamente. Pero, ahí estaba precisamente una de las ventajas que el papa tenía al celebrar el concilio en su propia capital. No concedió ni una sola licencia para imprimir nada. Tan sólo un «*précis*» (o resumen) de los argumentos, de cada intervención era recogido por (los taquígrafos oficiales del concilio) para el uso exclusivo de un comité papal, infalibilista, el cual finalmente tenía que bosquejar los decretos del concilio. No se permitía tampoco que este «*précis*» fuese revisado y corregido por el autor de cada discurso, de manera que, si éste era de la oposición, era fácil, y probable, que el resumen de su oración fuese una mera caricatura de sus verdaderos argumentos.

Más, como decía el cardenal Manning, la promesa de la asistencia del Espíritu Santo se supone dada al voto final, no a los razonamientos o argumentos de los prelados. Y, la regla práctica que resulta de esta creencia, llevar a hacer pensar: «No hay que preocuparse por los argumentos, lo que importa, es hacer cuanto se halla en el poder de uno para obtener los votos necesarios». Y, claro, hay muchas maneras de obtener votos aparte de, y más eficaces, que por vía de razonamiento. Así mas de trescientos obispos estaban pensionados a expensas del Papa todos sus gastos corrían a cargo del erario pontificio y no cabía esperar de ellos que se convirtiesen en meces de algo que tenía que ver con las prerrogativas de su benefactor. El propio Papa daba muestras de buen humor haciendo chistes sobre el número de prelados que habían aceptado su hospitalidad, decía que buscando que le hicieran «infalible», lo harían «fallire» es decir quebrar. Pero no había temor de esto, sin embargo porque para poder afrontar tales dispendios se hizo una colecta a tiempo, con el pretexto de obsequiarle con motivo de la celebración del jubileo de su primera Misa. Además habían quince capelos cardenalicios vacantes para recompensar a los Obedientes, y, como siempre ocurre, fueron muchos más los influenciados con la esperanza de los favores papales que los que en realidad los obtuvieron» G. Salmon, op. cit. pp., 319-320.

¹⁵⁹ L. Dehón. op. cit. p. 78 y E. Rondel, SJ., op cit. p. 74

¹⁶⁰ L. Dehón. op. cit. p. 87.

¹⁶¹ Ibid., p. 76.

¹⁶² Ibid.. pp. 78-79

No obstante. las quejas de Mons. Verot por las leyendas del Breviario, fueron más bien modestas y suaves, si se las compara con las del Dr. Döllinger:

«Parece que llegó a creerse en Roma que la Curia. con la ayuda Inquisición, organizada con mucha efectividad desde la época de y Paulo V, y el *Index prohibitorium Librorum*. podía de nuevo suprimir toda crítica adversa y el testimonio de la historia de la Iglesia, o. por lo menos, mantener a la gran masa del clero ignorante de todo ello... Esto explica cómo en la nueva edición del Breviano toda una serie de papas de los tres primeros siglos fueron introducidos en el mismo, papas acerca de los cuales nadie sabía nada antes, y cuyos nombres no encontramos en ninguno de los antiguos martirologios, papas que, por lo visto pasaron inadvertidos durante 1.500 años. Los únicos papas antenicenos de los antiguos Breviarios, previos a su revisión, eran Clemente, Urbano Marcos y Marcelo Pero Bellarmino y Baronio introdujeron en el nuevo Breviario bajo Clemente VIII a los

papas Ceferino, Soter, Cayo, Pío, Calixto Anacleto, Pontiano y Evaristo cuyas respectivas leyendas fueron tomada de la Decretales pseudo isidorianas.

«En el nuevo Breviario de Bellarmino no sólo hubo interpolaciones con respecto al antiguo, sino que éste fue mutilado. El nombre del papa Honorio fue eliminado de la lección de la fiesta de León II, en el pasaje en donde se relata su condena por el Sexto Concilio Ecuménico, toda vez que queriendo hacer infalibles a los papas, este hecho resultaba un inconveniente que, por lo menos, había que ocultar del conocimiento del clero. Los Breviarios que hemos comparado son una edición romana impresa en Venecia en 1519 y la nueva edición revisada impresa en Antwerp en 1719. Incluso la fábula de la apostasía del papa Marcelo y el Sínodo de Sinue» fue ahora por primera vez incorporada a los nuevos Breviarios para poner constantemente ante los ojos de los obispos y sacerdotes la bonita moraleja de que ningún concilio puede nunca juzgar al papa. También tuvieron que suprimir la palabra «almas», tanto del Misal como del Breviario de la Cátedra de San Pedro. Y es que en Roma se tenía como escandalosa la afirmación de que la antigua Iglesia romana hubiese restringido los poderes de San Pedro a tan sólo ligar las almas; entonces se deseaba proclamar el pleno derecho que tiene el papa no solo sobre las almas sino sobre los cuerpos, hasta el punto de poder entregarlos a la misma muerte (Deus qui B Petro... animas ligandi et solvendi pontificiun tradisti (Enero 18, fiesta de la Cátedra de San Pedro) «Animas» fue eliminado. En el antiguo Misal romano del siglo XI editado por Azavedo en 1754, reaparece en la pag. 188. Bellarmino ostentaba que los revisores del Breviario lo habían mutilado por inspiración divina Resp. ad Ep. de Mont contra Venet, resp. ad 3. prop.). Uno de los «enriquecimientos» que Bellarmino aportó al Breviario fue el poner las palabras de Satán a Cristo en la tentación: «Te daré todos los reinos del mundo si postrado me adorares» en labios de Jesús quien aparece como dirigiéndose a Pedro (Brev. Rom. Fest.. Petr. ey Pauli resp. ad lect. 5). Estas falsificaciones y mutilaciones en interés del sistema papal, eran tan sorprendentes que el veneciano Marsiglio pensó que dentro de poco sería imposible tener fe en ningún documento (Defens. contr. Bellarm. c. 6)... De esta manera al clero era obligado a alimentar su devoción mediante la lectura de tales fábulas que gravaban en sus mentes la idea de que sin el papa no puede ser convocado ningún concilio de que él es el único juez de todos los obispos y de que ningún clérigo debe ser obligado a comparecer delante de ningún tribunal civil y cosas por el estilo» Döllinger, op. cit. pp. 395-400.

¹⁶³ L. Dehón comenta las palabras de Dupanloup sobre los impedimentos puestos por Roma a los sínodos provinciales y reconoce: «Esto es bastante verdadero», op. cit. p.76.

¹⁶⁴ E. Rondet. S.J.. op. cit. p. 115

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ L. Dehón. op. cit.. p. 77. Cf. Cap. XX, *El concilio de Constanza*. Fin del gran cisma: La elección pontificia es antepuesta a la reforma, pp. 435.436.

¹⁶⁷ Ibid.. p. 78.

¹⁶⁸ Ibid.. p. 80.

¹⁶⁹ Ibid., p. 83.

¹⁷⁰ «Estos numerosos discursos en el mismo sentido nos dicen la preocupación de muchos obispos» Ibid. p. 82.

¹⁷¹ Ibid, p. 83.

¹⁷² E. Rondel, S.J., op. cit. p. 124.

¹⁷³ L. Dehón. op. cit. p. 86.

¹⁷⁴ El reproche que menciona Mons. Elloy no sólo era hecho por protestantes de Oceanía sino de la mayoría de países dc habla inglesa en donde la Iglesia romana tan pronto parecía defender la doctrina de la infalibilidad papal como parecía negarla en otras ocasiones. Y esto hasta el punto de que circulaban catecismos contradictorios entre sí. En uno de ellos podía leerse que la «*infalibilidad*» papal era una calumnia inventada por los protestantes en contra de los católicos» J. B. Rowell escribe sobre el particular.

«Tengo dos antiguos catecismos delante de mí; ambos escritos por el autor, a saber: El Rev. P. Esteban Keenan; y ambos llevan el mismo título: «Catecismo de Controversia: o Refutación del Protestantismo y Vindicación del Catolicismo» («*Contraversial Cathecism: or, Protestantism Refuted, and Catholicism Established*») y los dos con las debidas licencias eclesiásticas. Sin embargo, hay una diferencia de fechas, uno fue publicado antes de 1870, es decir antes de que el papa definiese el dogma de su propia infalibilidad, y el otro fue publicado *después de* 1870, es decir: luego que hubo sido promulgado.

«El Catecismo publicado después del concilio Vaticano, enseña «La Infalibilidad del papa como dogma de la Revelación cristiana primitiva» (p. 113): y pregunta: «¿Qué creen los católicos en relación con la infalibilidad del papa?». La respuesta reza: «Que la cabeza visible de la Iglesia en la tierra recibió de Cristo la misma prerrogativa de Infalibilidad que hemos mencionado más arriba (pp. 69-95), como cosa necesaria, y perteneciente a la Iglesia por institución divina». Sigue entonces otra preguntita: «¿Cuáles son las palabras exactas de la Definición de la Infalibilidad Papal pronunciadas por el Concilio Vaticano del año 1870 y que obligan a los cristianos?». Respuesta: «Adheridos fielmente a *una tradición recibida desde los mismos orígenes de la Fe Cristiana*, que por la asistencia divina prometida a él en la persona de Pedro, cuando habla *ex cathedra*, el romano Pontífice goza de aquella misma Infalibilidad con la que el Redentor quiso que su Iglesia estuviese provista en sus definiciones fe y moral... Los Romanos Pontífices han ejercido esa autoridad desde el principio» (*Controversial Cathecism*. Preface by the Right Rev. John Cuthbert Hadley, O.S.B., Bishop of Newport, USA, published by Burne & Oates. Ltd. and Benzinger Bross, 1904, pp. 11, 112).

«La mayoría de miembros de la Iglesia católica romana están familiarizados con la enseñanza de este catecismo sobre la Infalibilidad Papal. muy pocos se dan cuenta de que, antes del Concilio Vaticano, esta misma doctrina era tildada de «*invento protestante*» y esto en un Catecismo debidamente autorizado por la misma Iglesia romana. Parece extraño, por no decir absurdo, que la Iglesia católica, que se precia de ser *semper eadem*, siempre la misma, pueda pedir la aceptación sin reservas, y la creencia en la Infalibilidad papal, bajo pena de *anathema* y excomunión, cuando precisamente hubo un tiempo en que muchos de sus obispos tildaban a esta misma doctrina de «*un invento protestante*».

«Tengo delante de mí un ejemplar del «*Controversial Catechism, or Protestantism Refuted and Catholicism Established*» del Rev. P. Esteban Keenan, tercera edición, con fecha de 1860 sólo diez años antes de que el Concilio Vaticano definiera la Infalibilidad-. Este Catecismo va avalado por las debidas licencias y la aprobación de cuatro obispos. El Muy Rev. Obispo Carruthers dice: «Un sumario breve de argumentos, citas y pruebas en apoyo de la doctrina, las instituciones y las prácticas de la Iglesia Católica». etc. Muy Rev. Obispo Kyle dice: «He leído con mucho placer una obra titulada «*Controversial Cathecisms*» escrita por el Rev. P. Esteban Keenan. Como que contiene una bien razonada defensa de la fe Católica y soluciones claras y satisfactorias a las objeciones más corrientemente aducidas por los separatistas o disidentes, estoy seguro que el estudio de este libro será muy útil para todos los Católicos»

«Mediante el siguiente método de dos columnas, el contraste entre lo que afirma dicho Catecismo y el dogma Vaticano resultará más claro:

CATECISMO DE KEENAN

186

Pregunta: ¿No deben creer los católicos que el Papa es en sí mismo infalible?

Respuesta: «Esto es una invención protestante: no es artículo de la Fe Católica; ninguna decisión suya puede obligar, bajo pena de herejía, a menos que se reciba y esté garantizada por todo el cuerpo docente; es decir: el conjunto de los obispos de la Iglesia» (p. 112) **DECRETOS DOGMÁTICOS DEL CONCILIO VATICANO I. 1870**

«Por consiguiente enseñamos y declaramos... que este poder de jurisdicción del Romano Pontífice, que es verdaderamente episcopal, es inmediato; ante el cual, todos, de cualquier rito o dignidad... deben sentirse ligados, por su deber de subordinación jerárquica y verdadera obediencia... esta es la enseñanza de la verdad Católica, de la cual nadie puede desviarse sin pérdida de su fe y salvación (Cap. III)...

«Que el Romano Pontífice cuando habla *ex cátedra*... está poseído de esa infalibilidad... para definir la doctrina concerniente a la fe y la moral; y que por consiguiente, tales definiciones del Romano Pontífice, son irreformables en sí mismas, y por el consentimiento de la iglesia. Pero, si alguien presumiera de contradecir esta nuestra definición, sea anatema» (Cap. IV).

«Lord Acton, eminente profesor de la Universidad de Cambridge, gran erudito católico romano, se opuso persistentemente al dogma de la infalibilidad papal, escribió desde Roma en 1869: «Ocurrió que últimamente la revista «*Pall Mall Gazette*» que se lee incluso aquí en Roma, bajo el título. «*La Infalibilidad del Papa una invención protestante*» citó las siguientes preguntas y respuestas de un manual de instrucción religiosa ampliamente usado, aprobado por muchos obispos, y hasta alabado por el periódico de Manning. *The Tablet*, nos referimos al «*Controversial Catechism*» y así prosigue citando lo que hemos copiado más arriba.

Durante los meses de abril y mayo de 1838, se celebró una discusión o controversia entre el Dr. John Cumming de la Iglesia Nacional Escocesa (Protestante) y Daniel French. Esq.. Barrister-at-Law., representando

a la Iglesia romana. En la discusión relativa a la «Regla de Fe», el Sr. French, campeón del Romanismo, declaró:

Se que hay algunos teólogos de la Iglesia de Roma, que creen que el Papa, en lo tocante a materias de fe, es infalible... nosotros no creemos esto; no forma parte de los artículos de nuestra Fe; es más bien *repugnante a nuestra fe*» (Cf. *The Hammersmith Protestant Discussion*, 1852, p. 421).

Podríamos multiplicar las citas con más evidencias de esta clase pero no es necesario. Hemos demostrada que antes del Concilio Vaticano de 1870, la doctrina de la «Infalibilidad del Papa» era denunciada como «*una invención protestante*» y como «*repugnante a nuestra fe*» mas luego de celebrado el mencionado concilio, la misma doctrina fue declarada «enseñanza de la verdad Católica de la cual nadie puede desviarse sin pérdida de la fe y de su salvación».

«¡Qué contraste entre esta confusión y la verdad inmutable de la Palabra de Dios! «Para siempre, oh Señor permanece tu palabra en los cielos» (Salmo 119:89)». J. B. Rowell. *Th D Papal Infallibility* Kregel Publications, Grand Rapids. USA, 1963. pp 46-50

«Alrededor de 1869, recibí la visita de un pastor ingles quien por razones de salud residía mayormente en el Continente y tenía muchas relaciones con los Católicos. Estaba, por consiguiente muy interesado en la controversia que agitaba entonces a la Iglesia romana. Yo le mostré el Catecismo de Keenan; se interesó tanto por este Catecismo que compro varios ejemplares del mismo aquí en Irlanda y los envía a sus amigos del extranjero. Dos años más tarde, aquel pastor volvía a nuestro país y compro varios ejemplares mas del Catecismo de Keenan pero aquella Pregunta y Respuesta sobre la Infalibilidad había desaparecido de los últimos ejemplares adquiridos. Comparamos entonces unos con otros. Aparentemente eran idénticos. Pero al llegar a la página 112, la Pregunta y Respuesta en cuestión sólo se hallaba en ediciones anteriores a 1870. Es pues imposible mantener ahora que la fe de la Iglesia de Roma nunca cambia toda vez que resulta notorio que existe ahora algo que forma parte integrante de la fe de esta Iglesia que quienes tenían derecho y preparación suficientes (el autor Keenan y los obispos que aprobaron su libro) para saberlo declararon no constituir parte de la fe, hace tan sólo veinte años» G. Salmon. op. cit pp. 24-26.

Cf. también, en este cap. nota núm. 115 del mismo autor al pie de la sección *La oposición: 2) La indignación de Newman*.

¹⁷⁵ E. Rondet, S.J., op. cit. p. 225.

¹⁷⁶ Ibid., p. 126.

«Lord Acton, escribiendo desde Roma sobre la marcha del concilio, comunicaba el 16 de febrero:

«El papa se halla desde hace varias semanas en un estado de mezcla de indignación y sorpresa. porque se da cuenta de la existencia de tantos obispos (aún aquí en Roma y en su propio inmediato vecindario) atreviéndose a pensar y decir lo contrario de lo que él Pío IX, piensa y dice» (*Letters from Rome*, p. 283, citado por J. B. Rowell, op. cit. p. 83).

Por el contrario, los oídos del papa eran halagados por otras intervenciones más serviles como la del obispo de Cuenca, Payá y Rico, quien defendió el esquema por el solo hecho de que provenía del papa. «Cuando recibe una carta del papa –manifestó- la lleva a sus labios, a su frente y a su corazón antes de abrirla para señalar el consentimiento de su inteligencia y voluntad. Dice que el catecismo debe ser único, como la leche de la madre es el único alimento de los hijos» L. Dehón, op. cit. p. 88.

¹⁷⁷ E. Rondet, S. J., p. 130.

¹⁷⁸ Ibid., p. 74: Cf. L. Dehón, op. cit. pp. 74-75, de quien E. Rondet S. J., dice: «Es *a priori* hostil al arzobispo galicano».

¹⁷⁹ «En adelante, los padres tendrían 10 días para entregar sus observaciones escritas sobre los esquemas propuestos. Las críticas tenían que ser constructivas, proponiendo un texto nuevo en lugar del que se creía deficiente. Estas observaciones serían sometidas a la Diputación interesada, que vería si había que modificar o no el esquema antes de proponerla a la discusión oral. Esta respetaría un orden: primero, el conjunto del esquema y después capítulo por capítulo... Los oradores debían hablar del Tema (apartado X) y no perderse en divagaciones. Y por último (ap. XI), la discusión podía ser clausurada por el presidente de la congregación, con el acuerdo de la mayoría, si diez padres por lo menos lo pedían». E. Rondet, op. cit. pp. 75-76 y 149-151.

«A la oposición liberal no le gustaron estos cambios, reivindicando siempre para el concilio el derecho de hacer su propio reglamento. Además, creía ver en estas medidas un plan concebido para disminuir la discusión de la infalibilidad» L. Dehón, op. cit. p. 91.

«Los infalibilistas, con sus métodos demagógicos, habían despertado tales recelos en la minoría que ésta consideró como una tentativa de mayorización las disposiciones complementarias sobre el estatuto del concilio publicadas el 22 de febrero» H. Jedin, op. cit. p. 142.

¹⁸⁰ L. Dehón, op. cit. p. 107.

¹⁸¹ Ibid.. p. 80.

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Ibid. El propio Dehón reconoce que el Padre Gaty era sincero, culto y bondadoso. Deja ver claramente que obraba por convicción; se mereció, pues, las burlas de mal gusto que le dirigiera Veuillot. y que Dehón cita en su *Diario*?

¹⁸⁴ «Döllinger... publicó en el «Augsburger Allgemeine Zeitung» cinco artículos: *El papa y el concilio*, en los que apoyándose sobre argumentos históricos, no solo rechazaba la idea evidentemente exagerada, de la infalibilidad del papa que sostenían Veuillot, el inglés Ward y sus adictos, sino que combatía la autoridad misma del papado con una virulencia desconocida desde los tiempos de Sarpi. Los artículos aparecieron en forma de libro en julio. El efecto que produjeron en la opinión pública alemana, fue tal que los escritos en contra, como el *Anti-Jonus* de Hergenröther, apenas si pudieran atenuarla. Incluso desencadenaron una acción diplomática.

«En una circular de 9 de abril de 1869. el presidente del Consejo de Baviera ponía en guardia a los gobiernos de los estados contra las posibles consecuencias en el terreno político de la definición de la infalibilidad del papa...

«Maret, en sin libro de gran aparato *Sobre el concilio general y la paz religiosa* (1868) y en su apología del mismo, *El papa y los obispos* (1869), había propiciado una concepción de la Iglesia moderadamente galicana: no son los poseedores de la infalibilidad el papado o el episcopado sino el papado y el episcopado. En este respecto, Veuillot la trató de heresiarca. En su periódico publicaba diariamente listas de partidarios de su idea de la infalibilidad. Aunque se mantuvo secreta el contenido de los debates, no podían pasar inadvertidos los contrastes que se producían en el Seno del concilio. La prensa se encargaba de atizar el fuego. Veuillot, que estaba personalmente en Roma, Proveía de información a, su periódico «L'Universa», «The Tablet», órgano de los católicos ingleses editaba un suplemento sobre el concilio... Mucho mejor informada estaba el redactor de las «Cartas romanas del concilio», que con el seudónimo «Quirinus» las publicaba en la «Augsburger -Allgemeine Zeitung». Recibía los materiales de los discípulos de Döllinger, Lord Acton y Friedrich que, con íntimo contacto con el cardenal de curia alemán, Hohenlohe, enviaban a Munich sus reportajes a través de la embajada de Baviera en Roma, Todavía más crítica era la hoja volante. «Lo que pasa en el concilio» (Ce qui se passe su concile), que se publicó en mayo en París. Los presidentes del concilio juzgaron necesario protestar públicamente contra ella. El mismo Döllinger atacó violentamente, el 21 de enero, el escrito de la mayoría sobre la infalibilidad: «Nadie, escribía, desde el principio de la Iglesia hasta nuestros días, ha creído en la infalibilidad del Papa». Fueron numerosas las adhesiones que recibió... Los «escritos polémicos de Dupanloup, Ketteler, Hefele, Deschamps y muchos otros autores sobre el problema de la infalibilidad llenan estantes enteros». H. Jedin, op. cit. pp. 136, 143-144.

¹⁸⁵ L. Dehón. op. cit. pp. 91-92.

¹⁸⁶ Lord Acton, *Letters from Rome*, pp. 280-283.

¹⁸⁷ Palabras que Jesús dirigió a Pedro: (Simón (Pedro), hijo de Jonás, ¿me amas?) (Juan 21:16). En labios de Pío IX, y sobre todo con la intención con que fueron dichas estas palabras eran una blasfemia. Mejor le hubiera valido al infatuado pontífice el dejar que las mismas, resonaran en su corazón, para hacerla, objeto de un examen de conciencia.

¹⁸⁸ H. Jedin, op. cit. p. 136.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ E. Rondet, S.J., op. cit. p. 103

¹⁹¹

«El papa no invitó al concilio, como se había hecho en Trento, a los representantes de las naciones. En tiempos de la Cristiandad, los príncipes eran los sargentos de Cristo, eran como los obispos de afuera, reconocían a Jesucristo como rey supremo y a la Iglesia Católica como la intérprete de Cristo. Las naciones eran cristianas, como tales... Era justo que los Príncipes, auxiliares poderosos de la Iglesia, tuvieran un modesto lugar en los concilios. Estaban allí para aprender qué línea de conducta debían seguir en el gobierno de las naciones.

«Pero hoy las naciones están sustraídas al reinado de Cristo. Es la herejía del siglo XIX... Hubo, sin embargo, un momento de asombro. En Francia, Austria, Babiera y en España se sintieron humillados por esta exclusión. Los reyes aún se decían «rey por la gracia de Dios»... Antes hubieran debido volver a ser cristianos (católicos), como reyes y reconocer como tales la autoridad de la Iglesia. Nadie de ellos pensaba en esto». L. Dehón, op. cit. p. 27.

Dicho más claramente: a Pío IX le hubiese gustado mucho inmiscuirse en el gobierno de las naciones, pero no quería que éstas tuviesen nada que ver en sus asuntos.

¹⁹² Véase en este mismo cap. *El Concilio Vaticano I*. 1) El esquema «De doctrina Catholica».

¹⁹³ Mons. Gay, *Correspondance*, t. II, 1899, p. 120: citado por E. Rondet, S.J op. cit. p. 92.

¹⁹⁴ El orden de materias del esquema revisado era el siguiente:

1. De Dios y de la Creación del mundo.
2. De la Revelación.
3. De las relaciones entre la fe y la ciencia. Ibid.

¹⁹⁵ «El 15 de marzo... el Papa vuelve a la iglesia» de la Minerva para rezar a la Santísima Virgen». Todos los romanos salen al paso para ver los nobles esplendores del séquito de gala... Todas las campanas repican. En los alrededores de Minerva la gente se apiña. El cortejo llega... Después las carrozas de gala de los cardenales; finalmente, la carroza del papa, toda oro y cristal, con seis caballos conducidos por dos postillones. El papa va sentado al fondo de la carroza, como sobre un trono; enfrente de él están dos cardenales. Se arrodillan y el papa imparte su bendición. Los guardias nobles y un pelotón de dragones finalizan el cortejo. A lo largo de todo el recorrido se grita: «¡Viva el papa rey!», pero delante del Seminario francés se oye un «grito nuevo, que se repite y repercute hasta Minerva: «Viva el papa Infallible». L. Veuillot citado por L. Dehón, pp. 107, 108.

¹⁹⁶ Citado por L. Dehón, op. cit p. 99.

¹⁹⁷ L. Dehón, op. cit. p. 99; E. Rondet, S.J. op. cit. p. 95,

«Strossmayer subió a la tribuna y siguió entonces una escena que por su fuerza dramática y su significado teológico, excede a cualquier cosa parecida en la historia conciliar. Empezó refiriéndose a aquel pasaje del Proemio del *Esquema* en donde se hace responsable al protestantismo de la incredulidad moderna. Censuró la perversidad y la injusticia de tales palabras, y aludió a la indiferencia religiosa que había entre los católicos antes de la Reforma y a los horrores de la Revolución francesa causados, no por los protestantes, sino por los impíos que había entre los católicos. Dijo que todos los cristianos debían sentirse deudores de hombres tales como Leibnitz y Guizot. Cada una de estas afirmaciones y los nombres citados, fueron recibidos con altos murmullos que al final estallaron en una tormenta de gritos... Se produjo un tumulto espantoso. Varios obispos saltaron de sus puestos, se abalanzaron sobre la tribuna, y abofetearon al orador Lord Acton, «*Letter from Rome on the cauncil*». Quirinus, pp. 386-387.

¹⁹⁸ «En realidad, entonces no se imaginaba que un protestante, sobre todo intelectual, pudiese tener buena intención. La discusión subió de tono y como Strossmayer se obstinase le hicieron descender vergonzosamente de la tribuna. Esta fue la sesión más agitada del concilio. Strossmayer estaba furioso porque se había dado demasiada importancia al nexo lógico existente entre las herejías del siglo XVI y las negaciones modernas: el texto no fue modificado después, pero se puede interpretar con mis matices», escribe el jesuita E. Rondet, S.J op. cit. 95.

Nosotros preguntamos: ¿Puede haber en realidad un «nexo lógico» entre lo que este autor llama «herejías del siglo XVI» y las negaciones modernas, tales como el panteísmo, el racionalismo, el materialismo,

etc., que condenaba el esquema «*De Fide Catholica*»?

La mayoría de intelectuales católicos, siguiendo la pauta trazada por el concilio Vaticano I, sigue insistiendo, al menos hasta hace muy pocos días, en que a la Reforma hay que culpar del desorden de la sociedad contemporánea, de la crisis espiritual de nuestra época y hasta del desequilibrio político de Europa y, quizá, del mundo entero.

El profesor Vernon C. Grounds, bautista americano, responde a estas acusaciones en un excelente trabajo titulado: «*Negamos los cargos*» (Wedeny the Charges!), del que copiamos algunos fragmentos:

«Los católicos nos señalan la crisis contemporánea de manera polémica, tratando de demostrar que su origen se halla en la íntima perversidad de la Reforma. Hasta la apostasía de Lutero, nos dicen, Europa era una sola entidad espiritual todo el continente, integrado políticamente, y socialmente homogéneo, era llamado propiamente la Cristiandad, el Reino de Jesús, con el sucesor legítimo de San Pedro reconocido como el vicario de Dios y heredero de una tradición inmutable, símbolo de cultura occidental uniformada. Pero, en 1517, un titán revolucionario salió de un monasterio alemán para dejarnos como herencia de su paso no solamente una tradición rota sino una Iglesia dividida y una civilización hecha añicos. Columba Gary-Elwes, benedictino, afirma en su obra «*Love, Law and Liberty*» que «Lutero es el culpable de ese crimen cometido contra Europa, ese intento de dividir su alma» y prosigue: «La ruptura con Roma se produjo en la Reforma. Ahora empezamos a ver todas las consecuencias de aquella división: la Cristiandad se halla en un estado ruinoso, no solamente en lo económico y militar, en lo político y material sino en lo espiritual. El hombre occidental está turbado y no sabe hallar su destino». Y Jacques Maritain, sin duda uno de los mejores filósofos católicos de nuestros días, arremete con la misma fuerza en contra de Lutero en su libro «*Three Reformers*» (Tres Reformadores). Qué es lo que marcha mal en nuestro mundo? Su desenfrenado individualismo. ¿Y a quién hay que acusar como culpable de este «Advenimiento del Yo» como titula Maritain la primera sección de su obra? ¡A Martín Lutero! Y, desde luego, también René Descartes y Juan Jacobo Rousseau deben ser hechos responsables en menor grado de esta liberación del egocentrismo salvaje, este perro loco que la Iglesia romana tuvo encadenado durante siglos, pero Lutero es el principal culpable. Descartes y Rousseau no son más que sus discípulos endemoniados. Después de todo, afirma Maritain, Lutero fue «ese hombre que soltó la Revolución sobre el mundo» y es Lutero el origen del mundo moderno en la misma medida que es el origen del Protestantismo... Un católico deshecho, un santo hecho a perder, y es en su falsa y egocéntrica manera de lanzarse sobre ciertas verdades antiguas, demasiado olvidadas por quienes estaban a su alrededor, que podemos ver en él la aparición de los principales errores modernos». Para ser más concreto, Maritain nos asegura que Lutero es el «padre del moderno individualismo» y por esto mismo es el padre del liberalismo, el nihilismo y el totalitarismo.

«¿No proclamó Lutero, acaso, el derecho del individuo al libre examen? Rechazada la institución tradicional como norma de la verdad. ¿no debe el hombre empezar por sí mismo. por su Yo aislado?»

«En primer lugar hemos de decir que Lutero no empezó por «Sí mismo», ni por su «Yo aislado». Lutero empezó por le Palabra de Dios, una realidad objetiva, existiendo independientemente de su aislado ego, y a cuya autoridad se sometió con toda su alma.

«No podemos admitir estas acusaciones gratuitas del Catolicismo romano, porque se tras de calumnias sin base, de libelos que distorsionan los hechos y de falsedades históricas. Si hay que hacer responsable a alguno, de todos los cargos que los católicos nos hacen a nosotros, si alguien es culpable de ellos, no es la Reforma, sino el Renacimiento. La culpa, si hay que atribuirla a algún sistema cultural, a algún movimiento del pensamiento humano, insistimos que éste no puede ser la Reforma teocéntrica del siglo XIV. Y, si hay que señalar a algún individuo, éste debe ser Francis Bacon y Descartes, por ejemplo, pero no Lutero. La verdad de lo que afirmamos viene respaldada por la Historia.

«Reinhold Niebuhr ha descrito el Renacimiento como «la verdadera cuna de este concepto tan anticristiano: el individuo autónomo» (*The Nature and Destiny of Man*. Vol I, p. 61). Nicolás Berdiaef, ortodoxo, escribió: «El Renacimiento fue el punto de partida de los tiempos modernos («*The End of our Time*», p. 20). Y el Dr. Thomas P. Neill, profesor de Historia de la Universidad católica de St. Louis (EE.UU.) dice: «Los hombres del Renacimiento diferían de los religiosos; enfatizaban la dignidad de las fuerzas humanas y de la gran obra que el hombre está llamado a hacer en un nuevo mundo. La línea de su pensamiento era homocéntrica, glorificando solamente las cualidades naturales del individuo, y arrebándole todo sentido de lo sobrenatural y aun de lo social. Aunque no fue elaborada ninguna ideología completa del liberalismo en el siglo XV, sin embargo los hombres de ese tiempo se desprendieron de muchos lazos y obligaciones sociales y pasearon su ostentación en medio de la sociedad... Estos hombres del Renacimiento cultivaron el individualismo. Por todos los medios, buscaban ser únicos, diferenciarse de los demás... El individualismo del hombre del Renacimiento fue luego recordado y emulado por la Revolución intelectual del siglo XVIII, conocida con el nombre pomposo de la «Ilustración» y llamada a veces «el Renacimiento del Renacimiento» («*The Rise and Decline of Liberalism*» pp. 38, 39).

«Vemos, pues, que el Prof. Neill, eminente historiador católico de una Universidad católica, asegurara que el Renacimiento enfatizó la grandeza de las cualidades del hombre en detrimento de todo valor

sobrenatural que infatuó su individualismo; que los lazos sociales fueron aflojados así como los sobrenaturales: que fue la era del humanismo homocéntrico afirmándose a sí mismo después que el Cristianismo Teocéntrico había dominado Europa por más de un milenio. ¿Ha interpretado Neill correctamente el espíritu del Renacimiento? Creo que sí. Porque sin lugar a dudas el Renacimiento fue la cuna del individualismo desenfrenado y autónomo el punto de partida de los tiempos modernos. Y la verdad de este apreciado resulta obvia y contundente cuando examinamos los testimonios de algunas de las personalidades de aquel tiempo.

«Empezaremos con *Leon Alberti* sobresaliente en matemáticas tanto como en gimnasia: «El hombre -dijo- puede hacerlo todo si quiere». *Miguel Ángel*, el genial artista, insistía en que los poderes creadores del hombre eran ilimitados; que lo único necesario era la confianza en uno mismo. Esta idea de auto-suficiencia humana alcanza algo así como su clímax en el famoso discurso «Oración sobre la Dignidad del Hombre» de *Pico della Mirandola*. Se nos describe a Dios diciendo a Adán en el alba de la creación: «Nada te limita, todo depende de tu libre albedrío, en cuyo poder te he dado la facultad para definir tu propia naturaleza por ti mismo. Tampoco te he hecho celestial ni terrenal, mortal ni inmortal, para que tú, como si fueras tu propio artífice y modelador, te hagas a ti mismo a la manera que más te agrade. Tendrás poder para embrutecerte más aún que las más bajas criaturas. Tendrás poder para nacer a lo divino, a lo alto y sublime, de acuerdo con la sentencia de tu intelectos.

«Para estos hombres del Renacimiento, el ser humano no es ya un ser con ciertas limitaciones, ni siquiera con una naturaleza fijada y restringida. El es el dueño de sí mismo, haciendo de su destino y de lo que le rodea lo que le viene en gana. Y es por la sentencia de su intelecto, no por la gracia divina, que puede renacer a una nueva vida para ir siendo cada vez más divino. Con razón John Addington Symonds califica este elogio de la libertad, la inteligencia y la eficacia humana como «La epifanía del espíritu moderno».

«Fue durante el Renacimiento que una nueva filosofía empezó a infiltrarse en el pensamiento de las más sobresalientes personalidades y esta filosofía constituía un alejamiento del punto de vista Teocéntrico de la Cristiandad. De hecho, era una revolución en su contra.

«Tres principios básicos relativos a la vida y al pensamiento surgieron gradualmente. El primero: la supremacía de este mundo sobre todas las demás cosas, siendo sólo él el objeto principal y absorbente de la atención y el interés del hombre. El segundo: la posibilidad de tomar una actitud -central, o indiferente, en relación con las últimas incógnitas de la vida y las inquietudes religiosas. El tercero: la firme creencia en la capacidad ilimitada, casi omnipotente, del hombre para controlar su destino por medio de su sola razón (Stanley Romaine Hopper, *The crisis of Faith*, pp. 55-61). Esta mundanalidad, esta indiferencia y este optimismo supersticioso fueron los principios revolucionarios que empezaron a germinar en la conciencia de Europa. A primera vista, tal vez no nos parezcan muy peligrosos. Ellos son, sin embargo, los que potencialmente están minando nuestra civilización, Porque, a la larga, convierten la Revelación y la gracia divinas en cosas superfluas. En realidad, cuando la lógica implícita en estos principios es entendida Dios paso a ser algo inútil, a lo sumo una Primera Causa deística. En resumen: el Renacimiento introdujo un cambio en la perspectiva vital y cultural del mundo, un cambio al principio apenas imperceptible, pero muy significativo porque fue un alejarse de la teología cristiana centrada en Dios para orientarse en otra dirección: el punto de vista mundano que virtualmente deifica al hombre (Cf. Griffith, *Makers of Modern Thought*, p. 13).

«Incluso Jacques Maritain se ve obligado a reconocer esto, si bien esta admisión echa por tierra la sustancia de sus ataques en contra de Lutero y la Reforma. En un excelente estudio acerca de Santo Tomás de Aquino y su teología, Maritain nos dice en este estilo opaco y con el mistificado vocabulario que suelen usar los filósofos: «En el siglo XVI, y más particularmente en la época de Descartes, las jerarquías interiores de la virtud de la Razón fueron conmovidas. La filosofía abandonó la Teología para afirmarse como la ciencia suprema. La ciencia matemática del mundo sensible se levantó por encima de la metafísica, y la mente humana empezó a profesar su independencia de Dios y del Ser. Independencia de Dios: es decir, del supremo objeto de toda inteligencia, al que había aceptado solamente a medias hasta que finalmente rechazó el conocimiento íntimo de El sobrenaturalmente dado por gracia y revelación. Independencia del ser: es decir, el objeto connatural de la mente como a tal, en contra del cual cesó de medirse en humildad, basta que al fin comprendió deducirlo enteramente de las especies de claridad geométrica que concebía innatas en sí mismo)» (*St. Tomas Aquinas*, pp. 56, 57). ¿Qué quiere decir Maritain? En lenguaje llano significa que en el siglo XVII, la teología fue abandonada por la filosofía, y que la mente humana infatuada de autocomplacencia rechazó la necesidad de la gracia y la revelación, pretendiendo que era capaz, aparte de ninguna ayuda sobrenatural, de explicar toda la realidad; ¿No es esto antropocentrismo? Entonces, ciertamente, tal concepto no puede ser puesto en la cuenta de la Reforma que fue radicalmente teocéntrica. Bien, pues. ¿cuándo nació, de dónde vino, este humanismo crítico; individualista y racionalista? La respuesta es que vino de muy lejos; vino de la antigua Grecia; y se propagó por medio de tal o cual doctor herético de la Edad Media; fue alimentado en muchas otras fuentes, pero, sin lugar a dudas, cuajó en el Renacimiento y de allí se extendió hasta nuestros días.

«Ferdinand Brunetiére, un gigante de la Historia literaria francesa, afirma que la Reforma fue la antítesis más absoluta del Renacimiento. ¿Cómo podía ser de otra manera? El Renacimiento era esencialmente pagano,

antropocéntrico, confiado ingenuamente en la bondad de la naturaleza. La Reforma, *per contra*, era Cristiana teocéntrica, confiando exclusivamente en la gracia divina» (*Histoire de la littérature française classique*).

«Ernest Cassirer (*The Philosophy of the Enlightenment*, pp. 138-140), arremete contra la idea de que el individualismo protestante sea culpable de esta ola de antropocentrismo que nos invade. Señala que la Reforma, con su insistencia en el pecado original y la impotente depravación del hombre, su énfasis en la necesidad de la Revelación y la gracia, su teocentrismo, su dogmatismo, fue el implacable enemigo del humanismo renacentista, del que se halla a una distancia infinita.

«En el mismo sentido escriben Ernst Troeltsch y el católico Peter Wust. Otro eminente intelectual católico, Etienne Gilson, en su «*Ensayo sobre el Humanismo Medieval y el Renacimiento*» escribe, con brillantes palabras: «La diferencia entre el Renacimiento y la Edad Media no fue una diferencia por adición sino por sustracción. El Renacimiento no fue la Edad Media más el hombre, sino la Edad Media menos Dios y la tragedia ha resultado ser que al perder a Dios, el Renacimiento ha perdido también al hombre»

«Y autores como Arthur Cushman McGiffert, modernistas, deploran que debido al que ellos llaman «*carácter retrógrado*» de la Reforma, el Renacimiento fue frenado durante varias generaciones («*The Rise of Modern Religious Ideas*». p. 11).

«CD. R. Davies, comunista convertido al cristianismo y actualmente pastor anglicano resume la cuestión: «En el Renacimiento del siglo XV, que fue una degeneración del verdadero Renacimiento del siglo XII, Europa rompió con la dominación Católica la cual, pese a todos sus defectos, había recordado constantemente al hombre que estaba subordinado a Dios. En tanto que el concepto de que Dios era supremo fue una idea consciente y naturalmente aceptada por el hombre, el orgullo humano se mantuvo dentro de sus límites. Pero cuando se originó el segundo Renacimiento. Europa se intoxicó con la soberbia de su propio poder... La Europa moderna es el resultado de la historia de la expansión del orgullo humano desde su conciencia irritada de los límites hasta su desbordamiento en la más suprema arrogancia... Este mundo, para el renacentista, ya no es un lugar de peregrinación; se ha convertido en un lugar en donde obtener *sus* logros y realizar sus conquistas. Este mundo ya no depende de otro mundo; se ha convertido en algo suficiente en sí mismo, completamente independiente» («*Secular illusion or Christian Realism*» pp. 6-9; y *The Sin of Our Age*», p. 33).

«Llegados a este punto, el argumento Católico romano ya ha perdido toda su fuerza. Las acusaciones de Maritain y sus colegas en contra de la Reforma se desmoronan completamente. De ahí que un peregrinaje Protestante para ir a besar los pies del papa, no aliviaría en absoluto la actual crisis de Occidente. Esa crisis sólo podrá ser aliviada si algún día hallamos la manera de llevar a cabo el consejo de T. E. Hulme y «limpiarnos el mundo de esta sucia escoria del Renacimiento» (Basil Willey, «*The Seventeenth Century Background*», p. 72)».

«*The Christian Heritage*» Magazine, New York, December 1962, January 1963, pp. 24-29 y 6-32.

Cf. lo que ya dijimos en el cap. XXIII, LA REFORMA DEL SIGLO XVI.

¹⁹⁹ Mansi 51, 77. Citado por E. Rondet, S.J., op. cit. p. 95.

²⁰⁰ L. Dehón. op. cit. p. 99.

²⁰¹ Ibid., p. 100.

²⁰² Ibid., p. 100.

²⁰³ Cf. Cap. XXIII, LA REFORMA DEL SIGLO XVI, *Significado de la Reforma*. 2. La Reforma, movimiento genuinamente cristiano.

²⁰⁴ Denzinger, 1785-1788.

²⁰⁵ Ibid., 1786.

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ G. C. Berkouwer, art. *General and Special Revelation en Revelation and the Bible*» Baker Book House Grand Rapids. USA. 1958, pp. 13-21.

²⁰⁸ Denzinger, 1787.

²⁰⁹ M. 51, 283, 284, citado por c. Rondet op. cit., p. 97.

No negamos, desde luego, que la inspiración de un escrito lo constituye en infalible. Pero la naturaleza de la inspiración bíblica es muy distinta de la que los teólogos católicos entienden por la inerrancia pontificia o conciliar. Y esto, afortunadamente, lo entienden ahora desde el Vaticano I, estos mismos teólogos.

Desde un punto de vista estrictamente bíblico las Escrituras son inspiradas divinamente (2 Tim. 3:16) y, por consiguiente, su enseñanza es infalible. Pero esta inspiración y esta inerrancia bíblicas, cuyos instrumentos fueron los «apóstoles y profetas» (Efesios 2:20) nada tiene que ver con la naturaleza de la infalibilidad pontificia, según ha sido definida por Roma.

²¹⁰ Denzinger, 1788.

²¹¹ L. Dehón, op. cit. p. 102.

²¹² Denzinger, 1782, traduce así al castellano: «*La santa Iglesia Católica Apostólica y Romana cree y confiesa...*».

Cf. Cap. XXIV EL CONCILIO DE TRENTO. *Significado y consecuencias del Concilio de Trento*: 2) El concilio como instrumento de la «catolicidad nueva».

²¹³ Denzinger, 1791.

²¹⁴ Cf. Denzinger, 797.

²¹⁵ Denzinger, 1792.

²¹⁶ *Ibid.*, 1781-1820.

²¹⁷ (217) La lista de los caps. es la siguiente:

1. La Iglesia es el cuerpo Místico de Cristo.
2. La religión cristiana no puede ser vivida más que en y por la Iglesia fundada por Cristo.
3. La Iglesia es una sociedad verdadera, perfecta, espiritual y sobrenatural.
4. La Iglesia es una sociedad visible.
5. De la unidad visible de la Iglesia.
6. La Iglesia es absolutamente necesaria para la obtención de la salvación.
7. Fuera de la Iglesia no hay salvación para nadie.
8. La Iglesia es indefectible.
9. La Iglesia es infalible.
10. Los poderes de la Iglesia.
11. La supremacía del Romano Pontífice.
12. El dominio temporal de la Santa Sede.
13. Relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil.
14. Derechos y ejercicio del Poder civil según la doctrina de la Iglesia Católica.
15. De algunos derechos particulares de la Iglesia en sus relaciones con el Poder civil.

E. Rondet. S.J., op. cit. p. 100.

²¹⁸ R. Aubert, op. cit. p. 297.

²¹⁹ «A. Antonelli le preocupaban tanto todos estos incidentes que el 25 de Marzo se presentó en persona al papa abogando porque fuera retirado el esquema sobre la infalibilidad. Pío, IX replicó: «¡Yo mismo abriré la marcha!». 14 Jedin. op. cit. p. 144.

²²⁰ R. Aubert. op. cit. pp. 299-302. El texto se halla en E. Rondet, S.J. op. cit. pp. 163-179.

²²¹ R. Aubert. Op. cit. p. 306.

²²² «Cf. *Coll Lae.*, VII. 740. Los Padres de la mayoría mandaron dos cartas de agradecimiento al papa (cf. coll.

Lac., VII, 979); la primera llevaba 48 firmas y la segunda cinco. A su vez. 71 Padres de la minoría suscribieron una nota de protesta al cardenal Bilio por la modificación del orden del día cf. Coll. Lac. VII, p. 980). L. Dehón. op. cit. p. 142.

²²³ E. Rondet. S.J., op. cit. p. 104.

²²⁴ Ibid., p. 106.

²²⁵ L. Dehón. op. cit. p. 144.

²²⁶ R. Aubert. op. cit. p. 311.

Cierto que R. Aubert añade: «Pero invocaban (los de la mayoría ultramontana») sin embargo argumentos *bastante* sólidos y sobre todo aportaban testimonios *impresionantes* sobre la fe de la Iglesia en las materias. Pero, queremos hacer notar que una doctrina tan importante y básica para el dogma romano exige algo más que «argumentos *bastante* sólidos» han de ser perfecta y completamente sólidos, de lo contrario no sirven. Y también requiere algo más que «testimonios *impresionantes* sobre la fe de la Iglesia»: precisa testimonios verídicos y en nada emparentados con las «Falsas Decretales». Por esto, aquí no sirven los aportados ni por Santo Tomás ni, mucho menos los de Bellarmino. Cf. Apéndices 4 y 6.

²²⁷ L. Dehón, op. cit. p. 144.

²²⁸ Ibid.. p. 145.

²²⁹ L. Dehón. op. cit. p. 145 E. Rondet S.J., op. cit. p, 106.

Cf. en este mismo cap. *La oposición*: 1) Los prelados opuestos a la infalibilidad.

Cf. Caps. VII y VIII para las cuestiones del papa Honorio y Vigilio.

²³⁰ (230) L. Dehón. op. cit. p. 146.

²³¹

Ibid.

²³² Ibid.

²³³ *Leiter, from Rome on the Council*, by Ouirinus, PP. 544-548.

²³⁴ L. Dehón, op. cit. p. 146. La descripción hecha por el obispo de Corfú era bastante exacta desgraciadamente.

²³⁵ M., 52.202-211. Citado por E. Rondet, S.J. op. cit. p. 106,

²³⁶ L. Dehón, op. cit. p. 148.

²³⁷ Ibid

²³⁸ Ibid. p. 149.

²³⁹

L. Dehón. op. cit. p. 150.

²⁴⁰ Ibid. 149.

²⁴¹ Ibid.. 150. E. Rondet, SJ. op. cit. p. 106.

²⁴² L. Dehón. op. cit. p. 150.

²⁴³ Ibid.. p. 151.

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ Ibid. p. 152. Veuillot formaba parte de lo que Newman denominó «facción insolente» por la manera cómo trató siempre a los enemigos de la infalibilidad. Contestando a un folleto que la oposición hizo circular a finales de mayo y en el que se defendía como su título indica, «*la unanimidad moral necesario en los Concilios*» para las decisiones conciliares en materia de fe. Veuillot escribía: «De hecho se ha buscado en Trento la unanimidad moral. Era fácil. Los protestantes se habían retirado. Si hubieran tomado parte en el concilio hubiera sido preciso, a pesar de todo, prescindir de ellos, y condenarlos». Ibid. Estas palabras revelan las maneras ultramontanas. Primero comparan a la oposición, que al fin y al cabo estaba compuesta de prelados católico-romanos adictos a Roma, con los protestantes y luego, dicen estar dispuestos a echarlos a todos por la borda si así conviene a sus intereses.

²⁴⁸ L. Dehón op. cit. p. 156.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Ibid. p. 157.

²⁵¹ Ibid. E. Rondet, S.J., op. cit. p. 107.

²⁵² Acerca de Mons. Maret véase en este mismo cap. *La oposición*: 1) Prelados opuestos a la infalibilidad.

²⁵³ M. 52, 440, 444, 446; citado por E. Rondet, S.J. op. cit. p. 107; L. Dehón, op. cit. p. 157.

²⁵⁴ E. Rondet, S.J., op. cit. p. 107.

²⁵⁵ L. Dehón, op. cit. p. 158.

«El texto (del proemio, o prólogo) afirmaba que Jesucristo, para asegurar la unidad de la fe y de la caridad en la Iglesia constituyó a Pedro su fundamento visible y principio perenne de su unidad. Puesto, que el infierno ha desencadenado, contra este fundamento, una lucha terrible, el Papa, con el consentimiento del concilio, cree necesario poner en claro a todos los fieles la doctrina de la Iglesia sobre la institución, continuidad y naturaleza del primado, condenando los errores que se opongan». Ibid.

Cf. Denzinger. 1824. La expresión contra la cual protestó Verot era la que afirmaba que «*el primado*» era «*según la antigua y, constante fe de la Iglesia universal*».

²⁵⁶ L. Dehón. op. cit. p. 158.

²⁵⁷ Ibid., p. 159.

²⁵⁸ Cita de Arrigoni, dada por Dehón. op. cit. p. 159. 160.

²⁵⁹ Cf. Cap. XVII, EL CONCILIO DE LYON, pp. 378 y ss.

²⁶⁰ L. Dehón, op. cit. p. 161.

²⁶¹ Ibid., p. 162.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid., p. 163.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Ibid p. 164.

²⁶⁸ Ibid p. 165.

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Ibid., p. 166.

²⁷¹ E. Rondel. S.J. op. cit. p. 108.

²⁷² Ibid., p. 109: L. Dehón, op. cit. p. 167.

²⁷³ Ibid., p. 167.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ R. Aubert. op. Cit. 313.

²⁷⁶ Ibid. Cf. Cap. IV. PRIMER CONCILIO DE CONSTANTINOPLA. *La controversia arriana*: 5) La claudicación de Liberio, Obispo de Roma, pp. 129-131. También Cap. VIII. TERCER CONCILIO DE CONSTANTINOPLA. *La condenación del papa Honorio* pp. 227-233.

²⁷⁷ L. Dehón, op. cit. p. 168-169.

²⁷⁸ Ibid., p. 170.

²⁷⁹ Cita de Arrigoni, *Giornale*. dada por L. Dehón, op. cit. p. 172.

²⁸⁰ Mansi. 52. 210.

²⁸¹ L. Dehón, op. cit. p. 177.

²⁸² Ibid.

²⁸³ Ibid. 178.

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ L. Dehón, op. cit. p. 179.

²⁸⁶ Ibid., pp. 179-180.

²⁸⁷ E. Rondet, S.J., op. cit. p. 110.

²⁸⁸ L. Dehón, op. cit. p. 180.

²⁸⁹ E. Rondet. op. cit. p. 110; L. Dehón, op. cit. p. 180. R. Aubert. op. cit. p. 315-317.

²⁹⁰ R. Aubert, op. cit. p. 317: «Todo, el contexto de los debates muestra que se trataba intencionadamente de excluir el consentimiento concomitante o ulterior del episcopado».

²⁹¹ Denzinger, 1839: «Y, por tanto, que las definiciones del Romano Pontífice son irreformables por si mismas y no por el consentimiento de la Iglesia».

²⁹² Para Newman la ausencia de unanimidad moral hace extremadamente dudosa la validez del concilio,. Considerando el número de los que votaron en contra, escribió: «(Si es así que los padres no fueron unánimes, ¿es válida la definición? Todo depende de la cuestión: ¿es necesaria o no la unanimidad moral para su validez? En el caso presente creo que sí lo es... Yo no veo bien, no puedo ver, que una mayoría en el actual concilio, gobierne por si misma y decida con propia suficiencia, sin el testimonio externo» (es decir: la historia y los precedentes). *Letter to the Duke of Norfolk*. pp. 97, 98.

²⁹³ «Se podría evidentemente descontar que los 62 *placet juxta modum* se transformaban en *placet puros* y simples del voto, final en sesión solemne, pero la importancia de los 88 votos negativos aumenta psicológicamente por el hecho de que entre los opositores se encontraban varios de las principales sedes: París, Lyon, Munich, Colonia, Viena, Milán; y varios obispos muy indecisos como Ketteler o Dupanlouis. Roger Aubert, op. cit. p. 316.

²⁹⁴ Véase en este mismo capítulo, sección: *Los métodos del concilio*. 3 Membresía.

²⁹⁵ Una carta del obispo Strossmayer de fecha 27 de noviembre de 1870, aparecida en el *Kölnische Zeitung* del 13 de julio de 1881, afirma que «Al Concilio, Vaticano le faltó aquella libertad necesaria para hacer de él un verdadero concilio, y requerida para que los decretos puedan obligar a las conciencias de todo el mundo católico. Todo lo que pudiera parecer una garantía para salvaguardar la libertad de discusión fue cuidadosamente excluido... Y, por si todo, esto fuera poco se hizo además una violación pública del antiguo principio católico *Quod semper quod ubique quod omnibus*. En una palabra, el mas odioso y descarado ejercicio de la infalibilidad papal fue necesario para que esta infalibilidad pudiese ser elevada a la categoría de dogma. Si a todo ello añadimos que el concilio no fue constituido, regularmente, que los obispos italianos fueron nombrados para formar una monstruosa mayoría, que los vicarios apostólicos fueron dominados por la Propaganda de la manera más escandalosa, que todo el aparato del poder político que en aquel entonces el papa ejercía en Roma, contribuyó a intimidar la libre expresión, podemos ver fácilmente qué clase de libertad (atributo esencial de todo concilio) fue desplegado en Roma». Citado por R. F. Littleday, *Plain Reason* Ágo,íst Joínin, *the Church of Rome*, 1924, pp. 185, 186.

²⁹⁶ «El resto de los acontecimientos es conocido. Sesenta y un obispos prefirieron marcharse de Roma para no dar al universo cristiano el espectáculo de un concilio dividido sobre un voto, tan importante». E. Rondet, S.J., op. cit. p. 111; H. Jedin. op. cit, pp. 149, 150.

La mayoría de libros de texto católicos presentan a la oposición del Vaticano I no como opuesta a la infalibilidad papal, sino a la oportunidad de su definición en aquel entonces. Ciertamente que había algunos preladados que no creían oportuna la definición y también es verdad que los había no opuestos a la infalibilidad sin más, sino que más bien eran partidarios de condicionar ésta al parecer de la Iglesia universal.

Pero, es ocultar la verdad, tras el velo del sofisma, el minimizar y aun disimular la existencia del grupo de obispos abierta y claramente contrarios a cualquier definición de infalibilidad pontificia. Basta leer el Diario del P. Dehón, nada sospechoso para los ultramontanistas y compararlo con lo, citado, libros de texto, para percatarse de cuán tergiversada es la Historia que enseñan algunos manuales y difunden artículos y folletos, católicos, En el siglo, XIX. la infalibilidad constituía un problema no resuelto y las discusiones que suscitó dieron lugar a una gran profusión de escritos polémicos que llenaban estantes enteros. (Cf. H. Jedin, op. cit. p. 144).

Es una deshonestidad intelectual el afirmar que hombres como Hefe se oponían a la infalibilidad, tan sólo por considerar inoportuna su definición en aquel momento.

²⁹⁷ R. Aubert, op. cit. p. 292.

²⁹⁸ L. Dehón, op. cit. pp. 183, 184.

²⁹⁹ H. Jedin. op. cit. p. 150.

³⁰⁰ Ibid. E. Rondet, op. cit. p. 136.

³⁰¹ «¡Sería interesante hacer el psicoanálisis del dogma de 1870 sobre la infalibilidad!). Vittorio Subilia, citado en *La, Revue Reformée*, 1963-4, p. 23.

³⁰² (302) He aquí el prólogo de dicha «Constitución»:

«El Pastor eterno, y guardián de nuestras almas (1 Pedro 2:25), para convertir en perenne la obra saludable de la redención decretó edificar la Santa Iglesia en la que, como en casa del Dios vivo, todos los fieles estuvieran unidos por el vínculo de una sola fe y caridad. Por lo cual, antes de que fuera glorificado, rogó al Padre, no sólo por los Apóstoles, sino también por todos los que habían de creer en El por medio de la palabra de aquellos (los apóstoles), para que todos fueran una sola cosa, a la manera que el mismo Hijo y el Padre son una sola cosa (Juan 17:20 55.). Ahora bien, a la manera que envió los Apóstoles -a quienes se habían escogido del mundo-, como él mismo había sido enviado por el Padre (Juan 20:21); así quiso que en su Iglesia hubiera pastores y doctores basta la consumación de los siglos (Mateo 28:20). Mas para que el episcopado mismo fuera Uno e indiviso y la universal muchedumbre de los creyentes se conservara en la unidad de la fe y de la comunión por medio de los sacerdotes coherentes entre si al anteponer el bienaventurado Pedro, a los demás Apóstoles, en él instituyó un principio perpetuo de una y otra unidad y un fundamento visible, sobre cuya fortaleza se construyera -un templo eterno...» Denzinger, núm. 1821.

³⁰³ Cf. Oscar Cullmaun, «*Saint Pierre Apótre, Disciple et Martyr*». Delachaux-Niestlé. S.A. ed. Neuchatel-Paris, 1952.

³⁰⁴ Denzinger. 1823.

³⁰⁵ Ibid., 1825.

«Esta última afirmación no zanja la cuestión discutida por algunos teólogos de saber si es de derecho divino el que el obispo de Roma sea el heredero de las prerrogativas de Pedro o si el vínculo entre la primacía y la sede de Roma fue establecido por Pedro por su propia iniciativa, lo que permitiría eventualmente a uno de sus sucesores el modificarlo (véase el análisis metódico de la elaboración de este cap. II por el p. U. Betti, *La perpetuita del primato di Pietro nei Romani Pontefici secando il Concilio Vaticano, en Divinita*», 3, (1959), p. 95-143). R. Aubert, op. cit. p. 319.

³⁰⁶ Cf. Cap. XXI, LOS CONCILIOS DE BASILEA-FERRARA-FLORENCIA.

³⁰⁷ R. Aubert. op. cit. p. 320.

³⁰⁸ Denzinger, 1827.

³⁰⁹ R. Aubert, op. cit. p. 320.

³¹⁰ Ibid, p. 321.

³¹¹ Cf. Caps. XI-XV y Apéndice 4.

³¹² R. Aubert, op. cit. p. 321. «Es innegable que si la constitución *Pastor Aeternus* afirma explícitamente que la primacía del soberano pontífice, tal como ella la define, no cercena en nada los derechos que los obispos poseen como, sucesores de los apóstoles, deja en la vaguedad la explicación de esta coexistencia». Ibid., p. 330. Tal explicación es la que intentará dar en nuestra sigla el concilio Vaticano II Cf. Cap. XXVI.

³¹³ «... el obispo está considerado bajo el punto de vista exclusivamente jurídico, ¿cuáles son sus derechos propios y cuáles son, a este respecto, los derechos del soberano pontífice- sin preocuparse de mostrar una

exposición positiva al oficio propio del obispo a saber su función pastoral. Si bien se reflexiona, difícilmente podía ser de otro modo en 1870, la teología del episcopado aún no había sido profundizada y hasta se puede decir que aún no había sido abordada. La obra de Dom Grea *De l'Eglise et de Sa divine constitution*, que era una excepción en la época, es de 1885». R. Aubert, op. cit. p. 307.

Preguntamos nosotros: ¿Al cabo de diecinueve siglos la Iglesia todavía no ha abordado la teología del obispo? Imposible. En todo caso es la Iglesia romana la que no lo ha hecho hasta el concilio Vaticano II, pero es que la Católica antigua inició esta teología con Cipriano. Lo que ocurre es que el papa frenó esta última y ahora tiene que crear otra, de acuerdo con sus innovaciones.

³¹⁴ Denzinger. 1830.

³¹⁵ Cf. Cap. XI INTRODUCCION A LOS CONCILIOS DE LA EDAD MEDIA.

³¹⁶ Cf. Caps. X, XVII y XXI.

³¹⁷ Denzinger, 1836.

³¹⁸ Cf. Apéndices 1, 4 y 5.

³¹⁹ Denzinger, 1839 1840.

³²⁰ Ibid., 112.

³²¹ Ibid., 1824.

³²² Ibid., 1824.

³²³ *Adv. Haeres.* II, 35. 4.

³²⁴ Ibid., III, 3, 2.

³²⁵ Ibid. III. 3, 2.

³²⁶ Denzinger, núm. 1824.

³²⁷ El problema que plantea la tradición de este texto estriba en que se quiere «adivinar» el texto original griego que se ha perdido y que se halla detrás de la versión latina que posemos. Hay palabras, como «*principalitas*», que podrían traducirse de manera diversa en griego. Sin embargo, toda vez que nos consta a todos que la traducción latina ofrece una versión muy literal, hemos de atenernos al significado obvio que tal versión ofrece y al contexto dentro del cual las palabras fueron dichas. En el caso de la palabra «*principalitas*», su significado más natural puede ser doble: 1.º Prioridad de tiempo; 2.º Prioridad de rango. El primero es más usual y lo emplea Ireneo en otros lugares de su obra. La opinión general es que se refiere a la superior preeminencia de rango de la Iglesia de Roma, por estar precisamente en la capital del Imperio romano. Ireneo aclara lo que quiere decir: esta Iglesia era «*grande*» «*antigua*», «*y la más conocida por todas*», siendo además creencia general que había sido fundada por los apóstoles Pedro y Pablo. No hay base aquí para ninguna soberanía o, primacía. Ireneo ni siquiera menciona al obispo de Roma, ni nos da su nombre aquí. Testifica de la verdad que Lightfoot expresó tan certeramente: «La Historia demuestra, como hecho incontrovertible que el poder del obispo de Roma fue fundado sobre el poder de la Iglesia de Roma». (Shaw. p. 95), a lo cual nosotros añadiríamos que el poder de la Iglesia de Roma fue fundado sobre el poder de la ciudad de Roma como, cabeza del poderío imperial.

El texto latino de Ireneo que se ha conservado,, muy servil. es el siguiente:

«Ad hanc enim ecclesiam propter potentioris principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam. hoc est omnes qui sunt undique fideles, in qua semper ab his ubi sunt undique. conservata est ea quae est in apostolis tradita (Adv. Haer. III, 3. 2).

Cf. Johannes Quasten, *Patrología*, 1. BAC, Madrid 1961, pp. 291 y ss.

³²⁸ El significado natural de «Convenire» (véase texto latino en la nota anterior), es siempre *concurrir, encontrarse*, etc. En 26 pasajes de la Vulgata en donde aparece la expresión «convenire» el significado es siempre *Concurrir, encontrarse*, etc. (*Puller Primitive saints and the See of Rome*, p. 26, citado, por Shaw, op. cit. p. 91) No, se quiere decir con ello que esta palabra no pueda significar nunca concordar o, ponerse de acuerdo pero no tenemos ningún pasaje aquí en que se use en tal sentido. Sin embargo, incluso la traducción «*concuerden*» que da Ehrhard y acepta Quasten (op. cit. p. 291), en el pasaje que nos ocupa no altera sustancialmente su significado natural y sencillo ya apuntado Por la sencilla razón de que el contexto se encarga de precisar que esta concordancia se da entre «*los fieles que están en todas partes*» y por medio de ellos mismos («*por los fieles que son en todas partes*») no por la presión de ninguna autoridad superior a ellos. Este paréntesis «*Los fieles*» que *son en todas partes* (undique) estaría fuera de lugar si Ireneo quisiera decir que cada iglesia particular ha de ponerse antes de acuerdo con Roma para saber lo que ha de creer. Un acuerdo previo de esta clase haría innecesaria la aclaración de que la tradición apostólica que se ha observado en la Iglesia de Roma ha sido, preservada precisamente en medio del constante fluidez de fieles procedentes de todas las demás Iglesias «*que son en todas partes*». Más, por el contrario, la idea que acabamos de apuntar, y que obviamente era la que tenía en mente Ireneo al escribir esta frase exige la explicación de que los fieles de todo el mundo se hallaban en la necesidad, como ocurría tan frecuentemente entonces a cualquier clase de ciudadano pagano o cristiano, de acudir alguna que otra vez a la ciudad imperial. Roma. Y estas visitas eran causa de gran gozo pues ponían en evidencia la universalidad y la unidad de la fe de todas las Iglesias apostólicas esparcidas por todo el mundo.

La posición de Roma en el mundo antiguo, era tal que a ella acudían en un incesante flujo gentes de todas partes. Una sentencia del canon IX del concilio de Antioquia del año, 341, podría ilustrar lo que decimos: «*Todos los que realizan negocios concurren (o frecuentan) a la metrópolis desde todas partes*» (Citado por Shaw Kerr, op. cit. p. 92). Gentes de todas las latitudes iban a Roma para sus negocios y, al encontrarse los que eran cristianos, descubrían la universalidad de su fe, apoyada en el fundamento apostólico común a todos los creyentes y al Evangelio que habían recibido. La ciudad de Roma era el espejo en donde mejor se reflejaba la universal unanimidad de la fe cristiana. El espejo, sin embargo, recibe la imagen y no la impone.

Por otra parte, si Ireneo deseaba decir que cada Iglesia particular tenía que ponerse de acuerdo, con Roma, cabía esperar que su traductor latino hubiese usado la palabra «*Ubique*» y no «*Undique*». Esta última es más natural para expresar la idea de gente viajando desde varios lugares para encontrarse en un centro. Valga como ejemplo el siguiente tomado de la Vulgata. Marcos 1:45: «*Conveniebant ad eum undiquea*» («y venían a él de todas partes»); traduciremos: «*estaban de acuerdo con él en todas partes*»?

Si Ireneo quería decir que había una sola Iglesia la de Roma en la cual todas las demás debían buscar su fe ¿por qué apela unas líneas antes, a la enseñanza apostólica manifestada en todas las Iglesias? «*Todos los que desean discernir la verdad pueden contemplar en todas las Iglesias la tradición apostólica que se manifiesta en el mundo entero. Podemos enumerar a los que los Apóstoles han instituido como obispos en las Iglesias y a sus sucesores hasta nuestros días*» los cuales no han enseñado nada ni conocido nada que se parezca al delirio de estas gentes (los gnósticos)» (Adv. Har III 3, I. J. Quasten, op. cit. p. 290) ¿Por que no se hace ninguna alusión al magisterio del obispo de Roma? Por que busca el testimonio, no de un Solo obispo, sino el de todos y en todas las Iglesias? Y al presentar el testimonio específico de la Iglesia romana luego. ¿por qué quiere justificarse de hacerlo, excusándose en el hecho de que si citara todas las demás iglesias se haría interminable (Adv. Har. III. 3. 2)? Una y otra vez Ireneo apela a la unanimidad de todas las Iglesias: «*Por consistente, es menester obedecer a los presbíteros que hay en la Iglesia, los que suceden a los apóstoles...*» (Adv. Haer. IV. 26. 2: J. Quasten. op. cit. p.. 290. Si las pretensiones papales son ciertas, ¿a qué tantos rodeos? ¿Por qué no decía claramente Ireneo a los gnósticos que sus doctrinas no eran las que profesaba Eleuterio, obispo de Roma y vicario de Cristo?

Pero, son las palabras finales de la cita de marras, las que nos ofrecen sin lugar a dudas el significado de la misma: «*Y en esta Iglesia se ha conservado siempre la tradición apostólica por medio de los fieles que son de todas partes*». Este segundo miembro de la frase de Ireneo es por el decreto Vaticano. Omisión significativa que es suplida con otro testimonio del que nos ocuparemos más adelante.

Los viajes de los fieles a Roma dan como resultado el que se conserve viva allí la verdadera tradición de las varias Iglesias. «*Si Ireneo hubiese querido decir que las demás Iglesias necesitaban obligatoriamente ajustar sus enseñanzas a la enseñanza de la Iglesia romana...*» ¿Por qué decir que era *por medio* de los miembros de estas mismas Iglesias que la enseñanza apostólica era conservada en la Iglesia romana?» (W. Shaw Kerr, op. cit. p. 92). Aquí no se nos presenta a Roma como albergando un maestro universal que enseña la verdad él sólo, sino como un lugar en el que la verdad ha sido preservada hasta entonces por las constantes comunicaciones de lo representantes de las demás Iglesias fundadas por los Apóstoles. Era una plaza en donde la ortodoxia se daba cita continuamente. Gregorio Nacianceno ofrece un símil parecido al de

Constantinopla, años después cuando la capital imperial fue trasladada de Roma a esta ciudad: «A la cual los términos de la tierra concurren de todas partes y, de la cual aprenden de nuevo el camino como de un común emporio de la fe" (Oratio XIII, 10 Migne, P.G. 36:469: citado por W. Shaw Kerr, op cit. p. 92). Si las palabras de Ireneo hicieran de Roma la sede infalible de un jefe superior de los obispos, entonces las palabras de Gregorio Nacianceno dirían con más razón lo mismo de Constantinopla. Más así como esta deducción sería errónea también lo es aquélla.

¿Cuál es, pues, el significado de las palabras «*necesse est*»? Resulta una expresión muy normal para decir que era «*necesario*» para las gentes de todas partes (incluyendo los creyentes) el visitar la metrópolis del mundo. Más, si Ireneo intentó afirmar que se requería la sumisión a Roma, como obligación moral.- cabía esperar una palabra como «*oportet*» que no aparece. El Dr. W. L. Knox (*Journal Of Theological Studies*. vol. XLVII. Julio-Octubre 1946. pp. 180-4: citado por W. Shaw Kerr. op. cit. p. 94 y mencionado en la bibliografía de Quasten. op. cit. p. 293), después de presentar muchas autoridades; en la materia, escribe: «Si miramos a los Historiadores de la época helenística encontraremos que el argumento de la destacada posición de la ciudad de Roma es un lugar común en ellos». «*La potior principalitas* se refiere al hecho de que la ciudad de Roma es el centro del Imperio y allí necesariamente acuden gentes de todas partes leí mundo y se convierte por ello en el mejor lugar donde adquirir información». La cláusula final significa que: «en ella (Roma), la tradición que viene de los apóstoles se conserva por aquellos que vienen de todas las partes del mundo. Knox llega a la conclusión de que toda la evidencia conduce a esta interpretación: «A Roma, como centro del Imperio, todas las Iglesias, es decir: los fieles de todas partes, deben concurrir y en ella, gracias a estos fieles que son de todas partes (los fieles de cada ciudad de la *oikumene* que coinciden en Roma) se conserva la tradición apostólica. El punto importante es que no sólo Roma preserva la tradición de Pedro y de Pablo, sino que esta tradición viene conservada también por la tradición de cada Iglesia del mundo, ya que cada Iglesia está representada allí».

Y resulta aleccionador ver cómo autores católicos, están abandonando la interpretación ultramontana del texto de Ireneo. Puller cita el eminente historiador Dr. F. X. Funk quien dice que la traducción «coincidir» «encontrarse», de la palabra «convenire» «ha empezado a gozar del favor de los círculos católicos» y después pasa a decir él mismo: «Por consiguiente, no nos queda otro camino que abandonar la manera tradicional de traducir *Convenire*, que es la causa única del absurdo mencionado» (cita de Puller, *Primitive Saints and the See of Rome*, p. 25, dada por. W. Shaw Kerr, p. 95: F. X. Funk, también figura en la bibliografía dada por Quasten).

También el católico Dom Chapman (mencionado asimismo en la bibliografía de Quasten, *Ibid*), admite ingenuamente: «Se puede traducir «convenire» por «concordar» o «concurrir», como deseáis» (*The Papacy*, p. 28, citado por W. Shaw Kerr. *ibid.*).

J. Quasten (*ibid.* pp. 291 y ss.) escribe: «Las palabras «*es preciso que concuerden*» afirman probablemente un hecho, no una obligación. La prueba está en el mismo contexto. Ireneo, en efecto, trata de demostrar que las fábulas y ficciones de los gnósticos son extrañas a la tradición apostólica. Por consiguiente. el pasaje en cuestión no se refiere a la constitución eclesiástica, sino a la fe que es común a todas las iglesias particulares y que está en abierta oposición con la gnosis y sus especulaciones» Sin embargo, Quasten es ambiguo y cita las traducciones de Ehrhard y Sagnard, cuajadas de prejuicios ultramontanos y que más que interpretaciones son adulteraciones del texto de Ireneo. La Patrología de Quasten, tan útil en otros puntos, es aquí muy parcial, muy vaga e imprecisa y no ayuda en absoluto a discernir el verdadero significado de la célebre cita del obispo de Lyon.

³²⁹ Denzinger. 1839.

³³⁰ Ad supra.

³³¹ Denzinger, 1824. La cita del concilio de Aquilea, tomada de San Ambrosio: *Epist.* 11: 4 (PL 16, 946 A).

³³² *Ibid.* 1827 y 1828.

³³³ R. Aubert, ad supra, notas núm. 312 y 313.

³³⁴ Denzinger, núm. 1839.

³³⁵ Migne. PL 77, 933. *Ep. ad Eulogium*, lib. VIII, ep. 30.

Es pueril la apologética romanista en este punto. En un opúsculo, titulado «*Sobre esta Roca* (Fe Católica, Madrid, 1952, pp. 69 y ss.), leemos: Es cierto que San Gregorio Magno... tiene con mucha frecuencia expresiones y pasajes como éstos. Y de ellos podrá deducirse a lo sumo que la opinión personal del santo -no

se trata aquí de ninguna definición ex *cathedra*-, era contraria al empleo de tal o cual tratamiento o título honorífico. Pero de que rechazase tal tratamiento para sí no se sigue que no se creyese primado». Creemos que S. Vila, está más en lo cierto cuando responde «Sea cual sea el concepto que Gregorio el Grande tuviese acerca del primado de San Pedro y la sucesión apostólica del obispo de Roma, lo cierto es que debería ser bastante diferente de los papas posteriores, pues, ¿en que sentido juzgaba que el título de obispo universal causaba detrimento a sus hermanos obispos de otras iglesias? Si era un título legítimo, y no una exageración, todos deberían concedérselo, y él mismo aceptarlo sin reparos», Samuel Vila, *A las Fuentes del Cristianismo*, 4.ª ed., p. 178.

El opúsculo citado omite, muy significativamente, la traducción de aquellos párrafos que comprometen irremisiblemente la posición romanista. Pese a que, luego, se queje le las traducciones patrísticas que hace cierta clase de apologética protestante popular. Mas, no es precisamente con el ejemplo que quiere enseñar a su oponente.

³³⁶ Gregorio escribió una serie de cartas que demuestran bien claramente el horror que sentía por el título de «*Pastor Universal*», el mismo que en el siglo XIX el concilio Vaticano regalara al obispo romano. Trató de persuadir al emperador Mauricio de que prohibiera al patriarca de Constantinopla la adopción de ese título: «Toda vez que es la causa de Dios, y no la mía, y no sólo yo sino toda la Iglesia e halla entregada a la confusión; y como quiera que las leyes sagradas, los sínodos venerables y las palabras de Nuestro Señor sufren distorsión por la invención de este altisonante lenguaje, rogamos al muy piadoso emperador que sane la herida... Pero lejos sea de los corazones cristianos ese nombre blasfemo por medio del cual se arrebatara el honor debido a todos los sacerdotes mientras que uno sólo lo toma para sí mismo». Afirma Gregorio, equivocadamente, que el título fue ofrecido al Pontífice Romano en el concilio de Calcedonia, pero ninguno (de los papas) consintió en usar este nombre singular para que todos los sacerdotes pudiesen estar seguros de no perder su debido honor al dar a uno solo de ellos algo peculiar... Debiera de castigarse al que injuria la Iglesia universal» (*Ep. Mauritium* lib. V. ep. 20. PL. 77, 745 et seq.).

El emperador no hizo mucho caso de los vehementes ruegos del obispo de Roma, por lo que éste escribió de nuevo: «Confiadamente afirmo que cualquiera que se llama a sí mismo, o desea ser llamado, Obispo Universal, por su orgullo se convierte en precursor del Anticristo, ya que en su orgullo se antepone a los demás...» (Ibid., lib. VII, ep. 33. PL 77, 891, 892).

Al obispo de Constantinopla, Juan el Ayunador, escribió Gregorio señalándole que por su presunción la paz de la Iglesia se veía turbada y le invitaba a abstenerse «de usurpar un orgulloso e insano nombre, buscando provecho no mirando cómo arrogarse algo privando de ello al resto de los hermanos... ¿A quién tiene, como ejemplo de imitación, ese título sino a aquél que despreció la compañía de las legiones de ángeles y buscó encumbrarse a unas alturas inaccesibles, para poder parecer que no estaba sujeto a nadie y ser él sólo el superior de todos...». Gregorio compara el patriarca Juan al espíritu del Diablo cuando busca colocarse por encima de los demás obispos mediante un sutil nombre y pisotear los nombres (o títulos) de los demás teniéndolos como nada en comparación... Reconozca, por consiguiente. Su Santidad -implora el obispo de Roma-, cuán grande es vuestro orgullo que buscáis ser llamado con este nombre que es realmente santo ha pretendido». Gregorio afirma, explícitamente, que ninguno de sus predecesores en la sede romana, fue nunca culpable de tal delito: (Ninguno destacó jamás ser designado con semejante título. Ninguno tomó para sí este nombre audaz, porque de haber tomado para sí la gloria de la singularidad en el rango del pontificado, hubiera parecido que la negaba a todos los demás hermanos... Por este abominable título de orgullo, la Iglesia está conmovida y los corazones de todos los hermanos expuestos al escándalo» (*Ep. Ád. Joan.*, lib. V. ep. 18. PL, 739 et seq.).

Gregorio intentó que los patriarcas de Alejandría y Antioquia se sumaran a su protesta. Y díjoles: «Si un solo patriarca es llamado Universal, este patriarca se erige por encima de los demás. Mas, lejos esté de la mente de todo cristiano el desear tomar para sí aquello mediante lo cual el honor de los demás hermanos pueda parecer disminuido aunque sea en grado mínimo... por consiguiente, que Sus Santidades, en sus cartas, no llamen a nadie universal». Se dice del obispo de Constantinopla que está intentando «por medio de su pomposo lenguaje subyugar a él todos los miembros de Cristo que se hallan unidos, juntos, a la única y sola Cabeza que es Cristo», afirmación ésta que si los católicos oyeran de labios de un protestante no tolerarían: pero es el papa Gregorio quien expresa su opinión aquí y no deja lugar a dudas de que para él todas las Iglesias tienen la misma autoridad y todas son igualmente miembros del Cuerpo de Cristo. El fondo del pensamiento de Gregorio es el mismo que el de Ireneo, señalado más arriba. Por esto se ve obligado a escribir, con profundo pesar, que «este hermano y compañero de obispado» (*frater et coepiscopus*). Juan, está despreciando los mandamientos del Señor, los preceptos de los Apóstoles y las reglas de los Padres cuando por orgullo trata de sobrepasar en nombre... Si se permite esto libremente, se niega el honor de todos los patriarcas. Y cuando aquel que es llamado universal caiga en el error, no se encontrará a ningún otro obispo que haya permanecido en la verdad».

Estas palabras de Gregorio parecen proféticas. Llama al uso del título en cuestión «usurpación diabólicas». «Permaneced firmes, en vuestros puestos, seguros, no aventurándoos nunca en dar o recibir escritos que lleven la mentira del nombre de universal» (*Ep. ad Eulogium et Anastasium*, lib. V, ep. 43. PL 77, 771 et seq.).

Después de muerto Juan, Gregorio escribió al patriarca de Antioquia explicándole que no creía conveniente que por causa de un título *profano* se causara dilación o fricción no recibiendo la carta sinodal anunciando al nuevo obispo de Constantinopla, «nuestro hermano y compañero en el sacerdocio, Ciriaco... Sin embargo, tuve cuidado de amonestarle acerca de este mismo título, supersticioso y altanero, diciéndole que no tendría paz conmigo en tanto no corrigiera el orgullo de dicha expresión, que el apóstata inventó por primera vez. No debéis considerar esto como una cuestión de poca importancia, porque si lo permitimos corrompemos la fe de toda la Iglesia... Y esto sin hablar de la injuria que se hace a vuestro honor, si alguno es llamado universal, pues toda la Iglesia se tambalearía si éste, siendo universal, cayese. Mas, apartad esta locura (*stutitia*), apartad de mis oídos tal frivolidad. Confío en el Señor omnipotente, y lo que El ha prometido lo cumplirá sin demora: todo aquel que se ensalce será humillado» (*Ep. ad Anastasium*, lib. VII, ep. 27. PL 77, 883).

Escribiendo a los obispos de Tesalónica, señaló Gregorio nuevamente el origen satánico del título Obispo Universal: «Es un nuevo y audaz nombre de superstición». Imploró que ninguno de ellos «admitieran nunca este nombre, nunca lo consintieran, nunca lo escribieran, ni recibieran nunca ningún escrito que lo contuviera; más, como ministros del Dios Altísimo, guárdese cada uno de tal venenosa infección, ni dé lugar a semejante estratagema; ya que ello constituye una injuria y un quebranto a toda la Iglesia, y, como hemos dicho, a cada uno de vosotros. Porque Si uno suponemos que es universal, se sigue entonces que ninguno de vosotros es obispo» (lib. IX, ep. 68. PL 77, 1004).

Estas citas de los escritos del Papa Gregorio Magno (y podríamos presentar muchas más) denuncian gráficamente la falacia de las pretensiones papales. Gregorio insiste en que el título de Obispo universal no es lícito a ningún prelado cristiano, porque destruiría la posición de los demás obispos en la Iglesia y anticiparía la venida del Anticristo. Y este testimonio de Gregorio tiene tanta mayor fuerza cuanto que no por ello dicho papa se consideraba menos sucesor de Pedro que los demás «*Ad Constantinam Augustam*. PL 77, 749; *Ad Maurícium Áugustum*, PL 77. 745-746» sólo que él; como sus contemporáneos y sus predecesores, no sabía deducir de tal sucesión las consecuencias y privilegios que el concilio Vaticano I otorga a los Romanos Pontífices

³³⁷ Citado por W. Shaw Kerr, op. cit. p. 207.

³³⁸ Cf. Cap. XI. INTRODUCCION A LOS CONCILIOS DE LA EDAD MEDIA, p. 293.

³³⁹ Citado por Coulton, *Romanism and the Truth*, vol. II, p. 230.

³⁴⁰ Ad supra.

³⁴¹ Ad supra.

³⁴² Citado por W. Shaw Kerr. op. cit. p. 48.

³⁴³ Denzinger, 786, 995.

³⁴⁴ Döllinger *The Pope and the Council*, p. 91.

³⁴⁵

Gore, *Roman Catholic Claims*, p. 85: citado por W. Shaw Kerr, op. cit. p. 47.

³⁴⁶ Cita de Salmon. op. cit. p. 335.

³⁴⁷ Com. in Matt., XVI, 18 (Migne) PG 13, 1000.

³⁴⁸ J. Quasten, op. cit. pp. 626-628, 648-652. Este autor Católico afirma: «Así, pues. Cipriano aplica el texto de Mat. 16:16 a todo el episcopado, cuyos miembros, unidos el uno al otro por las leyes de la caridad y la concordia (Epis. 54. 1: 68, 5), hacen de la Iglesia universal un solo cuerpo». «En su controversia con el papa Esteban... se desprende claramente que Cipriano no reconocía una supremacía de jurisdicción del obispo de Roma sobre sus colegas. Tampoco creía que Pedro hubiera recibido poder sobre los demás Apóstoles (*De unit.*

4).

Así, pues, la *Cathedra* Petri es para él, la «*ecclesia principalis*» y el punto de origen de la *unitas sacerdotalis*. Sin embargo, en esta misma carta dice claramente que no reconoce a Roma ningún derecho superior a legislar para las otras sedes... Es esta idea la que le llevo a oponerse al Papa Esteban en la cuestión del bautismo de los herejes» *Ibid.*, pp. 649-652.

³⁴⁹ *Ibid.* p. 627.

³⁵⁰ *Adv. Jovianum*, 1:26 (Migne). PL 23:258.

³⁵¹ J. Quasten, *op. cit.* p. 652.

³⁵² *Obras de San Juan Crisóstomo*, Homilías sobre San Mateo. BAC, Madrid, 1956, p. 141. Homilía liv.. in Matt. XVI, 2.

³⁵³ *In Gal.* 1.18. PG 61, 631.

³⁵⁴ *De SS. Trinitate*. dial. IV. PG 75, 865.

³⁵⁵ *De Trinitate*, VI, 36, 37. PL 10, 186-187.

³⁵⁶ *De Incarn*, v. 34. PL 16, 827.

³⁵⁷ *Ep. 4:38, ad Theodelind*. PL 77, 713.

³⁵⁸ Denzinger, 1836.

³⁵⁹ *Obras de San Juan Crisóstomo*, *op. cit.*, pp. 619, 620.

³⁶⁰ Citado por W. Shaw Kerr, *op. cit.* p. 51.

^{360b} Cf. Cap. VIII, CONCILIO TERCERO DE CONSTANTINOPLA. pp. 222. 226-233.

³⁶¹ Sermón 296, cap. 4. PL 38. 1354.

³⁶² *De Agone Christ.* e 30. PL 40. 308.

³⁶³ Oratio 39, e. 18 PG 36. 556, Hom. XXI, *In Joan* XXI. PG 74, 749, 752.

³⁶⁴ *op. cit.* p. 54.

³⁶⁵ *Ad. Nest.* PG 77.112.

³⁶⁶ Hom. VIII. PG 48, 772.

³⁶⁷ Hom I, *in Rom.* XVI. PG 51.

³⁶⁸ Hom. 21, *in Ep. i. ad Cor.* PG 61, 171.

³⁶⁹ Hom. XXV, *in Ep. II ad Cor.* PG 61,571.

³⁷⁰ Hom. I, *in Joan.* PG 59, 25.

³⁷¹ Hom. LXXXVIII, *in Joan*, PG 54, 480.

³⁷² *Catech.* VI, 15. PG 33, 561.

³⁷³ *In Jacobum Fratrem Dom.* PG 93,1480.

³⁷⁴ *In 1 Reg.*, lib. IV. e.v. 28 PL 79, 303.

³⁷⁵ *Contra duas E. Pelag.* III. 3. PL 44,589.

³⁷⁶ Citado por W. Shaw Kerr. p. 55.

³⁷⁷ «Los dos decretos dogmáticos del concilio Vaticano, en cuanto fueron aceptados en presencia del papa e inmediatamente confirmados por el, tienen, conforme al modelo de los concilios de Letrán, la forma de constituciones pontificias». H. Jedin. op. cit. p. 150.

En realidad, debe hablarse del papa sirviéndose del concilio. Es lo contrario de los concilios de la antigüedad en donde, como por ejemplo en Calcedonia, el concilio se servía del papa, como de los demás obispos, es decir: en el caso concreto de Calcedonia, del trabajo aportado por el obispo León a la consideración de los demás preladados. Cf: Cap. VI. pp. 188-194.

³⁷⁸ De un compendio inglés, autorizado por Pío X, citado por W. Shaw Kerr, a quien seguimos muy de cerca en el desarrollo de esta sección. Op. cit. pp. 290 y ss.

³⁷⁹ Vizmanos, Riudor. S.J. Teología *Fundamental*. BAC, Madrid, 1963, p. 683.

³⁸⁰ Denzinger, 1839, ad supra.

³⁸¹ *The Vatican Council. its definitions*, 1870, pp. 87, 81.

³⁸² *Infalibility*, pp. 69, 70.

³⁸³ Butler, *The Vatican Council*, Vol. II. p. 144.

³⁸⁴ *Ibid.*, pp. 210, 212.

³⁸⁵ R. Aubert. op. cit. p. 325.

³⁸⁶ Butler. op. (it. P. 214-216.

³⁸⁷ *Ibid.* p. 213.

³⁸⁸ *Ibid.* 223; Cf. Denzinger, 1967-1976.

³⁸⁹ Denzinger, 1963-1966.

³⁹⁰ Butler, op. cit. p. 225. Cf. Denzinger. 2001-2065a. Este decreto *Lamentabili* termina con una *Censura*, que reza: «Su Santidad aprobó y confirmó el decreto de los Eminentísimos Padres y mando que todas y cada una de las proposiciones arriba citadas fueran por todos tenidas como reprobadas y proscritas». Cf. *Ibid.* 2114.

³⁹¹ Butler, op. cit p. 226; Cf. Denzinger, 2071-2109.

³⁹² Denzinger. 1963-1966.

³⁹³ *Catholic Encyclopedia* (versión inglesa), vol. 1 p. 498. Citado por W. Shaw Kerr. p. 295.

³⁹⁴ *The Vatican Council, its definitions*, pp. 88, 89; citado por W. Shaw Kerr, p. 295.

Cf. *Teología fundamental, de Vizmanos-Riudor*, pp. 707-718.

³⁹⁵ Mansi, III. 1226.

³⁹⁶ Butler, op. cit. p. 217.

³⁹⁷ Denzinger, 1839.

³⁹⁸ R. Aubert, op. cit., pp. 328 y ss,

³⁹⁹ Ibid.

⁴⁰⁰ Vizmanos-Riudor, op. cit. p. 703.

⁴⁰¹ «Los casos concretos que se proponen como magisterio ordinario infalible del sumo pontífice, o son verdaderas definiciones «*ex cathedras* no olvidemos que para que éstas existan no se requiere la máxima solemnidad externa, como la que se dio por ejemplo, en la definición dogmática de la Asunción de María-, o bien no consta suficientemente que sean decisiones infalibles. Véase una lista de cartas encíclicas de la «dad antigua v Principios de la edad media que parece hay que admitir como verdaderas definiciones «*ex cathedra*» en Salaverri, Valor de las Encíclicas... Misc. Com 17 (1951) 152-153». Ibid., p. 704.

El subrayado es nuestro, muy significativa la palabra «*parece*» que traduce la inseguridad de la teología católica frente al problema de las definiciones «*ex cathedra*». Aquí el problema tiene que ver con la historia antigua, cuando no se había todavía inventado la expresión (*ex cátedra*). Mas, el problema subsiste en lo que se refiere a las resoluciones de los papas posteriores y actuales. Cf. notas ad supra.

⁴⁰² *Letter to the Duke Of Norfolk*, p. 124, citado por W. Shaw K. p. 296.

⁴⁰³ Butler, op. cit. pp. 214, 215.

⁴⁰⁴ Del op. cit. de Vizmanos-Riudor. p. 3. transcribimos el siguiente cuadro de las clases de fe, o certeza. que Roma ofrece a sus fieles: «Calificaciones Teológicas, empleadas en esta «*Teología para seculares*»: De la *fe* divina: Se llama así toda proposición revelada, es decir, contenida en la Sagrada Escritura o Tradición divino-apostólica. La proposición contraria se llama *error en la fe*.

De fe divina y *católica*: Toda proposición que *además* de estar contenida en la revelación, es enseñada como verdad de fe divina por el magisterio infalible de la Iglesia. La proposición contraria se llama *herejía*.

De fe divina y *católica* definida: Sólo añade a la calificación anterior que el Magisterio infalible de la Iglesia se ejerce de un modo que se llama extraordinario, es decir, o en un concilio ecuménico o mediante una definición *ex cathedra* del papa. La proposición contraria *herejía*. Adviértase que la definición sólo añade el hacer imposible prácticamente, todo subterfugio que duda el inicio infalible de la Iglesia. Todas las verdades de fe divina y *católica*, tanto las definidas como las no definidas, se llaman también *dogmas de fe*.

Próxima a la fe: Es así aquella proposición que, según una gran mayoría de teólogos, se contiene en la Revelación (Sgda. Escritura o Tradición divino-apostólica); pero que, al hablar algunos que disienten de esta opinión, no puede afirmarse esto con certeza. La contraria, *próxima a la herejía*.

Doctrina católica: Doctrina que se enseña en la Iglesia universal, aunque no siempre propuesta como infalible (v. gr. la que pretenden enseñar expresamente en sus encíclicas los romanos pontífices...). La Opuesta es *error en la doctrina católica*.

Teológicamente Cierta: Doctrina que se recibe como cierta en las escuelas teológicas por hallarse necesariamente ligada con verdades reveladas; esta conexión puede ser virtual, presupositiva o final. La Opuesta se llama *error teológico*.

Doctrina que ha de recibirse de modo que la opuesta es temeraria: Son las verdades propuestas por las congregaciones romanas sin que posean una aprobación especial del romano pontífice.

Común y cierta en teología: Doctrina que según el consentimiento común de los teólogos se propone en las escuelas como bien fundada. Lo apuesto se llama *falsa en teología, temeraria*.

Probable, segura o sin peligro: Se entiende su significado.

Después de leer esta enumeración, seguimos preguntándonos: ;De qué sirve un Papa infalible si todavía hay lugar a tantas incertidumbres en la fe?

⁴⁰⁵ R. Aubert. op. cit, p. 325.

⁴⁰⁶ Butler, op. cit. p. 226.

⁴⁰⁷ *Letter to the Duke of Norfolk*. p. 4.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, pp. 92 y 93.

⁴⁰⁹ *El magisterio de la Iglesia*, Enrique Denzinger. Herder Barcelona 1961.

El subtítulo reza: «Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres».

⁴¹⁰ Citado por W. Shaw Kerr, op. cit. p. 298.

⁴¹¹

Salmon op. cit. p. 187.

⁴¹² *The Wilfrid Wards and the Transitions*, p. 180, citado por W. Shaw Kerr, p. 299.

⁴¹³ Butler. op. cit. p. 227.

⁴¹⁴ W. Shaw Kerr, op. cit. p. 300.

⁴¹⁵ Paul Nau, O.S.B., *El Magisterio Pontificio Ordinario*. art. de la revista *Selecciones de Teología*, núm. 4. Octubre-Diciembre, 1962, p. 88.

⁴¹⁶ *Ecclesia*. 1 de junio de 1963. p. 15.

⁴¹⁷ Paul Nau. O.S.B., op. cit.. p. 88.

⁴¹⁸ Vizmano-Riudor. S.J., op. cit.. pp. 706.

⁴¹⁹ Ad supra.

⁴²⁰ «[E] Vicario de Cristo, al ser un instrumento consciente, no compromete su autoridad sino en el grado que quiere. Puede haber y hay casos en que el papa no quiera comprometer su autoridad: entonces las enseñanzas del sólo tendrán un valor privado y no pertenecen al magisterio de la Iglesia. En el extremo opuesto está la voluntad tan expresa del Papa de usar su autoridad, que el enunciado de una proposición será suficiente por sí sólo para demostrar que pertenece a la enseñanza de la Iglesia. Tal es el caso de las definiciones solemnes. Entre estos dos extremos el peso de las afirmaciones pontificias admite grados. Puede zanjar una controversia o puede limitarse a dar un consejo o un aviso. Otras veces solo orientará los espíritus hacia una solución no plenamente madura aún, alentando a sus promotores y silenciando a los que se oponen a ella. Un primer indicio de esta voluntad del papa puede ser la naturaleza del instrumento escogido, más o menos solemne. Hay una gran gama de documentos: bulas, encíclicas, cartas dirigidas a obispos, seculares. etc. Pero la naturaleza del documento sí es un *indicio*; el papa es libre para escoger el modo de expresión que crea más útil. Paul Nau, op. cit. p. 88. El subrayado es del original.

⁴²¹

«Y es claro que si sólo en el caso verdaderamente extraordinario de ejercitar el magisterio infalible los fieles tuvieran obligación de aceptar sus enseñanzas no se conseguiría el fin de dirigir hacia la verdad a todos los fieles», Vizmano-Riudor, S.J., op. cit. p. 707. Cf. Denzinger, 2113. Roma dispone de un arma de dos filos. Cuando interesa hacer una recomendación, o dar una instrucción, o incluso enseñar una doctrina, para determinada región del mundo, el solo hecho de que la instrucción venga de Roma, sea por carta, encíclica. o cualquier Otro medio, le da una autoridad grande y suficiente para hacer cumplir su intento en el área que interesa. Pero si por las circunstancias que sean en Otras regiones del globo no resulta prudente la aplicación de las normas pontificias entonces se recurre a la salida de que el Papa no ha hablado «*ex cathedra*» y por lo tanto no existe obligación universal.

⁴²² Philip SCAF, the creeds of Christendom, vol II, p. 162.

⁴²³ Lord Acton, correspondance, vol I, p. 96; Coulton, Papal infalibility, pp200, 202. Ambos citados por W. Shaw Kerr., op. cit. pp. 280 y 281.

⁴²⁴ Ibid.

⁴²⁵ «El Dr. Hans Küng, en su libro «*Para que e1 mundo crea*», presenta un punto de vista muy liberal en lo que se refiere a la infalibilidad papal: «Incluso la infalibilidad del papa se limita a esos pocos y excepcionales casos en los que el Papa como supremo Maestro y Pastor hace una declaración definitiva sobre la fe de toda la Iglesia. Desde la definición de la infalibilidad en el Concilio Vaticano I, han pasado casi cien años y tan sólo ha habido la promulgación del dogma de la Asunción a los cielos de Nuestra Señora, en 1950. En todo lo demás que diga y haga, el papa puede estar radicalmente equivocado...» Estas palabras han sido consideradas en Roma como «equivocadas» y «completamente falsas». Podemos añadir por nuestra cuenta que desde el Vaticano I, las canonizaciones se hacen por decreto papal, considerado infalible por muchos teólogos, toda vez que el papa afirma que cierto individuo se halla en el cielo con toda certidumbre». *Cliristian Heritage*, Magazine. Octubre, 1964.

⁴²⁶ «Ese movimiento fue a la vez demasiado lejos y no lo bastante, la afirmación del concilio de Trento. que se preciaba de sostener es inconcebible sin el papado, y contenía implícitamente y a modo de conclusión teológica el dogma contra el cual protestaba el catolicismo viejo quedóse, pues, a la mitad del camino sin que los partidarios de tales ideas supieran hasta qué punto estaban conformes con Roma y en que discrepaban de ella. Döllinger, aunque simpatizaba con los viejos católicos, nunca se identificó absolutamente con los mismos. Después de haber sido excomulgado en abril de 1871, se mantuvo fiel a sus conclusiones históricas aunque sometiéndose externamente a las censuras que le había infligido una autoridad según su modo de ver legítimo, pero injustas» *Cambridge History*. p. 751.

⁴²⁷ H. Jedin, op. cit. p. 152.

⁴²⁸ De los *Documentos del Arzobispado de Munich-Freisen concernientes al Concilio Vaticano*, Ratisbona 1871.

⁴²⁹ Ibid. *Declarations and Letters on the Vatican Decrees, 1869-1887*. by ignaz von Döllinger; Authorized Translation T & Clark Edinburgh, 1891 pp. 80-116. Cf. Apéndices en esta obra 1, 4 y 6.

⁴³⁰ Ibid.

⁴³¹ Ibid., p. 132.

«Como cristiano como teólogo como historiador y como ciudadano no puedo aceptar esta doctrina. (Ibid p. 103) «No la puedo aceptar como cristiano, porque es incompatible con el espíritu del Evangelio y con las enseñanzas de Cristo y los Apóstoles; esta doctrina solo desea establecer el reino de este mundo, que Cristo rehusó para sí, busca la soberanía sobre todas las Iglesias, lo cual Pedro no aceptó ni para sí ni para los demás. No puedo aceptarla como teólogo, porque toda la tradición más genuina de la Iglesia está en su contra. No puedo aceptarla como historiador, porque conozco los manejos persistentes que se han llevado a cabo para conseguir convertir en realidad la teoría de una soberanía papal sobre toda Europa y sé cuanta sangre y ruina, en países enteros ha costado. Esta doctrina ha perturbado los fundamentos de aquella bella constitución antigua de la Iglesia y ha alimentado los peores abusos en la Iglesia. Y finalmente, debo rechazarla como ciudadano. porque sus pretensiones de papa, coloca el fundamento de fatales e interminables discordias entre e1 someter los estados y los monarcas. y todo el sistema político, al poder del Estado y la Iglesia, entre el clero y el laicado»). Ibid.. pp. 102. 103.

⁴³² Cf. Cap. XXIV. EL CONCILIO DE TRENTO, pp. 554-556, 560-562, esp. nota núm. 20, también, nota 279 de la p. 677.

⁴³³

Döllinger, *The Pope and The Council*, p. 15.

⁴³⁴

Ibid.

⁴³⁵ Ibid., pp. 19-21.

⁴³⁶ Ibid., p. 27.

⁴³⁷

Ibid., p. 28.

⁴³⁸ Ibid., p. 15.

⁴³⁹ Ibid., p. 16.

^{439b} (439b) Cf. Cap. VII, CONCILIO II DE CONSTANTINOPLA, p. 217 y los concilios de la Edad Media. pp. 301-477.

⁴⁴⁰

Döllinger, op. cit. p. 17.

⁴

⁴⁴¹ Cf. texto completo en Rondet, S.J., op. cit. p. 163 y ss.

⁴⁴² R. Aubert. op. cit. p. 306.

⁴⁴³ Ibid., p. 326, nota 65.

⁴⁴⁴ «Incluso algunos de los esquemas preparados hoy para las discusiones del Vaticano II puede que estén relacionados con los elaborados por las comisiones del primer concilio Vaticano», E. Rondet, S.J., op. cit. 137; Cf. H. Jedin, op. cit. p. 151.

⁴⁴⁵ E. Rondet, S.J., op. cit. p. 136.

⁴⁴⁶ Cf. Caps. VI, X, XI y XV.

⁴⁴⁷ Latourette. op. cit. pp. 486-487 Señala las siguientes causas que favorecieron la eclosión del poder pontificio en el concilio Vaticano I:

1.º La persistencia del espíritu de Trento.

2.º La separación de la Iglesia y el Estado, aunque paradójicamente, el Vaticano se opuso a ella.

3.º Las nuevas cristiandades de misión sin tradiciones eclesiológicas, ni historia. Vale señalar el papel que hicieron los obispos de misión, a las órdenes incondicionales de Pío IX, en el concilio Vaticano I.

4.º Las definiciones dogmáticas de Pío IX antes del concilio.

⁴⁴⁸ Ibid.. pp. 490-491.

⁴⁴⁹ Vizmanos-Riudor, S.J., op. cit. p. 693. La cita del patriarca oriental que dan es de Cirilo Macaire, *La Constitution Divine de l'Eglise*, 4.