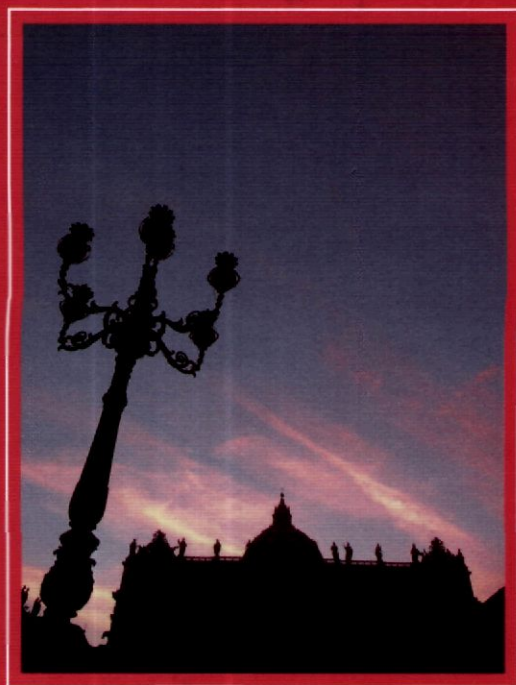


HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

dirigida por

Giuseppe Alberigo



VOLUMEN V

Un Concilio de transición

El cuarto período y la conclusión del Concilio

Sígueme / Peeters

GIUSEPPE ALBERIGO, DIR.

HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

V

El Concilio y la transición El cuarto período y el final del Concilio (septiembre-diciembre 1965)

Giuseppe Alberigo
Peter Hünermann
Gilles Routhier
Christophe Theobald
Giovanni Turbanti
Mauro Velati
Lukas Vischer

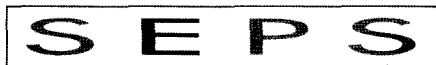
Edición española a cargo de Evangelista Vilanova

PEETERS
LEUVEN
2008

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2008

Traducción de los originales italianos, franceses y alemanes
por Constantino Ruiz-Garrido

La traducción de esta obra ha sido financiada por el SEPS
Segretariato Europeo per le Pubblicazioni Scientifiche



SEGRETARIATO EUROPEO PER LE PUBBLICAZIONI SCIENTIFICHE

Via Val d'Aposa 7 - 40123 Bologna - Italia
seps@alma.unibo.it - www.seps.it

© Peeters, Leuven 2006
© Ediciones Sígueme S.A.U., 2008
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1376-2 (obra completa)
ISBN: 978-84-301-1664-5 (vol. V)
Depósito legal: S. 247-2008
Impreso en España / Unión Europea
Fotocomposición Rico Agradados S.L., Burgos
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2008

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	9
<i>Abreviaturas y fuentes</i>	13
<i>Fuentes y archivos</i>	16
1. Hacia el cuarto período (Giovanni Turbanti)	17
1. Las dificultades de la recepción inicial	17
2. Pablo VI y el final del Concilio	33
3. Las Comisiones reanudan su labor	45
2. Finalizar la obra comenzada: La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba (Gilles Routhier)	59
1. El sínodo de obispos	65
2. Los trabajos y los días	70
3. El esquema sobre la función pastoral de los obispos y el gobierno de las diócesis	172
3. Completar la agenda del Concilio (Mauro Velati)	179
1. La renovación de la vida religiosa	180
2. Un nuevo espíritu en instituciones antiguas: la formación de los sacerdotes ..	185
3. La Iglesia ante el problema de la educación	191
4. El Decreto sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas .	202
5. La séptima sesión pública (28 de octubre)	210
6. Las vicisitudes del esquema sobre los sacerdotes	218
7. El laicado: ¿desempeña un papel en la Iglesia?	247
4. La Iglesia bajo la Palabra de Dios (Christophe Théobald)	255
1. Un conflicto doctrinal irreductible	258
2. La intervención de «la Autoridad Superior»	294
3. El significado del compromiso doctrinal y su recepción inicial	313
4. 18 de noviembre: Pablo VI dirige su mirada hacia el período posconciliar ...	328
5. Las semanas finales del Concilio (Peter Hünemann)	331
1. Ritmo febril y fijación de un curso para después del Concilio	331
2. La discusión sobre las indulgencias: un episodio desagradable	345
3. La labor final sobre la <i>Gaudium et spes</i>	351
4. ¿Evangelización del mundo o «Propaganda Fide»?	386
5. <i>Dignitatis humanae</i> : una solución creativa	406

6. Una reforma llevada a cabo con poco entusiasmo: el Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes	412
7. Las solemnes ceremonias en la clausura del Concilio	420
6. El Concilio como acontecimiento del movimiento ecuménico (Lukas Vischer) ..	435
1. La nueva atmósfera	435
2. Diferencias regionales	438
3. La función de los observadores	440
4. Efectos sobre la comunidad ecuménica ya existente	442
5. Reflexiones e iniciativas en el Consejo Mundial de Iglesias	445
6. Desarrollos en las familias confesionales del mundo	455
7. ¿Un Concilio de transición?	481
7. La conclusión del Concilio y la recepción inicial (Giuseppe Alberigo)	483
1. La fatigosa tarea de terminar y la «revancha» del período de preparación ..	484
2. Rasgos característicos de la asamblea: el método y los nuevos temas	485
3. La carga de las votaciones y la maduración de las conferencias episcopales .	487
4. Charles Journet y Jacques Maritain	489
5. Los resultados del cuarto período y los mensajes finales	490
6. Hacia el período posconciliar	493
7. Del Vaticano II al período posconciliar: contexto y condiciones para la recepción	498
8. Actitudes ecuménicas a la finalización del Concilio	502
9. Perspectivas para la interpretación del Concilio	503
10. La conclusión del Concilio	504
8. La transición hacia una nueva era (Giuseppe Alberigo)	509
1. ¿Demasiado pronto o demasiado tarde?	510
2. Un Concilio para el <i>aggiornamento</i>	512
3. Un Concilio pastoral	516
4. Un Concilio de unión	519
5. La fisonomía de la Iglesia y el diálogo con el mundo	522
6. El Concilio Vaticano II y la Tradición	525
7. El paralelogramo de fuerzas: Episcopado - Papa - Curia - Opinión pública ..	528
8. La teología en el Concilio	534
9. ¿Un giro decisivo?	536
10. El Concilio «secreto» u «oculto»	544
11. El Concilio y la sociedad	549
12. Perspectivas	553
13. La importancia histórica	556
14. Situando al Vaticano II en la historia	567
Apéndice. Las fuentes sobre el concilio Vaticano II (Giuseppe Alberigo)	571
<i>Índice de materias</i>	579
<i>Índice de nombres</i>	589
<i>Índice general</i>	603

Prefacio

GIUSEPPE ALBERIGO

Con la labor realizada en el otoño de 1965, que se reconstruye en el presente volumen, el concilio Vaticano II llegó a su finalización, según lo decidido por Pablo VI. Como en los anteriores volúmenes, hemos de señalar de nuevo que, a pesar de todos los esfuerzos, el acceso a los documentos personales de Pablo VI que trataban del Concilio fue posible únicamente, por desgracia, de manera aleatoria y en forma fragmentaria. El resultado es que la parte que el pontífice desempeñó en los trabajos del Concilio no se pudo averiguar de manera adecuada en la mayoría de los casos, sino de forma muy excepcional, mediante su verificación en documentos de primera mano.

El equipo internacional de especialistas que se dedicaron a elaborar esta *Historia del concilio Vaticano II* permanecieron fieles a la tarea de adquirir un conocimiento adecuado y científicamente riguroso del dinamismo que actuaba en un fenómeno colectivo de proporciones bastante extraordinarias. Su finalidad fue la de ir siguiendo el progreso diario de la tarea realizada por la asamblea y por sus numerosos órganos auxiliares. Por esta razón concedieron un lugar privilegiado al desarrollo efectivo de la experiencia de la asamblea, aun en medio de sus innumerables sinuosidades, más que a proporcionar una reconstrucción temática, que habría tenido un carácter más rectilíneo, pero que habría respetado menos los detalles concretos del acontecimiento.

Pues bien, la lectura del actual volumen demostrará ser aún menos lineal que la de los volúmenes anteriores. A pesar del esfuerzo por respetar lo más posible el curso efectivo de la vida de la asamblea, veremos que en cada capítulo se ofrece una acumulación de diversas actividades que se fueron desarrollando incluso de manera simultánea¹. El lector vislumbrará así las dificultades experimentadas por todos los miembros participantes en el concilio Vaticano II durante las últimas semanas, cuando el cansancio comenzaba a dejarse sentir.

Movidos por este espíritu, los colaboradores procuraron beneficiarse de todas las fuentes procedentes de todos los grupos participantes en el Concilio, sin conceder especial favor a ninguna corriente de pensamiento. Particularmente durante estos meses fina-

1. Para permitir que el lector se percate del complicado desarrollo de los acontecimientos, me pareció necesario pedir algunos sacrificios a los colaboradores de este volumen. Estoy especialmente agradecido a Gilles Routhier y a Peter Hünemann por permitir que sus estudios se entrecruzaran o «se entreceraran» parcialmente, de forma que el relato pudiera respetar el desarrollo efectivo de los debates.

les, la documentación correspondiente a las opiniones de la «minoría» es especialmente rica y variada.

La extensa y fructífera colaboración científica internacional se llevó a cabo en una atmósfera de profunda cordialidad y de «trabajo en equipo», tanto durante las investigaciones preparatorias y las discusiones acerca de las mismas², como durante la tarea de escribir la presente reconstrucción histórica. Los colaboradores de este volumen compararon repetidas veces sus correspondientes trabajos en reuniones conjuntas, durante las cuales ahondaron más profundamente en las dificultades críticas del cuarto período conciliar. Se discutieron los diferentes puntos de vista de los colaboradores, pero esas diferentes opiniones se respetaron y se consideraron como uno de los méritos de la empresa conjunta. Los autores aspiraron al ambicioso plan de producir una obra realizada por distintas manos, que no tuviera la apariencia armónica que caracteriza a menudo a las obras realizadas de esta manera, pero que ofreciese una reconstrucción histórica y orgánica, y no simplemente un conjunto de ensayos.

Se siguió trabajando también para la adquisición de documentos inéditos sobre la marcha del Concilio, que fueron proporcionados por numerosos participantes, ya fueran padres o expertos u observadores. Esta documentación fue recopilada y clasificada en el Istituto per le Scienze Religiose de Bolonia, así como en otros, desde Lovaina-la-Nueva en Lovaina hasta el Institut Catholique de París, desde el Centro de São Paulo hasta el de Quebec. Se publicaron también nuevos inventarios de diversos archivos de documentos, al mismo tiempo que Mons. V. Carbone terminaba su gigantesca empresa de editar las irremplazables fuentes oficiales sobre la labor realizada en las congregaciones generales y sobre el funcionamiento de los órganos rectores y de la secretaría del Concilio³.

La utilización de estas nuevas fuentes hizo posible sobrepasar los relatos de tipo de crónica y ofrecer un conocimiento multidimensional, imposible hasta entonces, del acontecimiento conciliar. Por ello entiendo un conocimiento que tiene en cuenta los muchos niveles existentes dentro del acontecimiento mismo: las congregaciones generales, las comisiones, los grupos oficiosos, el eco suscitado en la opinión pública, y la influencia de ésta en la labor del Concilio. Tan sólo de esta manera fue posible ir siguiendo paso a paso los desarrollos que se fueron produciendo dentro de la asamblea, sopesar las influencias que originaron esos cambios, y captar la gran importancia de la labor realizada durante los diez meses de las intersesiones. De hecho, hemos llegado a darnos cuenta de que el «Concilio invisible» que prosiguió durante las pausas entre

2. Desde la publicación en inglés del volumen cuarto de la *Historia del concilio Vaticano II*, se han publicado las siguientes obras: M. T. Fattori-A. Melloni (eds.), *Experience, Organizations and Bodies at Vatican II*, Leuven 1999; G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno: La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna 2000; A. Autiero (ed.), *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Altenberge 2000; A. Melloni, *L'altra Roma: Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna 2000; J. Doré-A. Melloni (eds.), *Volti di fine Concilio: Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologna 2000.

3. Por razones de edad, Mons. Carbone dejó de estar a cargo del *Archivo del Concilio*, una labor que él había realizado durante muchos decenios con una dedicación que merece nuestra gratitud. El Archivo, aun conservando la posibilidad de acceder a él dispuesta por Pablo VI, se unió al *Archivo Secreto Vaticano*.

los períodos de trabajo de la asamblea, tuvo una importancia que con harta frecuencia se ignoró o se subestimó. Las intersesiones fueron una peculiaridad del Vaticano II en comparación con los más recientes concilios. Incluso cuando la asamblea no se hallaba reunida en sesión, el Concilio y sus problemas parecían dominar la vida entera de Roma.

Además, nuestro conocimiento de los trabajos del Concilio se vio considerablemente enriquecido, especialmente en lo que respecta a algunos momentos cruciales, que hasta entonces se habían conocido únicamente como episodios.

Durante la preparación del presente volumen, Juan Pablo II beatificó a Juan XXIII, aprobando así una solicitud que se había formulado, en vano, durante el Vaticano II, y que había dado origen a un consenso popular constante y profundamente sentido. La parte final de la presente *Historia* no podía menos de quedar dedicada al papa Roncalli como un modesto tributo a lo fructífero que fue el impulso hacia la renovación, introducida por él en el mundo cristiano contemporáneo, y que sigue sintiéndose activamente y reforzándose gracias al reconocimiento que la Iglesia hizo de la vida ejemplar de este pontífice.

Desde la publicación del volumen cuarto, han fallecido algunas de las personalidades dirigentes en el concilio Vaticano II: Helder Pessoa Câmara del Brasil, arzobispo de Olinda y Recife; Jean Zoa, arzobispo de Yahoundé (Camerún); y André Scrima (Budapest). Estas tres personalidades siguieron con vivo interés el proceso de elaboración de la presente *Historia*, y hacemos aquí mención de ellos como expresión pública de nuestra profunda gratitud.

La generación que fue testigo del concilio Vaticano II está yéndose y dando paso a la siguiente fase: la recepción compleja (y problemática) del Concilio. Pudiera ocurrir, y este orador lo espera ardentemente, que la historia del Concilio vaya seguida por una historia de su recepción, una tarea no menos exigente y dificultosa.

La obra continúa publicándose en seis ediciones paralelas: en italiano, a cargo de A. Melloni (Il Mulino, Bolonia); en inglés, a cargo de J. A. Komonchak (Orbis Books, Maryknoll / Peeters, Lovaina); en portugués, a cargo de O. Beozzo (Vozes, Petrópolis); en alemán, a cargo de K. Wittstadt (Grünewald, Maguncia); en francés, a cargo de É. Fouilloux (Cerf, París); y en español, a cargo de E. Vilanova, fallecido en abril de 2005 (Sígueme, Salamanca). La editorial Peeters, de Lovaina, coordina eficazmente todas las ediciones. La acogida por parte de la prensa y de las revistas científicas, en los diversos ámbitos culturales y lingüísticos, viene siendo hasta ahora muy cordial y estimulante. Ha comenzado una traducción al ruso, debida a la iniciativa y a la labor editorial de la Academia de San Andrés de Moscú, y con la ayuda de la Banca Intesa de Milán, que contribuye a sufragar los costes.

Como sucedió ya en el volumen anterior, la Rothko Chapel y la Menil Foundation de Houston (Texas) han contribuido generosamente a sufragar los costes de la investigación, mientras que la Secretaría Europea para las Publicaciones Científicas (SEPS, Bolonia) ha contribuido al coste de la traducción.

Este volumen quinto de la *Historia del concilio Vaticano II* culmina una empresa que comenzó hace más de diez años y que disfrutó de las colaboraciones entusiasmadas de varias docenas de especialistas procedentes de todas las partes del mundo. Ofreció la ocasión para el encuentro, a veces difícil pero siempre fructífero y gozoso, entre hombres y mujeres de diferentes generaciones, ambientes y especialidades, pero unidos, todos ellos, en el empeño de dar a conocer el Concilio celebrado en Roma desde el año 1959 al 1965, a todos los que no habían tenido la suerte de asistir a él personalmente.

Por haber tomado parte en todas y cada una de las fases de la empresa, no tendré mejor ocasión que ésta para expresar mi pleno y cordial agradecimiento a todos aquellos que, de maneras muy diferentes –desde los numerosos estudios preparatorios hasta la composición de los treinta y seis capítulos que constituyen los cinco volúmenes, desde los pacientes redactores y traductores de las diversas ediciones hasta los editores que se hicieron cargo de la publicación de los volúmenes–, contribuyeron al éxito de un proyecto que había nacido entre no pocas incertidumbres.

En la primera fase de la obra, las dificultades encontradas tenían que ver principalmente con la localización de las fuentes inéditas que pudieran completar a las fuentes oficiales reunidas por la secretaría del Concilio y que se hallaban clasificadas en el Archivo del concilio Vaticano, en Roma. Gracias a la cordial cooperación de numerosos grupos y a la consiguiente creación de centros para el acopio y la clasificación de los numerosísimos documentos inéditos, este problema resultó relativamente fácil de abordar. Luego nos metimos con las más importantes lagunas que existían en nuestros conocimientos: aquellas que tenían que ver con la labor preparatoria para el Concilio (1959-1962), la obra esencial de las comisiones conciliares, y el Concilio «invisible» que estuvo trabajando durante los meses que transcurrían entre los períodos de la labor de la asamblea conciliar.

Los criterios hermenéuticos que presidían esta empresa fueron discutidos ya durante los primerísimos contactos que se realizaron entre los colaboradores, y han controlado eficazmente todas las investigaciones. Se dedicó especial atención al objetivo de ofrecer al lector una serena reconstrucción que se atuviera fielmente a los complicados y, a veces, turbulentos acontecimientos del Concilio. Estos acontecimientos no dejaron indiferentes precisamente a quienes los reconstruían de forma histórica. A pesar de toda nuestra cuidadosa atención y nuestro común compromiso con la objetividad, es posible que algunos sentimientos subjetivos hayan aflorado en la reconstrucción. Al lector avisado le corresponderá discernirlos.

A pesar de que este período inicial de investigación es obviamente incompleto, ha sido posible obtener resultados que resulten convincentes y satisfactorios, gracias a las docenas de investigaciones especializadas y a unas diez reuniones internacionales celebradas por los especialistas en el proyecto, que se reunieron en espacios que iban desde Lovaina a Moscú, desde Houston hasta São Paulo.

Bolonia, 25 de enero de 2001

ABREVIATURAS Y FUENTES

AAQ	Archives of the Archdiocese of Québec
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Città del Vaticano
ACO	Archives du Conseil Oecuménique des Églises, Genève
ACUA	Archives of the Catholic University of America, Washington, D.C.
ADA	<i>Acta et Documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando: Series prima (antepreparatoria)</i> , Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-1961
ADP	<i>Acta et Documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando: Series secunda (praeparatoria)</i> , Typis Polyglottis Vaticanis, 1964-1995
AS	<i>Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II</i> , Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-2000
<i>Attese</i>	<i>Il Vaticano II fra attese e celebrazione</i> , ed. G. Alberigo, Bologna 1995
AUND	Archives of the University of Notre Dame, South Bend, Indiana
<i>Beitrag</i>	<i>Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum zweiten Vatikanischen Konzil</i> , ed. K. Wittstadt y W. Verschooten, Leuven 1996
<i>Belgique</i>	<i>Vatican II et la Belgique</i> , ed. Claude Soetens, Ottignies 1996
BPR	Biblioteca de Pesquisa Religiosa CSSR, São Paulo do Brasil
Caprile	G. Caprile, <i>Il Concilio Vaticano</i> , 5 vols., Roma 1966-1968
CCCC	Centrum Coordinationis Communicationum de Concilio
CCV	Centrum voor Conciliestudie Vaticanum II, Faculteit Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit Leuven
CivCatt	La Civiltà Cattolica, Roma
CLG	Centre «Lumen Gentium» de Théologie, Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve
CNPL	Centre National de Pastoral Liturgique, Paris
COD	<i>Conciliarum Oecumenicorum Decreta</i> , ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973
<i>Commentary</i>	<i>Commentary on the Documents of Vatican II</i> , ed. H. Vorgrimler, 5 vols., New York 1968

- Commissions* *Les commissions conciliaires à Vatican II*, ed. M. Lamberigts et alii, Leuven 1996
- Council Daybook* *Council Daybook*, 3 vols., Washington, D.C. 1964-1966
- CrSt* *Cristianesimo nella Storia*, Bologna
- DBetti Diario de Umberto Betti, editado en *La «Dei verbum» trent-anni dopo*, Roma 1995
- DC *Documentation Catholique*, Paris
- Deuxième* *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Rome 1989
- DLebret Diario de L. Lebret
- DMC *Discorsi Messaggi Colloqui del S. Padre Giovanni XXIII*, 6 vols., Città del Vaticano 1960-1967
- DFenton Diario de Joseph Clifford Fenton, Washington
- DFlorit Diario de E. Florit, Bologna
- DOttaviani Diario de A. Ottaviani, editado en E. Cavaterra, *Il prefetto del S. Offizio: Le opere e i giorni del card. Ottaviani*, Milano 1990
- Drama* H. Fesquet, *The Drama of Vatican II: The Ecumenical Council June 1962-December 1965*, New York 1967
- DSiri Diario de G. Siri, editado en B. Lai, *Il papa non eletto: G. Siri cardinale di S. Romana Chiesa*, Roma-Bari 1993, 301-343
- DTucci Diario de R. Tucci, Roma
- DUrbani Diario de G. Urbani, Venezia
- EtDoc* *Études et documents*
- Evento* *L'evento e le decisioni: Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, ed. M. T. Fattori-A. Melloni, Bologna 1997
- Experience* *Experience, Organizations and Bodies at Vatican II*, Leuven 1999
- Horton Douglas Horton, *Vatican Diary*, 4 vols., Philadelphia 1964-1966
- ICI *Information Catholiques Internationales*, Paris
- Igreia* *A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio. História do Concílio Ecumênico Vaticano I*, ed. J. O. Beozzo, São Paulo 1993
- Indelicato A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'evangelo: Il dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II*, Genova 1992
- Insegnamenti* *Insegnamenti di Paolo VI*, 16 vols., Città del Vaticano 1964-1978
- ISR Istituto per le Scienze Religiose di Bologna
- Jde Lubac Diario de H. de Lubac, Vanves
- JDupont Diario de D. Dupont, Louvain-La-Neuve
- JEdelby Diario de N. Edelby, Aleppo
- JLabourdette Diario de M. M. Labourdette, Toulouse
- JPrignon Diario de A. Prignon, CLG, Louvain-La-Neuve
- JS Papa Juan XXIII, *Journal of a Soul*, edición revisada, Londres 1980
- Laurentin, II R. Laurentin, *L'enjeu du Concile: Bilan de la deuxième session 29 septembre-4 décembre 1963*, Paris 1964

- Laurentin, III R. Laurentin, *L'enjeu du Concile: Bilan de la troisième session*, Paris 1965
- Lettere* G. Lercaro, *Lettere dal Concilio, 1962-1965*, Bologna 1980
- NChenu* M.-D. Chenu, *Notes quotidiennes au Concile*, ed. A. Melloni, Paris 1995
- OssRom *L'Osservatore Romano*, Roma
- Primauté* *Primauté et collegialité: Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia (Lumen gentium cap. III)*, ed. J. Grootaers, Leuven 1986
- Protagonisti* J. Grootaers, *I protagonisti del Vaticano II*, Cinisello Balsamo 1994
- RT S. Tromp, [Relationes secretarii commissionis conciliaris] *De doctrina fidei et morum*, mecanografiado en 14 fascículos
- Rynne, II X. Rynne, *The Second Session*, New York 1964
- Rynne, III X. Rynne, *The Third Session*, New York 1965
- Rynne, IV X. Rynne, *The Fourth Session*, New York 1966
- TJungmann Diario de J. Jungmann, Institut für Liturgiewissenschaft, Universidad de Innsbruck
- TSemmelroth Diario de O. Semmelroth, Frankfurt am Main
- Vatican II commence* *Vatican II commence... Approches francophones*, ed. E. Fouilloux, Leuven 1993
- Vatican in Moscow* *Vatican II in Moscow: Acts of the Moscow Colloquium, 1995*, Moscow-Leuven 1996
- Vatican II Revisited* *Vatican II Revisited By Those Who Were There*, ed. A. Stacopoulos, Minneapolis 1985
- VCND Vatican II Collection. Theodore M. Hesburgh Library, University of Notre Dame, Notre Dame
- Volti* *Volti di fine Concilio: Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, ed. J. Doré-A. Melloni, Bologna 2000
- WCC World Council of Churches [Consejo Mundial de Iglesias]
- Wenger, II A. Wenger, *Vatican II: Chronique de la deuxième session*, Paris 1964
- Wenger, III A. Wenger, *Vatican II: Chronique de la troisième session*, Paris 1965
- Wenger, IV A. Wenger, *Vatican II: Chronique de la quatrième session*, Paris 1966
- Wiltgen R. Wiltgen, *The Rhine Flows into the Tiber: A History of Vatican II*, New York 1967

Las revistas se citan según el *Abkürzungsverzeichnis* de la *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York 1993.

Los volúmenes anteriores de la *Historia del concilio Vaticano II*, dirigida por G. Alberigo, vol. I: *El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación*, Sala-

manca 1999; vol. II: *La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión*, Salamanca 2002; vol. III: *El Concilio maduro. El segundo período y la segunda intersesión*, Salamanca 2006; vol. IV: *La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersesión*, Salamanca 2007, se citan respectivamente de forma abreviada: HV 1, HV 2, HV 3 y HV 4.

Fuentes y archivos

En el curso de las investigaciones sobre la historia del concilio Vaticano II se solicitó y obtuvo acceso a numerosas colecciones privadas de quienes, de diversas maneras, participaron en el Concilio. Estas colecciones integran y completan los documentos del *Archivo del concilio Vaticano II*, elaborado gracias a una eficiente labor dirigida por Mons. Vincenzo Carbone. El papa Pablo VI quiso que este archivo fuera diferente del *Archivo Secreto Vaticano*, y que fuera accesible a los especialistas. La utilización sistemática de tales colecciones se ha reflejado en numerosos estudios, en monografías y en los coloquios que prepararon y completaron estos volúmenes de la *Historia del concilio Vaticano II*. Para conocerlos, consúltese: J. Famerée, *Vers une histoire du Concile Vatican II*: RHE 89 (1994) 638-664; A. Greiler, *Ein internationales Forschungsprojekt zur Geschichte des Zweiten Vatikanums*, en W. Weiss (ed.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil*, Würzburg 1996, 571-578; G. Routhier, *Recherches et publications récentes autour de Vatican II*: Laval théologique et philosophique 53 (1997) 435-454; 55 (1999) 115-149; 56 (2000) 543-583; 58 (2002) 177-203; 59 (2003) 583-606; 60 (2004) 561-577.

Los autores del presente volumen utilizaron los documentos (originales o copiados) recopilados en los archivos de diversos centros de investigación: Istituto per le Scienze Religiose, de Bolonia; Biblioteca de Pesquisa Religiosa CSSR, São Paulo do Brasil; Centre «Lumen Gentium» de Théologie, Université Catholique de Louvain, Lovaina-La-Nueva; Centrum voor Conciliestudie Vaticanum II, Faculteit Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit Leuven; Vatican II Collection, Archives of the Catholic University of America, Washington, D.C.; Vatican II Collection, Theodore M. Hesburgh Library at the University of Notre Dame, Indiana. Además, muchas diócesis, bibliotecas, casas religiosas y familias permitieron el acceso, bajo diversas restricciones, a documentación disponible en centros particulares.

La localización de todas las fuentes inéditas que se utilizaron en el presente volumen puede hallarse en M. Faggioli-G. Turbanti (eds.), *Il concilio inedito*, Bologna 2001.

GIOVANNI TURBANTI

1. *Las dificultades de la recepción inicial*

Durante los meses de la intersesión 1964-1965, la opinión pública sólo pudo seguir indirectamente los desarrollos de la labor del Concilio, ya que tales desarrollos se efectuaban sin ser presenciados, en el seno de las comisiones. A finales de 1964 y comienzos de 1965, la prensa religiosa se ocupó de comentar lo que había sucedido durante el tercer período y de sintetizar los resultados obtenidos hasta entonces. Se sentía vivo interés por las innovaciones que habían comenzado a aparecer, y en las iglesias locales las tensiones que habían dividido a los padres conciliares afloraron de nuevo. En muchas regiones, la experiencia de los debates mantenidos en el aula conciliar favoreció una renovación eclesial que originaba extensas discusiones y controversias.

Los temas eclesiológicos influyentes habían suscitado muchísima atención en los diversos ambientes eclesiales, atención que comenzó a reflejarse en la importancia práctica concedida al principio de la colegialidad y a los desarrollos concretos que dimanaban de ella. Extensas discusiones sobre la *Nota praevia* prosiguieron durante la primavera y el verano, y las divisiones que se habían manifestado en el Concilio revivieron en las interpretaciones que semejante *Nota* recibía. En su reunión de marzo, la Comisión Doctrinal se preguntaba si debía intervenir o no en el debate, y si debía ofrecer o no una interpretación autoritativa. Pero la idea fue desechada. El Santo Oficio, como de ordinario, sería el único órgano competente para formular un juicio sobre problemas de doctrina y acerca de la correcta interpretación de los documentos publicados por el Concilio¹.

1. No fue casual el que precisamente al final del tercer período el cardenal Siri dirigiera una carta pastoral al clero de la archidiócesis de Génova, recordándoles que «el Concilio debe encontrarse en sus Actas escritas y aprobadas, y no en ninguna otra parte. El Concilio llega a ser normativo, puesto que un atento estudio ha elaborado todos sus temas y la prudencia ha puesto un sello a todas las investigaciones». La preocupación de Siri constituía, por sí misma, la señal de una efervescencia que prescindía, de hecho, del resultado definitivo al que se había llegado en la discusión de los documentos (cf. Il Regno 10/1 [1965] 32). Siri proseguía diciendo: «Cualquier otra impresión [del Concilio] es *subjetiva*, estará dictada por el *propio inte-*

El consistorio de febrero y numerosas referencias de Pablo VI al sínodo de obispos y a la reforma de la Curia dieron origen a varias discusiones acerca de posibles reformas en los diversos oficios y sobre la manera de ejercer la autoridad en la Iglesia. Casi todos esperaban la creación de un órgano colegial para ayudar al Papa en su ministerio de enseñar y en su manera de hacer frente a los problemas eclesiásticos de cada día. Se hablaba mucho acerca de un «senado limitado», pero nadie sabía si éste se crearía en el seno del colegio de cardenales o como un sínodo de obispos, o si dicho órgano tendría carácter representativo y recibiría autoridad efectiva.

Durante la semana que siguió al nombramiento de los nuevos cardenales, una carta circular del cardenal Cicognani, dirigida a todos los despachos de la Curia, se refirió explícitamente, pero de manera bastante detallada, a las reformas de la Curia que muchos estaban aguardando. El hecho de que los nuevos nombramientos aumentaran considerablemente el número de cardenales (que ahora eran más de un centenar) y de que muchos de ellos fueran obispos residenciales fueron interpretados por no pocas personas como una señal que apuntaba hacia esta dirección. Pero esta reestructuración del colegio cardenalicio, basada en criterios de internacionalización, que podía aparecer también como inspirada en una norma de representatividad, suscitó muchas preguntas sobre qué es lo que pasaría con la propuesta paralela, a saber, la de crear un sínodo de obispos². Además, el Papa, al dirigirse a los cardenales en el día de su onomástica, habló de que se estaban efectuando estudios sobre los estatutos de las conferencias episcopales³.

No se prestaba menor atención a las cuestiones ecuménicas, cuyo desarrollo concreto era claramente visible en la intensa actividad de la Secretaría para la unidad de los cristianos, y en el comienzo de conversaciones bilaterales con otras confesiones cristianas. En el ámbito local, especialmente en países con mayor apertura hacia el ecumenismo, este impulso ecuménico dio origen a diversos diálogos litúrgicos y espirituales con los «hermanos separados», especialmente con ocasión de la Semana de oración por la unidad de la Iglesia. De nuevo en esta esfera, los desarrollos experimentados en el Concilio y especialmente el decreto sobre el ecumenismo suscitaban entre los fieles grandes esperanzas de que se pudieran eliminar, por lo menos, aquellas divisiones doctrinales que habían llegado a ser incomprensibles para muchas personas, y de que pudieran iniciarse caminos comunes para dar testimonio de la fe. Por otro lado, el descenso en cuanto a la importancia concedida a las diferencias, que en otro tiempo habían contribuido a crear una clara identidad confesional, condujo también a muchas incertidumbres. La facilidad con que muchas personas participaban ahora en liturgias conjuntas con los fieles de otras confesiones originaba preocupación entre los obispos y hacía que se produjeran ataques por parte de aquellas personas que veían en tal manera de proceder el peligro de un fácil irenismo⁴.

rés y podrá inducir a errores. Nadie debe comportarse como si lo que comenzó en el Concilio y prosigue en la actualidad se haya dicho alegremente, porque eso redundaría en detrimento de la verdad y de la disciplina eclesiástica».

2. Cf., por ejemplo, C. De Clercq, *De cardinalia dignitate*: Apollinaris 37/2 (1965) 101-107.

3. Alocución al Sacro Colegio, el 24 de junio de 1965, en *Insegnamenti* III, 366-367.

4. Cf. el documento de los obispos de los Países Bajos: *Direttive episcopali sui limiti e le possibilità di comunione religiosa tra cattolici e protestanti*, en DOC 102.

El domingo, 7 de marzo de 1965, fue el día importante en el que la misa comenzó a celebrarse según el rito revisado, con muchas partes de la misma expresadas en la lengua vernácula, y con el altar mirando de frente a la comunidad. En ese día, Pablo VI mismo celebró la misa en italiano en una parroquia de Roma e instó a los miembros de la parroquia a que cooperasen en la aplicación de la reforma⁵. Esta renovación litúrgica proporcionaba probablemente el marco principal en el que los fieles eran capaces de calibrar el alcance de las reformas introducidas por el Concilio, y será difícil sobrestimar su importancia.

Las nuevas disposiciones se introdujeron en una situación que era ya bastante fluida. Aunque en general la gente se atenía a las habituales normas rituales, vemos que en varios países se introdujeron formas innovadoras de celebrar la misa y los sacramentos, haciéndolo a título de «experimentación». En algunos casos, los organismos episcopales encargados de la reforma eran los que dirigían tales iniciativas, a fin de preparar gradualmente, incluso desde el punto de vista psicológico, para la introducción oficial de las nuevas normas. Sin embargo, en otros casos hubo una proliferación de propuestas, bastante distintas en cuanto a su contenido y motivación. En su mayor parte, estas propuestas surgían de una manera espontánea en marcos locales y originaban en la práctica diferencias importantes entre diócesis o parroquias vecinas. Sobre todo Holanda presenció experimentos litúrgicos que iban más allá de los límites fijados por Roma, por ejemplo, la distribución habitual de la comunión bajo las dos especies o la distribución de la comunión en las manos de los fieles, el acceso de los laicos a las ostias consagradas, y la sustitución de la confesión individual por una celebración comunitaria de la penitencia⁶.

Las reacciones a las novedades introducidas el 7 de marzo dependían también de la fluidez, que algunas personas querían que quedase controlada. Había hostilidad por parte de quienes mantenían que la reforma había ido demasiado lejos, y que estaba demoliendo una tradición de culto sana y bien fundada teológicamente, que seguía alimentando la espiritualidad de los fieles. Por otro lado, vehementes críticas eran formuladas también por sectores que se hallaban más abiertos a la renovación y que pensaban que las nuevas disposiciones eran una respuesta insuficiente a las nuevas demandas de una sociedad altamente secularizada y a las de las comunidades eclesiales que debían encararse a sí mismas en ella.

El dinamismo que estuvo actuando durante la primavera y el verano de 1965, en las reacciones a la reforma litúrgica y a otros aspectos de la renovación conciliar, ilustran las dificultades de los primeros pasos en la recepción del Concilio. En esta perspectiva sería necesario hacer un análisis más detallado, un análisis que contemplara las diferencias en la situación de la Iglesia en los diversos países y que tuviera en cuenta el hecho

5. *Paul VI presse les prêtres de mettre en oeuvre la réforme liturgique*, en ICI 236 (15 de marzo de 1965). A comienzos de marzo, la misma revista publicó una extensa entrevista con el cardenal Lercaro sobre las innovaciones en el nuevo rito de la misa: *Nouvelle étape de la réforme liturgique: Le «pourquoi» du «comment»*: ICI 235 (1 de marzo de 1965) 26-29.

6. Cf. *La réforme liturgique entre l'indolence et les innovations arbitraires*: ICI 237 (1 de abril de 1965) 9-10, que ofrece información tomada de «Hechos y Dichos» y de «Tijd».

de que, precisamente a causa del Concilio, las iglesias locales estaban adquiriendo una importante función institucional en relación con el centralismo de Roma. Pero, al menos hasta precisamente el 7 de marzo, Pablo VI no había cesado de instar a los obispos y al clero para que aceptaran las innovaciones litúrgicas con convicción y sin temor.

Declaraciones de obispos y de conferencias episcopales mostraban que las principales preocupaciones procedían inicialmente de las reacciones de los conservadores. En particular, en Francia se crearon situaciones difíciles por la temprana aparición de una marcada oposición a la renovación conciliar. Posturas vigorosamente hostiles las expresaron en voz alta diversos grupos y asociaciones, por ejemplo, la Action Fatima del Padre Jean Boyer, un sacerdote que había sido suspendido del ejercicio de su ministerio sacerdotal, o la Cité catholique, un movimiento difundido especialmente en las provincias sudoccidentales, y el movimiento de la Promotion du laïcát, que atraía especialmente a los jóvenes. Cerca de Troyes, el padre Georges de Nantes fundó la «Maison Saint Joseph», precursora de la «Contra-Réforme Catholique», y comenzó a difundir sus *Lettres à mes amis*, un documento que ponía intensamente en tela de juicio al Concilio⁷. Folletos «integristas», marcadamente anticonciliares, se publicaban cada dos semanas con una tirada de miles de ejemplares, un hecho que Mons. André Paillet, coadjutor de Ruán, interpretaba como la señal de una grave crisis, que hacía temer incluso el peligro de un cisma⁸. La publicación de la novela de Michel de Saint-Pierre titulada *Les nouveaux prêtres*, así como las contradicciones que el padre Yves Congar experimentó durante una conferencia pronunciada en Nîmes a finales de enero, indicaban la existencia de un profundo malestar que se estaba extendiendo por el catolicismo francés⁹.

Desde comienzos de marzo, alarmas más urgentes fueron expresadas por obispos e incluso por el Papa, al sentir síntomas de una crisis que corría peligro de suscitarse en la parte opuesta, es decir, entre grupos y movimientos que reclamaban mayor espacio para la apertura y que estaban dispuestos a llegar mucho más lejos en su desafío a la autoridad eclesiástica. Este frente llegó a convertirse pronto en el más preocupante, especialmente en Francia, los Países Bajos, Bélgica y, en cierta medida, también en Italia.

El comienzo del proceso de recepción parecía mostrar la posibilidad de fisuras más o menos graves en el edificio eclesial. Un extenso escrutinio, llevado a cabo por las *Informations catholiques internationales* en enero de 1965, esbozaba un panorama de luces y sombras en las respuestas de los fieles a las innovaciones conciliares¹⁰. A finales de marzo, el caso de la *Jeunesse Étudiante Chrétienne* (JEC) hizo explosión en Francia. En un documento publicado a comienzos de aquel mes, los dirigentes de esta asociación se declararon en favor de un compromiso más determinado, y lo hicieron juntamente con otros movimientos estudiantiles activos, incluso con los de inspiración marxista, en contra de los planes del gobierno para la reforma de las escuelas. En respuesta a un programa anual concebido con arreglo a esas directrices, el comité permanente de

7. Cf. M. Panciera, *Quando il Concilio scomoda*: Il Regno 10/3 (1963) 97-99.

8. Cf. *Il pericolo di scisma nel giudizio dei vescovi francesi*: Il Regno 10/6 (1965) 267.

9. Cf. *Débat autour des «Nouveaux Prêtres»*: Signes du Temps 7/16 (1965) 13-22. Sobre estos incidentes cf. también Y. Chiron, *Paul VI: Le pape écartelé*, Paris 1993, 232-233.

10. *Du trouble dans l'Église? Surtout de l'espérance*: ICI 231 (1 de enero de 1965) 5-24.

la Conferencia episcopal intervino firmemente, planteando cinco cuestiones fundamentales a los dirigentes, como base para seguir prestándoles la confianza de los obispos. Los dirigentes de la asociación se hallaban divididos en cuanto a las cuestiones formuladas. Los obispos pedían la dimisión de quienes las habían rechazado. Pero estos dirigentes intensificaron la crisis oponiéndose a esta petición y apelando a los miembros de la asociación¹¹.

Los peligros de una situación que parecía escapar al control de los obispos llegaron a ser todavía más graves con la reavivación del problema de los sacerdotes obreros, que era una herida todavía abierta en la Iglesia francesa. De hecho, los obispos habían tratado de volver a estudiar muy atentamente la cuestión y habían emprendido una serie de conversaciones con algunos sacerdotes de la Misión de Francia y con algunos teólogos, a fin de determinar cómo podrían reiniciar un apostolado entre las clases trabajadoras que tuviera también en cuenta los aspectos positivos de las experiencias de la década de 1950¹². Pero durante 1964 un grupo de sacerdotes obreros que por entonces no se habían sometido a las órdenes del episcopado, sino que habían permanecido secretamente en las fábricas, escribieron una carta a los padres conciliares pidiendo que el Concilio mismo discutiera el problema. Algunos de los obispos respondieron privadamente, expresando su simpatía por la causa, y los sacerdotes decidieron publicar su acción y las respuestas que habían recibido¹³. El incidente causó cierta sensación, especialmente en Francia, y no poco desconcierto entre los obispos.

Al mismo tiempo que se producía la crisis de la JEC, un grave desacuerdo se produjo con respecto a la revista *Témoignage Chrétien*. El comité permanente de la Conferencia episcopal francesa censuró vivamente a sus editores por publicar dos artículos, escritos por Roger Garaudy y Jean-Yves Jolif, acerca de la reunión de diálogo entre cristianos y marxistas que se había celebrado en el Centre Catholique des Intellectuels Français¹⁴. El incidente, agrandado por la prensa, condujo a alguna inquietud en la opi-

11. *Les laïcs dans l'Église: deux affaires mettent leur rôle en question*: Signes du Temps 7/20 (1965) 14-18; cf. M. Olmi, *La crisi della «Jeunesse Étudiante Chrétienne» di Francia*: Humanitas 20/5 (1965) 535-543.

12. Cf. J. Vinatier, *Les prêtres ouvriers, le cardinal Liénart et Rome: Histoire d'une crise, 1944-1967*, Paris 1985, 207-215. Entre los participantes en esas reuniones se hallaban los obispos Ancel, Gufflet, Huyghe, Schmitt, Himmer, Van Zuylen y Fragosó, y los teólogos Chenu, Le Guillou, Martelet y Laurentin. Habiendo comenzado en noviembre de 1963, las reuniones continuaron durante el tercer período del Concilio y condujeron a un informe, redactado por Laurentin, que se titulaba: *Sens du prêtre-ouvrier dans la mission de l'Église en milieu industriel* (Lercaro papers, 480); cf. F. Leprieux, *Quand Rome condamne: Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris 1989, 486-489.

13. La iniciativa había surgido dentro de un grupo de antiguos sacerdotes-obreros dirigidos por B. Chauveau. La sugerencia de escribir al Concilio se había adoptado en una reunión de febrero de 1964, y el documento fue adquiriendo forma concreta durante los meses siguientes, después de numerosas reuniones de estudio y de muchas sugerencias y planes. Entre los meses de julio y agosto la carta fue enviada a un número seleccionado de padres conciliares. Hacia mediados de octubre los autores de la carta decidieron darle publicidad y la enviaron a «Le Monde», el cual la presentó con mucho relieve. Pero los obispos implicados se retractaron rápidamente, explicando el significado de su respuesta y distanciándose de una medida que parecía hacer caso omiso de las principales figuras del episcopado francés (cf. M. Margotti, *Une lettre de prêtres-ouvriers aux Pères du Concilie Vatican II, en Chrétiens et ouvriers en France [1937-1970]*, Paris 2001, 168-180).

14. Cf. «Témoignage Chrétien», del 18 de marzo de 1965, que en su página de portada ofrecía el titular: «Cristianos y marxistas hablan de Dios». De esta manera la revista introducía las dos informaciones si-

nión pública. Además de los peligros en la aplicación de la reforma litúrgica, las novedades habidas en el diálogo con los marxistas eran probablemente la mayor fuente de preocupación para los episcopados nacionales. Roma pronunció llamamientos cada vez más encarecidos para que se procediera con cautela, ante el temor de que la creación de la Secretaría para los no creyentes, que había sido confiada al sabio y competente cardenal F. König, creara falsas expectativas, a pesar de la referencia explícita al diálogo que era fundamental para la organización. En abril, dirigiéndose al congreso nacional de la Asociación católica de trabajadores italianos (ACLI), Pablo VI puso en guardia a los fieles contra malentendidos en esta materia. A los jesuitas, que en mayo celebraron su congregación general para la elección de un nuevo superior general, Pablo VI les confió la tarea especial de combatir contra el ateísmo.

Durante la primavera, el Papa comenzó a hacer continuos llamamientos a la obediencia, una señal de su creciente desasosiego, que él había mostrado ya en sus intervenciones en la labor de las comisiones conciliares. En sus audiencias generales de los miércoles, el Papa hacía advertencias de vez en cuando contra la difusión de opiniones teológicas improcedentes que criticaban ásperamente la doctrina tradicional: recordó a los oyentes la obligación de prestar obediencia a la autoridad eclesiástica y lamentó la hostilidad con que se escuchaban los llamamientos doctrinales y disciplinares; censuró el «espíritu de agitación» y casi de «rebelión» que se hallaba muy difundido¹⁵. En agosto el pontífice seguía denunciando el desasosiego existente entre católicos «acerca de la verdad religiosa, la enseñanza habitual de la Iglesia, y la fe que la Iglesia enseñaba con autoridad y profesaba como normativa»¹⁶.

Las declaraciones de Mons. Pailler en junio sobre los posibles peligros de un cisma dentro de la Iglesia francesa dieron origen a una prolija discusión tanto en la prensa religiosa como en la civil. La discusión se extendió luego a otros países¹⁷. Pero la mayor preocupación de Roma tenía por objeto los Países Bajos. Al mismo tiempo que el obispo francés formulaba sus declaraciones, la revista de los jesuitas ingleses, *The Month*, publicaba un análisis bastante preocupante acerca de la «crisis» de la Iglesia en los Países Bajos:

También sobre los puntos doctrinales, los vientos de cambio soplan con fuerza de vendaval. Las opiniones más progresistas —digamos: plenamente desenfrenadas— sobre el celibato, la vida conyugal, la liturgia y la Presencia Real encuentran lugar en toda clase de periódicos y revistas, y son propuestas incluso desde el púlpito... En los Países

güentes: «La 17ª Semana de los intelectuales católicos acaba de celebrarse en París. El tema de las conversaciones fue: Dios hoy día. De esta manera se estudió el ateísmo en todos los aspectos... La sesión con mayor afluencia de público fue la que trataba del diálogo entre marxistas y cristianos. En este número 'Témoignage Chrétien' prosigue la discusión, poniendo sus páginas a disposición de dos personas que no habían tenido la oportunidad de hablar en la Salle de la Mutualité: Roger Garaudy y Jean-Yves Jolif». Cf. también *Les laïcs dans l'Église: deux affaires mettent leur rôle en question*, que publicaba la nota del 30 de marzo procedente de la Conferencia episcopal. La respuesta de la revista fue confiada a F. Biot, *L'Épiscopat français remet en cause le dialogue entre chrétiens et marxistes: Témoignage Chrétien* (1 de abril de 1965). Cf. también J. M. Llanos, *La promoción del laicado: crisis francesa: Razón y Fe* 171/6 (1965) 567-570.

15. Cf. en particular la audiencia del miércoles, 14 de julio, en *Insegnamenti* III, 983-986.

16. Cf. *Crisi di obbedienza: Il Regno* 10/9 (1965) 324.

17. Cf., por ejemplo, *Konzils-Malaise in Frankreich: Wort und Wahrheit* 20/4 (1965) 313-316.

Bajos, la Iglesia se halla intensamente amenazada por un ataque de esta amargura y resentimiento emocional que va dirigido especialmente contra «Roma». La decepción por lo que la gente considera como oportunidad perdida corre peligro de convertirse en una exasperación colectiva que representa erróneamente la realidad. Otros –los sacerdotes diocesanos, el obispo, o finalmente la Iglesia misma– se hallan enfrentados con una situación que está siendo considerada como inaguantable...

Hay serias razones para hablar de una gravísima interrupción en la comunicación entre Roma y los Países Bajos, a consecuencia de la cual se ha visto afectada la autoridad de Roma y la de los obispos... Finalmente, está la «crisis de la fe». Si tuviéramos que buscar la raíz de la presente crisis, probablemente la encontraríamos en un enturbiamiento –un retroceso– de ciertos elementos esenciales del cristianismo... Si esto es verdad, entonces veremos dónde radica para nosotros el gran peligro. Radica en cierto relativismo dogmático, juntamente con un falso ecumenismo, y con la desaparición de una vida personal de oración en gran número de nuestra población católica¹⁸.

El artículo deducía la amarga conclusión de que «la Iglesia católica en los Países Bajos está pasando indudablemente en la actualidad por su más grave crisis desde la Reforma. ¡Ojalá que el bien que se hizo en el pasado sirva de ayuda para pavimentar el camino hacia un futuro más brillante!»¹⁹. La gente se sentía irritada y molesta de que el autor del artículo, el padre E. Schoenmaeckers, que estaba al frente del Apostolado de la oración en los Países Bajos, no se hubiera decidido a publicar el artículo en su propio país. El autor describía la actual crisis no sólo como una crisis de autoridad y doctrina, sino incluso como una crisis de fe. No se trataba ya simplemente de experimentos de avanzadilla en la esfera de la renovación litúrgica o del diálogo con los protestantes que estuvieran siendo sometidos ahora a debate ante la autoridad eclesiástica, sino que se trataba de importantísimas doctrinas sobre los sacramentos, especialmente sobre la confesión y la Eucaristía.

En el anterior mes de marzo, los obispos holandeses se habían expresado en una carta colectiva, recordando a los fieles la importancia del sacramento de la penitencia y acentuando especialmente la necesidad de la confesión privada. En algunas parroquias se había venido difundiendo la práctica de celebrar cultos de penitencia comunitaria, a los que algunos fieles atribuían valor sacramental²⁰. En abril una nueva carta exponía aspectos permanentes de la Eucaristía. Recientes declaraciones formuladas por el jesuita P. Schoonenberg y el capuchino P. L. Smits, en las que proponían una nueva interpretación del misterio eucarístico en forma personalista, suscitaron las protestas de quienes veían en la propuesta la intención de negar la presencia real de Cristo en la Eucaristía²¹. La carta de los obispos holandeses reafirmaba el dogma tradicional, pero al mismo tiempo reconocía que en el pasado la explicación de la Eucaristía se había centrado demasiado exclusivamente en el tema de la presencia, oscureciendo así otros aspectos im-

18. E. Schoenmaeckers, *Catholicism in the Netherlands: The Month* (junio de 1965) 335-346.

19. *Ibid.*, 346. Cf. también *Gli ardui tentativi del riformismo olandese: Il Regno* 10/7 (1965) 307-308.

20. El texto de la carta *La pénitence et la rémission des péchés* fue publicado en DC 47/1451 (1965) cols. 1175-1179; a la carta se adjuntaban instrucciones dirigidas más directamente a los sacerdotes.

21. *L'Eucharistie*: DC 47/1451 (1965) cols. 2275-2279. Cf. también P. Kreykamp, *Débat aux Pays-Bas sur la Présence réelle*: ICI 243 (1 de julio de 1965) 29-31.

portantes del sacramento. A finales de junio, un artículo autoritativo, publicado en *L'Osservatore Romano*, recordaba las frecuentes referencias de Pablo VI a la importancia de la Eucaristía y, en particular, al dogma de la presencia real²². El hecho de que algunos de sus fieles estuvieran dirigiendo directamente sus acusaciones contra Roma, podría haber disuadido a los obispos holandeses de adoptar, ellos mismos, una postura más clara. Pero esta actitud no hizo más que ahondar las preocupaciones que se sentían en Roma acerca de la Iglesia en los Países Bajos.

a) *Expectativas del nuevo período conciliar*

En esta atmósfera algo tensa, el período del Concilio que se iniciaba suscitaba varias expectativas. Aunque el público no conocía detalladamente la labor en curso de las comisiones, sin embargo, los diversos temas que aparecían en el orden del día encontraban un amplio eco en la prensa y se veían afectados a su vez por lo que sucedía con las noticias.

Con respecto al esquema sobre los obispos, la gente aguardaba declaraciones más claras sobre la manera de llevar a la práctica la colegialidad episcopal, sobre la renovación del ministerio del obispo y sobre su función pastoral. Algunas personas suscitaron de nuevo la cuestión de la participación de los fieles de una diócesis en la selección de su correspondiente obispo. Organizaciones laicales, que habían tenido muchas ocasiones para reunirse e intercambiar ideas durante la primavera y el verano, miraban con gran esperanza el esquema sobre el apostolado de los laicos, dedicando especial atención a la renovación del lugar ocupado por los fieles en la Iglesia, y a que se redefinieran sus relaciones con la jerarquía. Los incidentes en que había estado implicada la JEC habían incrementado las expectativas y las preocupaciones en esta esfera.

Los religiosos, tanto varones como mujeres, tenían gran confianza en el progreso del esquema que trataba acerca de ellos. Durante el verano, los capítulos generales de diversas órdenes (incluidas las principales, como los jesuitas y los dominicos) se habían reunido a fin de prepararse para la renovación que el Concilio iba a aportar a sus vidas. Muchos institutos religiosos deseaban vivamente una renovación, ya que en su interior había señales evidentes de crisis por la dificultad para volver a conseguir para su vida religiosa un sentido que estuviera en consonancia con las circunstancias que habían cambiado en la Iglesia y en la sociedad. Expectativas semejantes se abrigaban con respecto a los esquemas sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes y sobre los seminarios. Se hallaba también en juego una redefinición global de la figura del sacerdote, sintiéndose con creciente urgencia la necesidad de tal redefinición.

22. G. Concetti, *Paolo VI esaltatore dell'Eucarestia*: OssRom (28-29 de junio de 1965) 4. Entre los diversos artículos sobre el tema que aparecieron en las revistas teológicas, podrían señalarse los siguientes: P. de Haes, *Les présences du Christ-Seigneur: Différentes modes d'actualisation dans la liturgie*: Lumen Vitae 20/2 (1965) 259-274; J. P. de Jong, *Die Eucharistie als symbolische Wirklichkeit*: Zeitschrift für katholische Theologie 87/2 (1965) 313-317; L. Gillon, *La vera prospettiva escatologica della Eucarestia come comunione, sacrificio e culto*: Rivista di Ascetica e Mistica 10/2 (1965) 144-151; cf. también N. Afanassieff, *L'Eucharistie, principal lien entre les Catholiques et les Orthodoxes*: Irénikon 38/3 (1965) 337-339.

Otros temas de los que el Concilio se iba a ocupar en el período que comenzaba revestían gran interés tanto para la Iglesia como para el mundo político y el mundo social. Durante la intersesión se había sentido mucha preocupación por estos temas. El esquema sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo suscitaba vivo interés en círculos eclesiales, porque se esperaba que dicho esquema introdujera nuevas modalidades en su descripción de las relaciones entre la Iglesia y las realidades temporales. En las revistas teológicas se habían publicado muchos artículos sobre las relaciones entre la Iglesia y el mundo y sobre la relación entre la creación y la encarnación, así como sobre problemas específicos en antropología²³.

Se prestaba la máxima atención a problemas específicos como el diálogo, las relaciones con el ateísmo y el marxismo, y la paz. Durante la intersesión se hicieron muchas aportaciones —más o menos originales— al tema del diálogo. Éstas evaluaban los esfuerzos realizados en muchas zonas, especialmente en Italia y en Francia, para volver a formular las relaciones de la Iglesia con ambientes distantes de ella. Una buena dosis de confusión se debió a que el término *diálogo* se entendía como referido a realidades muy diferentes, y la gente volvía sus ojos al Concilio para que aclarase el asunto. La creación por la Santa Sede, a comienzos de abril, de la Secretaría para los no creyentes fue bien acogida por muchos como un reconocimiento de los esfuerzos por entablar diálogo en el ámbito local, pero este acontecimiento fue seguido bastante rápidamente por advertencias restrictivas dictadas por Pablo VI.

En cuanto al problema del control de la natalidad, se sabía que Pablo VI había nombrado una comisión extraconciliar para que estudiara la cuestión. La gente se hallaba muy interesada en la labor de la comisión, y se experimentaba incluso una viva expectativa de que el Concilio dijera algo nuevo sobre el tema. El hecho de que Pablo VI recibiera a la comisión en audiencia en febrero fue interpretado como una señal de que estaba próxima una conclusión, pero no se facilitó información alguna sobre el contenido de la labor de la comisión. La discusión sobre el tema se veía fomentada por algunas declaraciones del presidente de los Estados Unidos, Lyndon B. Johnson, en favor del control de la natalidad. En julio, una decisión de la Corte Suprema de los Estados Unidos había declarado que era anticonstitucional la prohibición de productos contra el

23. En conexión con estos últimos problemas se hallaba también el renovado interés por las relaciones entre la fe y la ciencia. En muchas publicaciones periódicas, incluso en las menos especializadas, se habían hecho referencias bastante frecuentes a Teilhard de Chardin. Véanse, entre otros: Ch. Journet, *L'effort théologique du P. Teilhard de Chardin*: Nova et Vetera 39/4 (1964) 305-310 (también en Studi Cattolici 9 [1965] 7-10); C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Christological Problem*: Harvard Theological Review 58/1 (1965) 91-126; E. Colomer, *Teilhard de Chardin diez años después*: Razón y Fe 172/1-2 (1965) 17-36; P. Crozon, *Interrogations sur l'oeuvre de Teilhard de Chardin*: Masses Ouvrières 21/4 (1965) 33-55. El problema de las relaciones entre la fe y la ciencia se enfocaba no sólo con arreglo a las líneas apologéticas tradicionales, sino también en la forma de un diálogo entre dos humanismos: cf. Y. Congar, *Théologie et sciences humaines*: Esprit 33/7-8 (1965) 121-137. El último fascículo de «Studi Cattolici» correspondiente a 1964 estaba dedicado a este diálogo y contenía varios artículos sobre las ciencias modernas; cf., en particular, J. M. Albareda, *Idolatria e verità nella scienza*: Studi Cattolici 8/12 (1964) 68-70; J. Daujat, *La chiesa incoraggia la ricerca scientifica*: Studi Cattolici 71-73; E. Rivero, *L'etica del umanesimo scientifico*: Studi Cattolici 73-79. J. Maritain habló también sobre el tema: *Le témoignage rendu par les sciences à l'existence de Dieu*: Nova et Vetera 39/4 (1964) 302-304.

control de la natalidad. Las reacciones de los obispos de los Estados Unidos fueron inicialmente cautelosas, pero poco a poco se fueron haciendo más enérgicas en cuanto a rechazar cualquier política pública en favor del control de la natalidad.

Mientras tanto, algunas organizaciones internacionales habían comenzado a examinar más de cerca los problemas demográficos. En julio, la Organización Mundial de la Salud publicó un estudio: «Aspectos de la salud en la situación demográfica mundial». El hecho de que Henri de Riedmatten, el experto de la Santa Sede, fuera consultado oficialmente durante la redacción del documento demostraba el interés que la Iglesia católica sentía por la iniciativa. La postura que el experto adoptó no parecía enteramente hostil a los fines de la declaración, incluso en la esfera del control de la natalidad, aunque permanecía firme en cuanto al principio moral que rige los medios que deban utilizarse²⁴. En septiembre, las Naciones Unidas patrocinaron un gran congreso internacional celebrado en Belgrado para estudiar estos problemas. Dentro del mundo católico, la discusión especialmente de los aspectos morales y éticos prosiguió incesantemente y suscitó intervenciones que a menudo eran muy penetrantes científicamente. Surgieron nuevas controversias en Gran Bretaña después de la publicación de un libro por el arzobispo Thomas Roberts, que reunía opiniones de eminentes representantes del catolicismo inglés en favor del control de la natalidad²⁵.

Eran aún mayores las expectativas públicas sobre el tema de la paz. El urgente llamamiento pronunciado por Pablo VI en Bombay en favor de la reducción de los gastos militares no fue acogido con mucho interés en los círculos diplomáticos, si prescindimos de declaraciones generales efectuadas por pura fórmula. La situación internacional, con sus ansiosos y a menudo trágicos movimientos de descolonización en África y Asia, estaba condicionada en gran medida por la rivalidad entre las grandes potencias mundiales por conseguir el control sobre los nuevos países. El bombardeo del Vietcong por los Estados Unidos había comenzado en febrero y llegaría a ser cada vez más intenso. Provocaba una oposición cada vez más fuerte. Se hallaban también en crisis las Naciones Unidas, cuya autoridad y capacidad parecían completamente inadecuadas para la situación²⁶. A la vista de esta circunstancia, la Santa Sede incrementaba en gran medida su actividad para restaurar la autoridad política de la organización internacional, evidentemente con la intención de desempeñar el papel de un autorizado interlocutor con la misma²⁷.

24. Cf. H. de Riedmatten, *La politica demografica dell'ONU a una svolta?: OssRom* (23 de diciembre de 1964) 2.

25. Thomas Roberts (ed.), *Contraception and Holiness: The Catholic Predicament*, New York 1964; sobre este incidente véase el artículo: *USA contrastanti opinioni di teologi. L'intervento dello Stato e la limitazione delle nascite*: *Il Regno* 10/9 (1965) 344. Roberts, jesuita inglés, había sido arzobispo de Bombay de 1937 a 1950, cuando renunció a su cargo para que un obispo nativo pudiera ocupar la sede.

26. Sobre este punto en particular, cf. M. Villary, *La crise des Nations Unies: Études* 91/5 (1965) 603-616.

27. Las celebraciones públicas del vigésimo aniversario de la Carta de las Naciones tuvieron lugar en Nueva York, en los días 23 al 27 de junio, y terminaron con una «Celebración religiosa para implorar la paz mundial». Pablo VI fue invitado a la celebración, pero él envió una delegación de alto nivel y un mensaje personal de apoyo (*OssRom*, 28-29 de junio de 1965). Todo esto era un prelude del viaje proyectado para el siguiente mes de octubre.

Después de la conferencia internacional celebrada en febrero sobre la *Pacem in terris*, que había recibido muchísimos comentarios en la prensa católica, las referencias de Pablo VI a la paz se hicieron más frecuentes. Parece que la Santa Sede abrigaba serias preocupaciones sobre la posibilidad de una escalada nuclear del conflicto desencadenado en el Sudeste asiático. En julio comenzaron a difundirse rumores sobre una posible visita de Pablo VI a Nueva York y a las Naciones Unidas²⁸. Mientras tanto, organizaciones católicas continuaban sus actividades en favor de la paz. Durante el anterior mes de diciembre, Pax Romana había celebrado su decimoséptima asamblea en Bombay; en febrero, al mismo tiempo que se celebraba en Nueva York la conferencia sobre la *Pacem in terris*, se reunía en París el consejo general de Pax Christi²⁹. El llamamiento en favor del desarme, lanzado por Pablo VI en Bombay, seguía teniendo eco en la prensa religiosa, y se dedicaba cuidadosa atención a los problemas que afectaban a los esfuerzos positivos para el establecimiento de la paz, para el desarme, para la lucha contra la pobreza y en favor del desarrollo en el Tercer Mundo.

Tan vivas como las expectativas acerca del esquema XIII, sobre la Iglesia en el mundo moderno, eran las expectativas que se referían a los esquemas que trataban sobre la libertad religiosa y sobre el judaísmo, cuestiones que eran muy importantes en la vida política de muchas naciones y de gran interés para la opinión pública. El año 1965 comenzaba con una explosión de confianza con respecto a la libertad religiosa, a causa de

28. He aquí un elocuente pasaje del diario de Congar: «El P. Courtois (de los Hijos de la Caridad), a quien vi en Lyon el día 5 de julio, me dijo que en Roma existe gran temor de que agosto pueda contemplar el uso de armas atómicas en el conflicto entre los Estados Unidos y China en Vietnam. Hay un grupo en los Estados Unidos que piensa: 'Ha llegado el momento de dejar fuera de combate a China. China no posee una bomba realmente eficaz, y Rusia la apoya únicamente desde lejos. Dentro de unos cuantos años, será demasiado tarde... Está en juego ahora el futuro del mundo libre'. El Papa, consciente de la inmensidad y, como él piensa, de la inminencia del peligro, desearía ir a Nueva York y al podio de las Naciones Unidas a fin de advertir del peligro. Él ha solicitado oficialmente que las Naciones Unidas le inviten. Por otro lado, el pontífice no desea hacer este gesto, a menos que tenga de antemano alguna seguridad de que se le va a escuchar. Si el Papa va a Nueva York y habla y luego, ocho días después, se arroja la bomba, ¿cómo se verían las cosas?».

«¡Pero es inútil esperar hasta que, antes de hablar, uno esté seguro de que le van a escuchar! Si el Papa está seguro de que el peligro está muy próximo, entonces él —evidentemente— debería actuar. Él debería sentirse obsesionado por *El Vicario*» (JCongar, julio de 1965, II, 379-380). Cf. también *Se il papa andasse all'ONU: L'incontro al vertice piu clamoroso de la storia*: Il Regno 10/7 (1965) 281; y *L'observateur du Saint-Siège confirme les projets de visite de Paul VI à l'ONU*: ICI 20/3 (1965) 119.

29. En esta última ocasión el cardenal Alfrink pronunció algunas importantes palabras que se referían también a la labor del Concilio: «La finalidad del Concilio es fomentar la paz. Se trata de una tarea evangélica. Pero la Iglesia no tiene sencillamente la obligación de predicar la paz. Debe apoyar, además, todos los esfuerzos que se están realizando para preservarla y, por tanto, debe estudiar todos aquellos problemas que tienen que ver con la guerra y con la paz, a fin de encontrar caminos y medios para preservar y consolidar la paz... Lo que el mundo espera del esquema XIII del Concilio no es una respuesta puramente teórica y casuística. Lo que el mundo quiere es que el Concilio le muestre el camino para evitar el tener que vivir con el terror de las armas atómicas, que son lo opuesto a la dignidad de la especie humana, aun en el caso de que no la destruyan. El papa Juan XXIII entendió esta verdad, y por eso él pidió, en su encíclica *Pacem in terris*, que todas las naciones desterraran las armas atómicas. No olvidemos que la Iglesia no puede impedir la utilización de esas armas, ni siquiera mediante una solemne condenación de las mismas. Las personas mismas, y ellas solas, son las que tienen la capacidad y el poder para impedir que la humanidad cometa suicidio»: Il Regno 10/3 [1965] 119.

la aprobación de leyes sobre ella en España. El discurso de fin de año del general Franco en 1964 había sido bastante explícito sobre la materia. Pero exactamente unos cuantos días antes se había aprobado una nueva ley española acerca del derecho de asociación; esta ley imponía algunas limitaciones muy graves, y fue acogida por los católicos españoles con manifiesta hostilidad.

Mientras que la ley española tenía la finalidad primordial de proteger la igualdad de derechos de las confesiones no católicas, vemos que en otros países existía una situación opuesta; en ellos los obispados pedían el reconocimiento de la libertad religiosa con el fin de defender las prerrogativas de la Iglesia católica. Surgieron problemas especialmente en los países de régimen soviético de la Europa oriental, donde la libertad religiosa era el principal tema de disputa con las autoridades civiles. Pero incluso en los Estados Unidos seguía habiendo gran sensibilidad hacia estos temas, especialmente en conexión con las nuevas reglas educativas de la legislación, firmadas por el presidente Johnson en abril, ya que estas normas parecían amenazar algunos derechos adquiridos por las escuelas católicas. Surgieron también graves preocupaciones por las noticias acerca de planes para nacionalizar las escuelas en algunos países que habían adquirido recientemente la independencia, y que se hallaban bajo influencias comunistas (por ejemplo, Birmania).

En cuanto a la declaración sobre los judíos, algunas señales de la importancia política del debate se manifestaron en febrero, cuando, bajo presión de la Santa Sede, Italia prohibió la representación del drama de Hochhuth titulado *El Vicario*. Esta medida tuvo el previsible efecto de aumentar el interés de la gente por el drama, y *L'Osservatore Romano* se vio impulsado a defender toda la gama de actividades de Pío XII, acen tuando especialmente su actividad en favor de la paz. Pero la opinión pública había dado crédito a las acusaciones de Hochhuth y había mostrado que pensaba que la Iglesia católica debía ofrecer algún acto de reparación al pueblo judío; en particular, deseaba que se retirase la acusación de pueblo «deicida», que se había formulado tradicionalmente contra los judíos.

Mientras tanto, había comenzado la organización de la Secretaría para los no cristianos, pero su actividad se hallaba orientada primordialmente a la búsqueda de contactos con obispos en regiones de culturas no cristianas. En marzo, el cardenal Marella, presidente de la nueva secretaría, había asistido en el Japón, como legado pontificio, a las celebraciones que conmemoraban el descubrimiento de descendientes de los primeros cristianos japoneses y que celebraban el renacimiento de las misiones católicas³⁰. A comienzos de mayo el Papa creó en el seno de la secretaría una sección especial para «las relaciones entre los musulmanes y los cristianos», sección a cuyo frente se hallaba J. Cuoq de los Misioneros de África³¹. Mientras tanto la secretaría proseguía su estudio teológico sobre la salvación de los no cristianos³².

30. El día 25 de marzo Marella fue el invitado de honor en una recepción patrocinada por la Sociedad japonesa para el estudio de las religiones, el Instituto internacional para el estudio de las religiones japonesas y el Instituto oriental para la investigación religiosa (cf. Caprile IV, 558).

31. *Ibid.*, 557.

32. «Synthèse des travaux du Secrétariat et des Consultants sur le thème du salut des non-chrétiens» (Documentos de Lercaro, 227). Véase Cicognani a Marella, 8 de julio de 1965, alabando la labor realizada en este documento, que Cicognani esperaba que fuera publicado (Documentos de Lercaro, 225).

b) *La actividad de las conferencias episcopales como anticipación del nuevo período*

Según se acercaba el cuarto período, se iba sintiendo cada vez mayor incertidumbre acerca de las repercusiones que las innovaciones del Concilio estaban teniendo ya sobre la vida de la Iglesia en diversos países. Los principales esquemas que figuraban en el orden del día conciliar y el carácter delicado de los temas que había que discutir todavía, seguían arrojando sombras de preocupación sobre el posible desarrollo de la labor del Concilio. El día 12 de junio, la Secretaría general envió a los padres cinco de los once esquemas que figuraban en la agenda. En cuanto los padres llegaran a Roma, encontrarían también los textos de otros esquemas, sobre los que deberían votar únicamente acerca de la *expensio modorum* o efectuar una votación final³³. De esta manera, los obispos y los teólogos podrían dedicar los meses de verano a un estudio atento de los esquemas³⁴.

Como en las intersesiones anteriores, el intercambio de ideas sobre los nuevos anteproyectos era importante y, seguramente, fue más amplia de lo que se halla documentado en las fuentes disponibles actualmente. Durante esos meses, muchas conferencias episcopales pusieron en el orden del día de sus reuniones el examen de los esquemas, de tal manera que, cuando se reemprendieran los trabajos, las conferencias pudieran ofrecer posturas comunes. En general, las conferencias episcopales intensificaron sus esfuerzos, a fin de organizarse a sí mismas más eficientemente y asegurar que hubiera comunicaciones internas más eficaces. El intercambio de ideas sobre temas y documentos conciliares condujo a una mayor concienciación de los problemas específicos e hizo posible expresar posturas comunes de cara a la sociedad civil y política.

Para muchos obispados, aquellos meses fueron también meses de importantes experimentos en cuanto a la actividad episcopal organizada, a la hora de ocuparse de instituciones existentes en sus respectivos países. La segunda asamblea plenaria de la Conferencia episcopal de África Ecuatorial y del Camerún se celebró durante los días 11 al 15 de junio a fin de discutir la reforma litúrgica³⁵, pero abordó también problemas del desarrollo económico y social del continente³⁶. Al final de la reunión, el grupo difundió un mensaje dirigido «a los cristianos y a todos los que trabajan por una África mejor». El mensaje hacía mucho hincapié en el respeto a la dignidad humana, pronunciándose

33. Cuando Felici envió el esquema, el día 12 de junio, instaba también a los padres conciliares que tenían intención de hablar sobre los dos primeros esquemas del orden del día (la libertad religiosa y la Iglesia en el mundo moderno), a que enviaran una síntesis de sus declaraciones antes del 9 de septiembre (AS V/3, 332-333).

34. Tromp a Schauf, el 27 de junio de 1965, sobre la situación de los esquemas, y Schauf a Suenens, el 27 de junio de 1965 (Documentos de Schauf, cartas).

35. Se pidió a los monasterios benedictinos de Mont-Febe en el Camerún y de La Bouenza en el Congo que colaboraran en la creación de un centro de investigación y documentación litúrgica.

36. La primera asamblea se había celebrado el año anterior; la conferencia creó una serie de comités cuyos presidentes formaban un consejo central que debía reunirse anualmente, mientras que la asamblea se reuniría cada dos años. La sede de la asamblea y sus oficinas fueron situadas en Yaundé (cf. *Cameroun: Seconde assemblée plénière de la Conférence épiscopale d'Afrique équatoriale-Cameroun*: ICI 243 [1 de julio de 1965] 9; y *La conferenza episcopale dell'Africa Centrale sul problema dell'etica politica*: Il Regno 10/7 [1965] 312).

especialmente contra la tortura y contra la carrera de armamentos. El mensaje suscitó una notable respuesta, incluso por parte de la prensa internacional. A finales de julio, el comité permanente del episcopado congoleño se reunió y redactó instrucciones para la futura actividad pastoral en aquel país³⁷. En Latinoamérica, el 7 de julio, los obispos de Colombia publicaron en su reunión general una carta colectiva acerca de la situación social en su país, y reclamaron los cambios necesarios para que todos los miembros de la sociedad pudieran tener su legítima porción de bienes materiales; apelaron a la doctrina social de la Iglesia, al recordar a los terratenientes las obligaciones que les incumbían con respecto a la comunidad³⁸.

Durante esos mismos meses se realizaron los primeros intentos por lograr que los órganos permanentes de las conferencias episcopales fueran más eficientes. En Francia el consejo permanente se reunió para discutir la situación pastoral en las diversas regiones del país y para abordar la difícil cuestión suscitada por las posturas adoptadas por la JEC³⁹. En Italia, a partir de diciembre de 1964, se estudiaron planes para revisar la constitución de la Conferencia episcopal italiana. La empresa, a instancias de Pablo VI, fue iniciada por el cardenal Siri, presidente de la conferencia, quien confió la tarea de redactar un esbozo al secretario, Castelli. La conferencia se dedicó a desarrollar el anteproyecto durante los primeros meses de 1965, y el plan final fue luego sometido al examen del Papa y de la Congregación del Consistorio. La constitución pretendía ser la herencia legada por Siri a la conferencia, pero cuando su período como presidente terminó en septiembre de 1965, Pablo VI pensó que era mejor marcar un cambio nombrando, para que estuviera al frente de la conferencia, a un comité rector integrado por Urbani, G. Colombo y Florit; de esta manera puso fin al período inicial y de incubación de la conferencia y colocó los cimientos para que ésta se reiniciara sobre una base diferente.

Además, muchas conferencias episcopales volvieron también su atención a la próxima reanudación de la labor del Concilio. El boletín oficioso de la Conferencia episcopal francesa, que comenzó a publicarse en julio y que aparecía cada dos semanas, dedicó todos sus números a efectuar análisis de los nuevos esquemas, análisis realizados por teólogos que habían colaborado estrechamente en la elaboración de dichos esquemas⁴⁰.

37. Cf. *Congo Leo: I vescovi africani: superare il proselitismo per un servizio disinteressato alla comunità*: Il Regno 10/9 (1965) 346.

38. Cf. *Colombie: Lettre collective de l'épiscopat sur la situation sociale*: ICI (agosto de 1965) 8.

39. Algún resentimiento lo originó el hecho de que, al final de la sesión de trabajo, se celebró una extensa conferencia de prensa para informar sobre los problemas abordados (cf. *La situazione della chiesa francese*: Il Regno 10/7 [1965] 309-310).

40. Y. Congar, *Le schéma «De ministerio et vita sacerdotali»*: EtDoc 2 (14 de mayo de 1965); Le Bourgeois y Ch. Moeller, *Le schéma du décret «De accommodata renovatione vitae religiosae»*: EtDoc (31 de mayo de 1965); Y. Congar, *Le nouveau schéma «De activitate missionali Ecclesiae»*: EtDoc 5 (14 de junio de 1965); T. Camelot, *Les propositions «De institutione sacerdotali»*: EtDoc 6 (22 de junio de 1965); T. Camelot, *La déclaration sur l'éducation chrétienne*: EtDoc 7 (3 de julio de 1965); J. Daniélou, *La déclaration «De Ecclesiae habitudine ad non christianos»*: EtDoc 8 (3 de julio de 1965); P. de Surgy, *La nouvelle rédaction du schéma sur l'apostolat des laïcs*: EtDoc 9 (16 de julio de 1965); P. Hauptmann, *Le schéma de la constitution pastorale «De Ecclesiae in mundo huius temporis»*: EtDoc 10 (25 de agosto de 1965).

La Conferencia episcopal italiana aplazó el ocuparse de los nuevos esquemas hasta el comienzo del período conciliar, cuando todos los obispos ya estuvieran presentes en Roma. A comienzos de julio, Siri informó a los obispos, en una carta circular, que durante el próximo período continuaría la práctica de celebrar reuniones semanales de estudio, una práctica que había dado resultados notables durante los dos períodos anteriores; se reunirían los jueves por la tarde en la Domus Mariae⁴¹. Como preparación para las reuniones, la secretaría de la conferencia recopiló y envió a cada uno de los miembros algunos materiales de estudio acerca de cada esquema; estos materiales consistían, en su mayor parte, en observaciones o informes de obispos y teólogos italianos. La primera de las reuniones fue convocada para el 16 de septiembre, y como preparación para ella varios informes —redactados por Carli, Florit, Siri y C. Colombo— sobre el esquema acerca de la libertad religiosa fueron enviados a los obispos o puestos a disposición de ellos a su llegada. Otros informes —redactados por Carli, Nuzzi y Marafini— se ocupaban del esquema acerca de la Iglesia en el mundo moderno⁴².

Algunas conferencias regionales celebraron sus reuniones preparatorias durante el mes de agosto, en particular las conferencias de las regiones Flaminia y Emiliana y de las regiones de la Lombardía y del Véneto⁴³. En esta última reunión, celebrada en Verona los días 17 al 19 de agosto, se presentaron algunos informes importantes, especialmente el elaborado por C. Colombo acerca de la libertad religiosa, en el cual él defendía sustancialmente el texto del esquema que había sido preparado durante los meses anteriores. El texto de este informe fue incluido entre los materiales preparados para la reunión general de toda la Conferencia episcopal italiana el día 16 de septiembre, en donde este informe representó la postura dialécticamente opuesta a las posturas sumamente críticas adoptadas por Siri, Carli y, en alguna medida, por Florit⁴⁴. Otro participante en la reunión de Verona fue G. Gargitter, obispo de Bolzano-Bressanone, quien se encargó de explicar el capítulo sobre la guerra y la paz en el esquema XIII. Había solicitado a Hengsbach, que había intervenido directamente en la redacción de este capítulo, que le proporcionara algunas ideas útiles para elaborar su informe⁴⁵. Gargitter constituía habitualmente un valioso enlace entre los episcopados italianos y los alemanes.

Los obispos alemanes dedicaron también su reunión anual en Fulda (durante la última semana de agosto) al estudio de los nuevos anteproyectos. Discutieron, en particular,

41. A. Castelli a los obispos italianos, 5 de julio de 1965 (Documentos de D'Amato).

42. F. Sportelli, *La Conferenza episcopale italiana (1952-1972)* (Galatina 1995, 213-217). Los informes se encuentran en los Documentos de Gasbarri, 573.

43. La reunión de la Conferencia episcopal de la región Flaminia y Romagnola, celebrada durante los días 24 y 25 de agosto en la Villa Revedin (Bologna), discutió acerca de la libertad religiosa y del esquema XIII. Dossetti tomó las notas para las actas (véase el manuscrito en los Documentos de Dossetti, 592). En cuanto al juicio, bastante crítico, de Dossetti sobre el *De libertate religiosa* y sobre el esquema XIII, cf. *DNICora Alberigo*, 14 de septiembre de 1965.

44. Los documentos se hallan en los papeles de Carraro, 1/2-3. El informe de Colombo apareció en el boletín n° 6, correspondiente a 1965, de la Conferencia italiana: «Considerazioni sulla Dichiarazione 'De libertate religiosa': Relazione tenuta da Sua Eccellenza Mons. Carlo Colombo, Vescovo tit. di Vittoriana, a S. Fidenò (Verona), nel Convegno degli Episcopati della Regione Lombarda e delle Regione Veneta (17-19/08/1965)».

45. Gargitter a Hengsbach, 2 de julio de 1965 (Documentos de Hengsbach, cart. 122).

los dos esquemas más importantes: sobre la libertad religiosa (con un informe redactado por Jaeger) y sobre la Iglesia en el mundo moderno (con un informe redactado por Hengsbach). Hablaron también acerca de otros esquemas: el apostolado de los laicos (autor del informe: Hengsbach), los sacerdotes (Janssen) y la revelación (Schröffer)⁴⁶. La reunión fue notable porque durante ella la hostilidad del episcopado alemán hacia el nuevo anteproyecto del esquema XIII adoptó una forma más clara. Al preparar su informe, Hengsbach había solicitado la ayuda de Hirschmann, su teólogo de confianza, pero había consultado también a otros expertos como O. von Nell-Breuning para el capítulo sobre la vida económica y social. Döpfner, por su parte, había pedido a K. Rahner un juicio detallado sobre el esquema; luego él se lo transmitió a Hengsbach.

Las observaciones de Rahner eran especialmente críticas respecto al enfoque adoptado en el texto y también en cuanto a su base teológica, que él consideraba completamente inadecuada. El esquema se ocupaba de la realidad del mundo, decía él, en términos únicamente sociológicos; no tenía en cuenta suficientemente la relación entre las dimensiones natural y sobrenatural; y no consideraba cómo la historia de la salvación da un especial significado al mundo. Ahora bien, puesto que estaba claro que el Concilio no podía seguir decidiendo no publicar este documento, sobre el cual se centraban tantas expectativas, Rahner sugería dos enfoques: uno era que el Concilio diera su aprobación general al esquema y que luego lo confiara a una comisión posconciliar, juntamente con un mandato explícito; el otro era que el Concilio aprobara el esquema tal como estaba, pero que enunciara también abiertamente que el documento no estaba suficientemente maduro teológicamente, y no pretendía ser sino un primer paso en el diálogo de la Iglesia con el mundo⁴⁷.

Hengsbach, uno de los más influyentes miembros de la subcomisión central encargada del esquema, acogió las observaciones críticas de Rahner en Fulda, donde él defendió el texto y la labor realizada por la comisión. Reconoció la validez de las objeciones que se hacían al texto, pero mantuvo que durante el cuarto período, gracias en parte a los debates sobre el esquema, sería posible corregirlo y mejorarlo en las esferas que Rahner había señalado. Si esto no fuera posible para lograr tales mejoras, deseadas por todos, una solución podría ser, según Hengsbach, la de reconocer en la introducción el carácter insuficientemente maduro del documento y publicarlo sencillamente como una «carta» procedente del Concilio⁴⁸.

46. Döpfner a los obispos alemanes, 7 de julio de 1965 (Documentos de Hengsbach, cart. 123).

47. [K. Rahner], «Anmerkungen zum Schema De Ecclesia in mundo huius temporis (in der Fassung vom 28.5.65)» (Documentos de Hengsbach, 114 y 122). Cf. J. Komonchak, *Le valutazioni sulla Gaudium et spes*: Chenu, Dossetti, Ratzinger, en J. Doré-A. Melloni (eds.), *Volti di fine Concilio: Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologna 2000, 115-153; G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno: La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna 2000, 617-626.

48. En la reunión celebrada en Ariccia durante el anterior mes de febrero, Wright había sugerido ya la idea de publicar el esquema como una carta pastoral colectiva de todo el colegio episcopal (cf. JCongar, 3 de febrero de 1965, II, 312-313). Cicognani formuló una propuesta parecida en la reunión de la Comisión de Coordinación (CC) el día 11 de mayo de 1965: «Su Excelencia Morcillo observó que la descripción de 'constitución pastoral' para el documento es exagerada, porque realza demasiado el contenido y la forma en que se discuten y contestan las cuestiones suscitadas con respecto al esquema. Cicognani estaba de acuer-

Después de una discusión bastante acalorada, Hengsbach consiguió finalmente que se aceptara una postura «posibilista», con un documento que comenzara destacando los aspectos positivos del nuevo esquema y que fuera luego relativamente suave en sus críticas. Suscitó también la posibilidad de que al esquema se le llamara «Carta (Encíclica) procedente del Concilio». Un apéndice al documento refería las observaciones formuladas por Rahner, con todo su carácter incisivo, aunque se mantenían anónimas («Observaciones generales de un experto teólogo») y no contenía las dos propuestas con las que tales observaciones habían terminado originalmente⁴⁹.

2. Pablo VI y el final del Concilio

a) Señales de preocupación

El nuevo y último período del Concilio comenzaría el 14 de septiembre, festividad de la Exaltación de la Santa Cruz. Los padres conciliares, procedentes de todas las partes del mundo, debían regresar a Roma, «cerca de la tumba del apóstol Pedro, trayendo consigo a este centro de la unidad católica las expectativas, los deseos y las angustias de sus gentes, que tenían puestos los ojos con inmensa esperanza en la reunión ecuménica. Con sus trabajos harán que finalice la gran celebración conciliar». Tal era el deseo que Pablo VI expresaba en una exhortación apostólica el 28 de agosto de 1965, escrita como preparación para el nuevo período del Concilio⁵⁰. El Papa situaba el próximo período bajo un doble signo: en primerísimo lugar, el signo de la cruz de Cristo, el poder salvífico que el Concilio atestiguaría ante el mundo. El Concilio debía dar testimonio de «los derechos que por su cruz el Salvador ha obtenido sobre todo corazón humano», y los padres conciliares debían proclamar

en voz alta el mensaje de esperanza, amor y paz, que Cristo es el único que, con divina autoridad, dirige a las generaciones de la humanidad que hoy día se sienten justamente orgullosas de sus logros en el conocimiento y en el progreso, de sus audaces descubrimientos y experimentos científicos, y de sus realizaciones sociales y políticas. Y, no obstante, sin Cristo, es decir, sin aceptar su enseñanza celestial y sin obedecer voluntaria y fielmente a su mandamiento de amor, las personas se hallan siempre sujetas a angustiosa incertidumbre acerca de cuestiones a las que ellas no pueden dar respuesta, y por el efecto erosivo de la desconfianza, de la enfermedad, del hambre y de la guerra⁵¹.

do con esta observación y añadía que había que encontrar la manera de no comprometer a la Iglesia en cuestiones que estaban siendo discutidas todavía y que no tenían una solución cierta. Por eso, él proponía que al esquema no se lo llamara una 'Constitución', sino más bien una 'Carta' o 'Declaración' del Concilio dirigida al mundo. Pero la propuesta no logró obtener el acuerdo de muchos de los cardenales» (AS V/3, 302).

49. «Animadversiones propositae nomine Conferentiae Episcoporum linguae Germaniae et Scandiae ad Schema Constitutionis Pastoralis 'De ecclesia in mundo huius temporis' (forma a die 28.5.65)» (Documentos de Hengsbach, 114 y 122). Había dos apéndices, ambos tomados de las «Anmerkungen» de Rahner: «Adnexum I: Animadversiones in particulari Secretariatui tradendae», y «Adnexum II: Animadversiones Generales alicuius theologi periti» (cf. AS V/3, 28-33 y 902-910).

50. Exhortación apostólica *Quarta sessio concilii*, en AAS 57 (1965) 689-693.

51. *Ibid.*, 690.

Ninguno de los padres y de los teólogos que leían estas palabras podían dejar de captar las señales que ellas contenían con respecto a uno de los más importantes esquemas que figuraban en el orden del día, el texto sobre la Iglesia en el mundo moderno, un texto que, en su búsqueda de un lenguaje que pudiera compartir con los hombres y mujeres actuales, y con su intento de interpretar el asombroso progreso de la historia, parecía inclinarse hacia una valoración completamente positiva de la situación humana. Para poner de manifiesto el significado salvífico de la cruz, en la tarde del día 14 de septiembre, después de que las ceremonias de apertura del nuevo período se hubieran celebrado por la mañana en San Pedro, el Papa y los padres conciliares se dirigieron en procesión penitencial, con las sagradas reliquias, desde la Iglesia de Santa Croce a la Basílica de San Juan de Letrán, la catedral de Roma.

La segunda señal era más explícita aún. Durante todo el período el Santísimo Sacramento estaría expuesto en la Capilla Paulina del palacio apostólico, «para que los corazones y las oraciones de los padres que trabajaban en el Concilio y de todos aquellos –sacerdotes, almas consagradas y fieles laicos– que prestan servicio en nuestra casa, puedan dirigirse constantemente hacia Jesucristo en la eucaristía, que es el centro de amor y el lazo de unidad en la Iglesia». La intención aquí era evidentemente la de reavivar la dimensión espiritual del Concilio. Pero la publicación de la encíclica *Mysterium fidei*, unos días más tarde, haría ver claramente que la elección de la exposición eucarística significaba también y primordialmente una clara señal de oposición a los intentos que habían aparecido entre ciertos teólogos por cuestionar algunos de los dogmas tradicionales de la Iglesia católica.

Pablo VI dio una señal más del espíritu que debía inspirar la labor del Concilio, cuando el día 12 de septiembre, precisamente antes de la ceremonia de apertura, él bajó a las catacumbas de Domitila para una celebración de expiación. En su homilía explicó que él concedía a este gesto un profundo significado eclesiológico: «En la víspera de la reanudación final del Concilio ecuménico hemos venido aquí... para beber de las fuentes; hemos venido para honrar estas bajas pero gloriosas tumbas y para sacar de ellas amonestación y vigor; hemos venido para sentir, fluyendo a través de nuestra actual experiencia, una tradición que no es olvidadiza, que no es desleal, sino que es siempre la misma, siempre vigorosa, siempre fructífera». Las catacumbas, dijo, conmemoraban «una larga historia de ocultación, impopularidad, persecución y martirio», a la que se había visto sometida la Iglesia de los primeros siglos; al mismo tiempo, las catacumbas preservaban la memoria de «una cercanía personal y colectiva a Dios, que es bellísima y fructífera, una pacífica y humillada profesión de fe».

El signo de las catacumbas pretendía evidentemente recordar a los padres la «Iglesia del silencio», y así lo hizo clarísimamente el Papa cuando se refirió a la libertad de fe como una libertad de espíritu que maduraba en los cristianos en el tiempo de las persecuciones. De esta manera se daba una significación mítica a la Iglesia primitiva: precisamente en medio de la hostilidad del mundo circundante, la Iglesia había encontrado sus dimensiones más auténticas. Era un modelo válido para cualquier situación: «Aquí la cristiandad desarrolló una conciencia de su inalienable compromiso; aquí se produ-

jo el desafío, no ruidosamente, no a la ligera, no de manera insultante, sino un desafío lanzado contra las energías negativas del mundo circundante».

En la víspera de la nueva fase de los trabajos, las principales preocupaciones de Pablo VI parecían centrarse, primeramente, en el peligro de que la recepción de las innovaciones conciliares quedara fuera de control, y en segundo lugar, en la cuestión de la recta relación con el mundo moderno, una relación que preservara estrictamente la necesaria distancia entre la fe cristiana y las realidades temporales. Estas dos preocupaciones dominaron las alocuciones pontificias de los miércoles desde finales de julio hasta mediados de septiembre, en las cuales se expresaron con constante insistencia.

El día 28 de julio Pablo VI recordó a los fieles que ellos debían entenderse a sí mismos, de conformidad con su función propia, como participantes en el Concilio en lo referente a la recepción de las verdades de fe y a la acción de salvaguardar y dar testimonio de lo que el Concilio decretara. Pero en este contexto el Papa encontró también erróneo el comportamiento de la gente que «se aprovecha de los problemas que [el Concilio] suscita y las discusiones que sigue entablando, a fin de provocar en ellos mismos y en otros un espíritu de desasosiego y de reformismo radical, tanto en las esferas de la doctrina como en las de la disciplina, como si el Concilio fuera una ocasión para desafiar los dogmas y las leyes que la Iglesia escribió en las tablas de su fidelidad a Cristo el Señor»⁵². Claro está que se formularon críticas parecidas contra quienes se mostraban reacios a aceptar y poner en práctica las directrices del Concilio. Pero estas últimas críticas no se expresaron con el mismo vigor.

Durante la semana siguiente, el Papa, cuando volvió a hablar del tema del Concilio, se detuvo únicamente a criticar a las personas que estaban reviviendo «errores antiguos y modernos, que habían sido ya corregidos y condenados por la Iglesia y excluidos de su herencia de la verdad», o que proponían hipótesis que «questionaban los principios, las leyes y las tradiciones, a los que la Iglesia se vincula firmemente y de los que no puede concebirse que ella se aparte jamás», o que cometían deslices formulando «odiosas críticas contra la historia y la estructura de la Iglesia, y proponían revisiones radicales de toda la actividad apostólica de la Iglesia y de su presencia en el mundo, con el resultado de que la Iglesia, lejos de adquirir aquellas nuevas virtudes y formas buscadas por el *aggiornamento* conciliar, terminaría haciéndose semejante al mundo, ese mismo mundo que dirigía su mirada a la Iglesia para recibir rayos de su luz y la fuerza de su sal, no para una complaciente aceptación de las teorías discutibles y de los hábitos profanos del mundo»⁵³.

En estas alocuciones Pablo VI no se refirió nunca al principio del diálogo, que él mismo había propuesto como un programa en *Ecclesiam suam*. En vez de ello, el Papa advirtió contra el peligro de hacer que la Iglesia se asemejara excesivamente al mundo moderno. El día 11 de agosto, el pontífice volvió a censurar el espíritu de criticismo radical que se observaba en personas que pensaban y actuaban «como si tuviéramos que comenzar hoy día a edificar la Iglesia, a rehacer sus doctrinas partiendo no tanto de los datos de la revelación y de la tradición, sino más bien de las realidades temporales de la

52. *Insegnamenti* III, 998.

53. *Ibid.*, 1004.

vida contemporánea». Se lamentaba de que «verdades que son atemporales porque son divinas estén siendo sometidas a un historicismo que a veces las despoja de su contenido y de su permanencia»⁵⁴. A la semana siguiente, aun reconociendo la legítima autonomía de la actividad humana en sus diversos campos, el pontífice recordaba a sus oyentes la necesaria referencia a Dios, tal como fue revelado por Cristo, cuando esas actividades tenían como su objeto «seres humanos y sus verdaderos intereses, es decir, su fin supremo», cuando, para decirlo con otras palabras, «la actividad llega a ser moral»⁵⁵. Y el día 25 de agosto, el Papa volvió a advertir contra aquella clase de naturalismo «que se propone conducir a la humanidad hacia un fin supremo dentro de la vida terrena, un fin que es asequible por los poderes humanos, aumentados por las posibilidades dadas por la ciencia», y mostró su preocupación de que ese naturalismo se estuviera difundiendo incluso entre los fieles católicos⁵⁶.

Desde luego, sería útil saber qué aspectos de la situación de la Iglesia impulsaron al Papa a una actitud tan cautelosa, pero eso será posible únicamente cuando los especialistas tengan acceso a fuentes y documentos que actualmente no están al alcance. En todo caso, no podremos menos de observar un verdadero cambio de tono en las referencias al mundo moderno, en comparación con lo que sucedía en años anteriores. Esto era una señal de los temores que fueron creciendo durante esos meses en el clima inseguro y tenso de las reacciones a la introducción de las novedades conciliares en la práctica de la Iglesia y a la primera recepción de las ideas conciliares en la discusión teológica. Éste era el espíritu en el que Pablo VI se preparaba para iniciar el nuevo período, durante el cual la atención de todos y cada uno se centraría precisamente en las relaciones de la Iglesia con el mundo moderno.

b) *El período «final»: incertidumbres y estrategias para el futuro*

La transición de la intersesión a la reanudación de la actividad del Concilio era para el Papa una cuestión delicada y ponía en juego su propia comprensión del Concilio. En la exhortación apostólica del 28 de agosto, con su énfasis en el regreso de los padres a Roma, Pablo VI enunció claramente su visión del próximo período conciliar y hasta qué punto éste se diferenciaba de la intersesión. Las relaciones del pontífice con el Concilio fueron diferentes durante las dos fases. Aunque los órganos conciliares siguieron funcionando durante los meses de la intersesión, y el enfoque se centraba constantemente en la próxima reunión, estaba claro que para el Papa el tiempo en que el Concilio constituía una verdadera reunión era el de las congregaciones generales de los padres. El pontífice dijo a A. Wenger en una audiencia: «Sabemos que [el Concilio] es un tiempo de gracia, un momento importante en el tiempo de la Iglesia. Es como un sonar de la hora, precedido y seguido por silencio».

54. *Ibid.*, 1008.

55. *Ibid.*, 1012.

56. *Ibid.*, 1015. Pablo VI estaba repitiendo aquí literalmente las palabras de «un especialista contemporáneo», sin especificar su nombre.

En un artículo publicado en *L'Osservatore Romano* del día 28 de junio de aquel año, Giovanni Caprile recogió esta imagen para expresar la especial actitud de escucha que el Papa cultivaba incluso durante los incidentes sumamente turbulentos del período anterior, una actitud que muchos comentaristas fueron incapaces de ver y que interpretaron erróneamente como incertidumbre e indecisión. Pero la imagen del sonar de la hora y del silencio ayuda también a entender la distinción que Pablo VI veía entre el tiempo del Concilio y el tiempo ordinario, por mucha intersección que hubiera entre esos dos tiempos, y por el papel del pontífice en esos dos tiempos diferentes.

Varias veces, durante las semanas que precedieron al comienzo del Concilio, Pablo VI habló nuevamente del Concilio como de la «hora de Dios». Además de los significados teológicos y espirituales que la expresión pueda tener, está claro que el pontífice pensaba en el Concilio como en un momento extraordinario y, por tanto, limitado en el tiempo. Sus insistentes referencias al hecho de que el cuarto período sería el último, revelaban la urgencia con que él deseaba llevar la experiencia conciliar a un final. Contribuían a esa urgencia sus preocupaciones por las señales de desasosiego y de tensión durante esos meses.

Por eso, no es sorprendente que los actos de gobierno eclesial que el pontífice efectuaba durante el período final fueran realizados, con creciente decisión, dentro de una perspectiva posconciliar. En la clase ordinaria de tiempo que precedía y seguía al Concilio, correspondía al Papa poner en práctica lo que el Concilio decidía. En la alocución al Sacro Colegio en el día de su onomástica, el 24 de junio, Pablo VI dio expresión clara a esta idea:

El Concilio será capaz, como esperamos, de llegar a adoptar posturas definitivas sobre los temas de su programa; sin embargo, esas posturas no pondrán fin a todas las cuestiones acerca de la vida de la Iglesia. Porque el Concilio mismo está abriendo muchas e importantes cuestiones que, cuando el Concilio haya pasado, Nos recogeremos con todo el debido respeto y trataremos de considerar y responder, no sin la cooperación y el asesoramiento del episcopado, así como con la colaboración de los religiosos y de aquellos fieles que tienen un derecho a hacerlo así, de la mejor manera. La vida prosigue⁵⁷.

Las preocupaciones acerca del período posconciliar afectarían significativamente a los desarrollos que habrían de producirse dentro del período final. La experiencia del *Consilium* para la puesta en práctica de la reforma litúrgica había mostrado lo importante y delicada que era la cuestión acerca del órgano escogido para poner en práctica los decretos conciliares. No era casual el que la Secretaría para la unidad de los cristianos estuviera preocupada acerca de si se le permitiría elaborar su propio directorio ecuménico. Se habían planeado también órganos para poner en práctica los decretos conciliares en otras esferas, desde el apostolado de los laicos hasta la colaboración con organizaciones internacionales, y estaba claro para todos que la eficacia de las ganancias obtenidas en el Concilio dependerían también de la actividad de tales órganos.

57. Alocución al Sacro Colegio, el 24 de junio de 1965; *Insegnamenti* III, 365-373.

Durante los meses de la intersesión, Pablo VI gobernó la Iglesia con la mirada puesta no sólo en la continuación del Concilio, sino también en su finalización y, sobre todo, en su recepción. Con su propia autoridad personal, no compartida por los obispos, el pontífice tomó iniciativas que afectarían grandemente al futuro de la Iglesia. El silencio que precedió y siguió al Concilio fue el tiempo de gobierno ordinario, y éste el Papa lo consideraba como su oficio absoluto. En algunos casos esas iniciativas significaban la eliminación de temas que, por su naturaleza, quedaban dentro de la competencia del Concilio. Aunque algunos de ellos habían surgido ya en la asamblea, Pablo VI, con su sola autoridad, a veces por razones de oportunidad, las había eliminado como tema de discusión por los obispos. Así sucedió con respecto al control de la natalidad, el celibato eclesiástico, la reforma de la Curia, la creación del sínodo episcopal y otros temas delicados⁵⁸.

Tuvieron un carácter parecido otras dos iniciativas, menos conocidas pero no menos importantes, cuyos resultados no se harían patentes hasta algunos años más tarde. La primera era la idea de revisar la profesión de fe. Probablemente, Pablo VI había comenzado a pensar más seriamente en ello durante este tiempo. En una carta escrita en abril a Colombo, vemos que U. Betti sugería que una fórmula que reflejara decisiones ya promulgadas en la *Lumen gentium* se añadiera a la profesión de fe que los padres debían pronunciar a su llegada en septiembre. En su carta de respuesta Colombo le decía, en secreto, que se estaba estudiando ya una revisión general de la profesión de fe⁵⁹.

58. Sobre algunos de esos temas Pablo VI habló a los moderadores, después de comenzar el nuevo período. Según Lercaro, en una carta enviada a sus muchachos el 19 de septiembre: «El jueves, a última hora de la tarde [del 16 de septiembre], los cuatro moderadores asistieron a su audiencia habitual con el Santo Padre, quien les habló de su próximo viaje a la sede de las Naciones Unidas y de algunos temas que debían estudiarse aparte del Concilio, aunque por comisiones constituidas por los presidentes de las conferencias episcopales: los matrimonios mixtos, el diaconado, las indulgencias, las formas de penitencia adaptadas a los tiempos (abstinencia y ayuno), etc. Sin embargo, él se ocupó principalmente del 'sínodo de obispos', que es ciertamente uno de los importantes frutos del Concilio, y que puede convertirse para la Iglesia en un medio eficaz para conocer el estado de la situación y para adoptar medidas a tiempo» (Lercaro, *Lettere*, 346).

59. El padre U. Betti escribía sobre esto en su diario: «Escribí a Mons. Colombo. Hice notar lo apropiado que sería añadir a la profesión de fe, que los nuevos padres iban a hacer en el aula conciliar el próximo 14 de septiembre, una fórmula que mencionara las enseñanzas de la *Lumen gentium*. Yo sugerí las siguientes palabras: 'De igual modo, yo acepto y abrazo con fe las enseñanzas sobre la Iglesia que han sido declaradas y transmitidas en este sagrado concilio Vaticano II'. La finalidad era la de salir al paso de interpretaciones ambiguas o no autorizadas que se están dando ya de la Constitución dogmática que acaba de promulgarse. El caso de Schillebeeckx... es sintomático» (DBetti, 20 de abril de 1965, 65). La respuesta de Colombo no tardó en llegar: «Nota de Mons. Colombo en respuesta a mi carta del día veinte. Él escribe: 'Su sugerencia es muy interesante, y su fórmula me parece buena; por mi parte, no dejaré de ofrecérsela en el momento oportuno a la persona encargada. Pero me temo que no va a ser posible introducir inmediatamente la fórmula al comienzo de la cuarta sesión; quizá sea más fácil introducirla en una posible revisión de la profesión de fe (le digo privadamente: creo que la revisión se está estudiando). Con el fin de subrayar la importancia y oportunidad de la propuesta, pienso que sería muy útil e incluso necesario el ofrecer alguna prueba documental de las interpretaciones divergentes de las enseñanzas, juntamente con la calificación teológica y la «nota»; la razón es que una modificación de la profesión de fe es una cuestión de muchísima importancia'» (DBetti, 24 de abril de 1965, 65-66). La sugerencia de Betti se hallaba todavía sobre la mesa a finales de agosto: «Nota de Mons. Colombo en Castelgandolfo, casi una continuación de su nota del 24 de abril. Él escribe: 'Presenté el problema que usted había suscitado acerca de completar la profesión de fe con una referencia al Vaticano II. La respuesta fue la que yo preveía: a) es difícil cambiar una profesión de fe; b) hay que ofrecer un memorando que justifique adecuadamente la sugerencia. Si usted puede presentar tal memorando antes de los días 2 y 3 de septiembre, yo podré transmitirlo y explicarlo'» (DBetti, 23 de agosto de 1965, 67).

En realidad, la idea tenía precisamente una historia más larga, remontándose al período preparatorio del Concilio, cuando se confió a la Comisión teológica la tarea de desarrollar una fórmula *ad hoc* para la asamblea conciliar. Sin embargo, la fórmula redactada en aquella ocasión no se utilizó por razones que nunca llegaron a explicarse por completo⁶⁰.

La idea de escribir una nueva fórmula que expresara claramente el espíritu conciliar fue suscitada de nuevo en abril de 1964 por Mons. Elchinger, quien habló directamente de ello a Pablo VI en una audiencia privada⁶¹. Algunas semanas más tarde Congar repitió la misma sugerencia y, a petición del mismo Pablo VI, redactó una propuesta concreta⁶². Unos cuantos meses más tarde parecía que el asunto había quedado descartado⁶³, pero siguió estando evidentemente sobre la mesa del Papa, quien decidiría el asunto al margen del Concilio.

La segunda iniciativa tenía que ver con la Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico y con la propuesta de elaborar una *Lex fundamentalis* para toda la Iglesia católica, tanto la Oriental como la Occidental. Esta ley tendría precedencia sobre los dos códigos y poseería un rango superior. Cuando Pablo VI hizo pública la idea durante la década de 1970, ésta suscitó no pocos debates y controversias entre teólogos y canonistas. Varias fuentes hacen ver claramente que la idea se remontaba a los años del Concilio, aunque no se habló de ella a la asamblea de los obispos. La primera propuesta de una *Lex fundamentalis* fue hecha por el cardenal Döpfner en una lista de observaciones sobre la revisión del código, que él había enviado a Pablo VI en febrero de 1964⁶⁴. A la luz de los diversos problemas que la revisión tendría que afrontar, y de las dificultades para resolverlos, Döpfner se preguntaba si no sería conveniente una reunificación de los dos códigos existentes. Viendo las dificultades con que tal sugerencia tropezaría, él propuso, en cambio, una ley «fundamental y constitucional», que, como

60. Cf. A. Indelicato, *La «Formula nova professionis fidei» nella preparazione del Vaticano II*: CrSt 7 (1986) 305-340.

61. «Mons. Elchinger hablaba de redactar una nueva profesión de fe. El Papa, que daba la impresión de que no había pensado en ello, se sintió muy interesado por la idea y la subrayó dos veces en el margen» (JCongar, 29 de abril de 1964, II, 77).

62. «Hablé de mi deseo de que el Concilio redactara una nueva profesión de fe, como habían hecho ya el concilio IV de Letrán y el concilio de Trento, pero en un estilo más bíblico y kerigmático, adecuado a nuestro tiempo. El Santo Padre estaba de acuerdo y me dijo: 'Escriba un texto. Se lo pido como un asunto privado'. Contesté: 'Trataré de hacerlo, y le enviaré un anteproyecto por conducto de Mons. Colombo'» (JCongar, 8 de junio de 1964, II, 116). Congar hace otra referencia al asunto durante el siguiente mes de octubre: «Al llegar a San Pedro, vi a Mons. Carlo Colombo. Le pregunté si él sabía algo acerca de mi anteproyecto de una profesión de fe, que yo había enviado al Santo Padre; él dijo: Sí. El Papa había leído atentamente mi texto, y le transmitió el texto del padre Tromp [el texto no aceptado para el Concilio]. Él entregó mi texto a algunos teólogos para que lo estudiaran. Le gusta el tono bíblico, pero piensa que una profesión de fe debe hablar de manera más formalista» (JCongar, 3 de octubre de 1964, II, 178).

63. «Vi al cardenal Martin, que se proponía tener una audiencia con el Papa. Le dije lo que yo había hecho acerca de una nueva profesión de fe; le interesó y dijo que tomaría nota para hablar acerca de ello al Santo Padre» (JCongar, 11 de mayo de 1965, II, 378).

64. J. Döpfner, «Animadversiones ad Codicem Juris Canonici recognoscendum» (Documentos de Oncin/CIC I, 1, 8 [inv. C. 110]). Estoy muy agradecido al P. Noël, quien tuvo la amabilidad de hablarme de la existencia de este documento. Sobre las discusiones del plan en la década de 1970, cf. *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972.

las leyes constitucionales de un Estado, «representara la suprema ley positiva, definiera los órganos y las tareas del gobierno, y reglamentara, a nivel fundamental, el ejercicio de la autoridad pública y la protección de los derechos»⁶⁵.

Durante la primavera de 1965 se creó una comisión completamente oficiosa para estudiar la propuesta. La comisión, que trabajaba en el seno de la Comisión para la revisión del Código, debía redactar un documento que tradujera a un lenguaje jurídico básico los principios ratificados en la recientemente aprobada *Lumen gentium*. Para presidir la comisión fue nombrado el padre R. Bidagor, que en el anterior mes de febrero había sustituido al P. G. Violaro como secretario de la Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico. En una audiencia, el día 2 de abril, Pablo VI expresó al padre Bidagor «su deseo... de que se redactara un Código fundamental o Carta constitucional de la Iglesia, en el que se reunieran en forma breve y sucinta los principios teológicos y jurídicos que constituyen el fundamento de la *unidad* de la Iglesia». Esta carta tendría que exponer «la naturaleza de la Iglesia de Cristo, su finalidad, su unidad tal como fue instituida por Dios, y los factores que a lo largo de los siglos han manifestado la *unidad* fundamental de la vida de la Iglesia, unidad que, debido a las circunstancias relacionadas con la difusión de la fe, ha adoptado variedad de formas»⁶⁶. La comisión celebró su primera reunión en abril y volvió a reunirse varias veces durante las siguientes semanas⁶⁷.

65. «Hay que considerar atentamente la cuestión acerca de si debe haber un solo código o dos códigos, uno de ellos para la Iglesia Latina y el otro para las Iglesias Orientales. Un solo código fomentaría la unidad en el gobierno, pero traería consigo el peligro de que la unidad se convirtiera en uniformidad. La disciplina predominante en la Iglesia Latina es muy diferente de la disciplina que existe en las Iglesias Orientales, las cuales, además, se diferencian mucho unas de otras, de tal manera que la idea de establecer un código para toda la Iglesia no es posible llevarla a cabo. Las leyes orientales promulgadas en tiempo de Pío XII no fueron aceptadas por algunas Iglesias Orientales, porque estaban impregnadas excesivamente de espíritu latino. Los legisladores deben aprender de esa experiencia a evitar el establecimiento de un código para la Iglesia universal, porque verían luego que su labor había sido en vano. Por otro lado, es indudable que muchas normas, especialmente las que están basadas directamente en los dogmas de la Iglesia, son comunes a todas las iglesias locales, y no hay nada que impida la creación de una ley fundamental o constitucional, de la misma manera que los Estados establecen normalmente una ley constitucional que es considerada como la ley positiva suprema, define los órganos y las tareas del gobierno y reglamenta, a nivel fundamental, el ejercicio de la autoridad del Estado y la protección de los derechos. Yo pienso que es muy útil para la Iglesia entera el establecer tal ley fundamental, porque la unidad de la Iglesia se manifestaría claramente, mientras que el temor de uniformidad sería escaso. Yo estoy convencido de que tal ley tendría también gran valor ecuménico, porque haría ver más claramente la estructura esencial de la Iglesia. Pues una ley constitucional incluiría aquellas normas por las cuales la naturaleza de la Iglesia fue establecida *iure divino*, pero incluiría también aquellas otras normas que están basadas únicamente en una tradición eclesialística. Esa ley tendría que ocuparse igualmente de las relaciones entre las iglesias particulares, una esfera en la que los artículos 1 al 15 del 'Motu Proprio' *Cleri sanctitati* establecieron ya cierto número de puntos. Ahí tenemos, de algún modo, un primer esfuerzo por establecer una ley para la Iglesia universal» (Döpfner, «Animadversiones»).

66. «Actas de la reunión del 26 de abril de 1964» (Documentos de Eldarov, II, 50). Dos días después de la audiencia pontificia, Bidagor visitó a De Lubac para hablarle del encargo que le había dado Pablo VI, el cual «desearía promulgar una especie de carta constitucional de la Iglesia, que contuviera únicamente aquellas materias esenciales que tienen precedencia sobre los códigos latino, oriental, etc. (posiblemente, anglicano)» (Jde Lubac).

67. Entre los participantes en la reunión oficiosa del 26 de abril se hallaban —además de Bidagor— Gagnebet, Stickler, Faltin, Eid, Schultze, Welykyj, Eldarov, Bertrams y Alfaro. El nombre de Alfaro fue propor-

A pesar de la especial importancia del proyecto y del hecho de que se ocupaba directamente de cuestiones esenciales para el Concilio, esa comisión era extraconciliar, y a los padres no se les informó siquiera de su existencia. Estaba claro que Pablo VI quería llevar adelante este proyecto con independencia del Concilio y en paralelo con él, considerándolo como una expresión de la autoridad personal que él consideraba que era exclusivamente suya, sobre todo lo que se refería al período posconciliar, y para cuyo ejercicio él estaba haciendo ya planes durante estos meses que precedían a la finalización del Concilio.

Como incluidas en este mismo enfoque sobre el período posconciliar hemos de interpretar también las dos importantísimas acciones emprendidas por Pablo VI durante septiembre de 1965, acciones que tuvieron una importante repercusión sobre el Concilio. A comienzos de septiembre, cuando los obispos estaban preparándose para dirigirse a Roma, el Papa publicó la encíclica *Mysterium fidei* sobre la doctrina y el culto eucarísticos. El pontífice se había expresado ya varias veces sobre este tema, acentuando la importancia del misterio de la Eucaristía y la validez del dogma de la transustanciación; el Papa se hallaba preocupado evidentemente por la difusión de opiniones teológicas que proponían nuevas interpretaciones, no tradicionales, de la Eucaristía. Deseaba también fomentar una devoción y piedad eucarísticas que parecían haber quedado relegadas detrás de un (excesivo) énfasis del aspecto comunitario de la celebración de la misa. Fue significativa, desde este punto de vista, la publicación de la carta apostólica *Investigabiles divitias Christi* (6 de febrero de 1965), escrita como anticipo de la solemne conmemoración de las apariciones acaecidas en Paray-le-Monial y del establecimiento del culto al Sagrado Corazón, un culto que Pablo VI consideraba como estrechamente relacionado con el culto eucarístico⁶⁸.

El Congreso eucarístico nacional italiano, celebrado en Pisa en junio de 1965, ofreció al Papa la ocasión para acentuar estas ideas⁶⁹. Precisamente después del congreso, un

cionado a Bidagor por De Lubac, quien lo consideraba como un experto a quien debía consultarse. Entre los Documentos de Eldarov hay otros documentos que tienen que ver con la actividad de la comisión, especialmente una copia de las actas de la reunión del 17 de mayo de 1965, a las que se añaden dos versiones de un «*Conspectus cuiusdam Chartae Constitutionalis Ecclesiae Catholicae*»; unos pocos días más tarde llegaron «*Principia cuiusdam Chartae Constitutionalis Ecclesiae Catholicae*» y un esbozo de un extenso documento enviado por Welykyj, titulado «*Constitutio Ecclesiae*» y subdividido en «*Principia constitutiva*» y «*Principia structuralia*» (Documentos de Eldarov, II, 45-51). La conexión de este grupo con la Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico no se halla enteramente clara. El día 6 de mayo hubo una reunión «confidencial» de los consultores de esta última comisión, bajo la presidencia del cardenal Ciriaci, en el nuevo despacho de la comisión situado en via dell'Erba, en Roma. El primer punto del orden del día era la cuestión de «si había que redactar uno o dos códigos, uno de ellos para los orientales, y el otro para los demás, estando ambos precedidos por un código fundamental de alguna índole». Se crearon tres subcomisiones provisionales, la primera de las cuales, compuesta por nueve miembros y presidida por el padre D. Falтин, debía ocuparse específicamente de este problema. Las actas de la reunión de la comisión dicen que los miembros de la subcomisión fueron elegidos al día siguiente, pero esto significa probablemente la confirmación de los miembros del grupo que habían comenzado ya a reunirse oficiosamente (cf. las actas de la comisión, tal como están publicadas en *Communicationes* 1 [1969] 35-37).

68. Carta apostólica *Investigabiles divitias Christi* (AAS 57 [1965] 298-301).

69. Homilía pronunciada el 10 de junio de 1965 con ocasión del decimoséptimo Congreso eucarístico italiano (AAS 57 [1965] 588-592).

importante artículo de G. Concetti, publicado en *L'Osservatore Romano*, compendia los elementos básicos de las enseñanzas del Papa y enumeraba los puntos que volverían a exponerse en la encíclica: la dimensión de misterio de la Eucaristía, la presencia real, la transubstanciación, y el culto eucarístico y su importancia para la Iglesia⁷⁰. El artículo hacía ver el gran énfasis que se hacía en la tradición en cuanto a la definición de la doctrina, así como la firme determinación de Pablo VI de defender la tradición.

La encíclica exponía claramente las «razones para una seria preocupación y ansiedad pastoral» que motivaban al Papa:

Sabemos ciertamente que entre los que hablan y escriben de este sacrosanto misterio, hay algunos que divulgan ciertas opiniones acerca de las misas privadas, del dogma de la transubstanciación y del culto eucarístico, que turban las almas de los fieles engendrándoles no poca confusión en las verdades de la fe, como si fuese lícito a cualquiera echar en olvido la doctrina definida ya por la Iglesia e interpretarla de modo que el genuino significado de las palabras o la reconocida fuerza de los conceptos queden enervados.

No se puede, en efecto, por poner un ejemplo, exaltar tanto la misa llamada «comunitaria», que se descarte la misa privada; ni insistir tanto en la razón de signo sacramental como si el simbolismo, que todos ciertamente admiten en la santísima Eucaristía, expresase exhaustivamente el modo de la presencia de Cristo en este sacramento; o discutir acerca del misterio de la transubstanciación sin decir una palabra de la admirable conversión de toda la sustancia del pan en el Cuerpo de Cristo y de toda la sustancia del vino en su Sangre, de que habla el concilio de Trento, de suerte que queden limitadas solamente, como dicen, a la «transignificación» y «transfinalización»; o finalmente, proponer y llevar a la práctica la opinión según la cual en las ostias consagradas que quedan después de la celebración del sacrificio de la misa Cristo, el Señor, no estaría ya presente⁷¹.

La totalidad de la encíclica era un rechazo de las doctrinas indicadas y de los teólogos que las profesaban. Su estilo se parece mucho al de los documentos que dimanaban del Santo Oficio, y es probable que el documento se originara en círculos internos de dicha congregación. Reafirmaba el carácter misterioso de la Eucaristía, que como tal es inaccesible a la mente humana, pero que viene siendo expuesto a lo largo de una tradición absolutamente cierta de la Iglesia católica. El Papa acentuaba también el dogma de la transubstanciación y la presencia real de Cristo en la ostia consagrada. Asentada sobre estas bases, la encíclica reafirmaba el valor del culto latrúutico de la Eucaristía y exhortaba a que se efectuara un renovado esfuerzo para difundir una espiritualidad específicamente eucarística.

La conexión entre el documento y el Concilio quedó enunciada en la parte de la introducción que recordaba que el concilio Vaticano II «ha hecho una nueva y solemnísimas profesión de fe y de culto» del misterio de la Eucaristía, un misterio que la Iglesia católica había guardado siempre como preciosísimo tesoro. Ahora bien, según avanza-

70. G. Concetti, *Paolo VI esaltatore dell'Eucaristia* (OssRom [28-29 de junio de 1965] 4).

71. *Mysterium fidei* (AAS 57 [1965] 735) [versión cast.: Denzinger-Hünemann, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2000, nn. 4410-4411].

ba la encíclica, las referencias a la renovación litúrgica conciliar demostraban ser secundarias en comparación con las referencias a la Iglesia de la época patristica y especialmente al concilio de Trento⁷². Que el texto era más doctrinal que litúrgico quedaba indicado por la casi completa ausencia de referencias a textos litúrgicos.

Si la leemos desde el punto de vista de la recepción del Concilio, la encíclica era un documento problemático, porque minimizaba de manera significativa elementos que parecían fundamentales en la reforma litúrgica que estaba siendo promovida por el Concilio, especialmente la primacía de la celebración comunitaria sobre el culto individual y la significación de la Eucaristía como el centro de la comunidad eclesial.

El día 14 de septiembre, durante la celebración de apertura del nuevo período conciliar, la Basílica de San Pedro rebosaba de comentarios sobre la encíclica, ya que todos y cada uno querían captar cuál era su significado real. Los observadores más atentos señalaban que la encíclica era una señal específica de los criterios para la interpretación de los documentos conciliares. Al margen de la apreciación general de que se había reafirmado una doctrina querida por todos, muchos pensaban también que la encíclica representaba más que nada una reafirmación de la autoridad del Papa sobre el Concilio, una opinión confirmada, según el parecer de muchos, por la elección del tiempo escogido para su promulgación, es decir, precisamente antes de la apertura del nuevo período conciliar⁷³.

Como veremos con mayor detalle en el próximo capítulo, se pueden hacer observaciones análogas en muchos aspectos acerca de la otra acción de Pablo VI, el «*motu proprio*» *Apostolica sollicitudo*, por el cual estableció el sínodo de obispos el día 15 de septiembre, el día después de la sesión de apertura. Esta acción era de índole muy diferente a la de la encíclica; aunque tenía un valor más inmediatamente institucional, poseía importantes implicaciones doctrinales, y, sobre todo, se ocupaba de un tema de gran interés para el Concilio. Aunque la Comisión conciliar para los obispos había abordado varias veces la cuestión de que existiera alguna representación de los obispos,

72. Este hecho puede comprobarse comparando sencillamente la frecuencia y la centralidad de las referencias a *De doctrina de ss. Missae sacrificio* y *De ss. Eucharistia* de Trento con las referencias a la *Sacrosanctum concilium* y a la *Lumen gentium* del concilio Vaticano II. Estas últimas referencias son en buena parte mucho menos frecuentes y se hallan concentradas, todas ellas, al final de la sección sobre el sacrificio, a fin de afirmar su valor eclesial y repetir, como consecuencia, «la naturaleza social y pública de cada misa», incluidas las misas privadas, las cuales, por esa razón, eran recomendadas a los sacerdotes.

73. «Veo también a Mons. Willebrands. Él me habla inmediatamente acerca de la encíclica sobre la Eucaristía. Es evidente que el documento trata de crear un clima de opinión. Toda la prensa italiana pretende que las críticas que se contienen en ella están dirigidas contra los teólogos holandeses y que es de temer que se produzca un cisma en Holanda. Los cardenales holandeses se sienten muy disgustados por estas insinuaciones, y el cardenal Alfrink ha tenido ya una conferencia de prensa sobre el tema. Willebrands no piensa que la encíclica tenga una gran repercusión, y que dentro de cinco años la gente no hablará ya de ella. El padre Lanne, por su parte, piensa que la encíclica es 'desastrosa'; en particular, él encuentra que el tono es desagradable. Además, el Papa la publicó precisamente dos días antes del Concilio, como si quisiera afirmar la independencia y la superioridad de su ministerio de enseñar... Me doy cuenta entonces de que, cuando estábamos saliendo, después de terminada la ceremonia, vi al padre de Lubac con H. Roux en la escalinata de San Pedro. Aquél se hallaba defendiendo un punto de vista completamente opuesto a Roux. La encíclica, decía él, era benévola en su tono. Es comedida y dice expresamente que el estudio debe continuar. Pero era necesaria, teniendo en cuenta lo que se ha dicho, incluso en Francia: cosas atrevidas, si es que no son precisamente inadmisibles» (JCongar, 14 de septiembre de 1965, II, 388-389).

juntamente con el Papa, en los actos de gobierno de la Iglesia, sin embargo la creación del sínodo se efectuó sin consultar a la comisión. Con toda probabilidad el *motu proprio* fue redactado en el seno de la Congregación para los obispos y bajo el control directo del pontífice.

Además, la creación del sínodo por este procedimiento y en esta forma representaba un paso importante y decisivo en muchos aspectos, en el comienzo del proceso de recepción. A este respecto, la estrategia de Pablo VI durante las últimas fases del Concilio parece clara. Preocupaciones reales acerca de posibles desarrollos posconciliares le impulsaron a actuar rápidamente con el fin de reafirmar las prerrogativas de su primado, y le movieron a ocuparse de todos los asuntos excluidos de la labor del Concilio, asuntos en los que él quería formular personalmente un juicio. Como resultado de ello, él intervino poderosamente en el proceso de recepción. Prescindiendo del consenso con el que los padres conciliares se someterían a la autoridad pontificia, tenemos que reconocer que esas acciones, efectuadas independientemente del Concilio y con miras al período posconciliar, anticipaban de manera sorprendente la propia conciencia de los padres acerca de la importancia y la sensibilidad de los procesos por los cuales serían recibidas las decisiones de ellos.

Por otro lado, durante esta intersesión, Pablo VI no siempre lograba alcanzar resultados positivos. Entre los asuntos que el Concilio había dejado explícitamente para decidir sobre ellos, se encontraban los matrimonios mixtos, un tema sobre el cual había habido una precipitada discusión en el aula al final del tercer período. Aunque había expectativas muy difundidas y un sentido de urgencia entre los obispos, y a pesar de la intención, declarada a menudo por el pontífice, de publicar pronto un *motu proprio* sobre el tema, un texto definitivo se hallaba muy lejos de estar acabado cuando comenzó el nuevo período. Se habían celebrado varias consultas con los obispos y con obispos particulares, a quienes se habían enviado sugerencias para un texto. Pero las sugerencias desembocaron en mayores dificultades, especialmente entre los obispos ingleses. Parece que un décimo anteproyecto se había elaborado a finales de agosto, pero tampoco éste logró obtener un consenso, para gran disgusto del Papa⁷⁴.

El incidente muestra que, en ciertos asuntos, Pablo VI se veía constreñido por la búsqueda de un consenso adecuado, y que en algunos aspectos él se sentía más expuesto que el Concilio ante la divergencia de opiniones. Hablando a Congar, Willebrands hacía notar que «un Concilio tiene medios para acabar con una oposición y para superar las objeciones de una minoría. El Papa no los posee»⁷⁵.

Más aún, este incidente del proyectado *motu proprio* sobre los matrimonios mixtos y las dificultades del Papa para publicarlo reflejan algo que llegó a ser bastante importante en el curso del período final, a saber, la inseguridad de Pablo VI a la hora de adop-

74. «Con respecto al todavía esperado *motu proprio* sobre los matrimonios mixtos, el Papa quería publicarlo antes de la Pascua del presente año. Pero él envió el esquema a algunos obispos y a algunos obispos; surgían dificultades de todas partes, pero especialmente de Inglaterra. El Papa está muy disgustado y no sabe qué hacer. Dijo a Willebrands que estaban trabajando en la décima versión. ¿Qué dices tú? Willebrands: Estoy aguardando la undécima versión» (JCongar, 25-27 de agosto de 1965, II, 386-387).

75. JCongar, 25-27 de agosto de 1965, II, 386.

tar ciertas decisiones, y la forma en que sus opiniones podían ser influenciadas presumiblemente o de hecho. En muchas circunstancias, el pontífice había sido objeto durante aquellos meses, y lo sería aún más durante los próximos meses, de presiones procedentes de diversas partes, especialmente por representantes de la minoría conciliar, que utilizaban hábilmente las apelaciones dirigidas directamente a él. Parece que Pablo VI fue varias veces rehén de la minoría, la cual, al retirar su muy deseada conformidad, sería capaz de dividir al Concilio y de debilitar incluso la autoridad del Papa. Pero, aun prescindiendo de tales interpretaciones, eran evidentes las difíciles relaciones entre el Papa y los padres conciliares, y estas dificultades se debían a menudo a una sorprendente falta de comunicación⁷⁶.

3. *Las Comisiones reanudan su labor*

a) *La Comisión de Coordinación*

A finales de agosto, Felici informó a los miembros de la Comisión de Coordinación acerca de la próxima reunión el día 13 de septiembre, precisamente un día antes del comienzo oficial del nuevo período del Concilio. El orden del día contenía el programa de trabajo para «la sesión cuarta y final del Concilio». Junto con la carta de convocatoria Felici incluía una serie de notas que constituirían la base de la discusión. De las actas subsiguientes deducimos que las notas eran las trazadas ya por Felici juntamente con el memorando del 11 de mayo de 1965 sobre «los esquemas que deben estudiarse durante el período cuarto y final», a saber, los esquemas que se habían estudiado ya durante la tercera sesión⁷⁷. Se trataría, pues, de una reunión que difícilmente sería algo más que un formalismo que confirmara lo que se había discutido ya en mayo; las actas, bastante lacónicas, confirman que la reunión tuvo escasa importancia.

En su discurso de introducción, después de transmitir los saludos del Papa a los cardenales, Cicognani resumió brevemente la labor realizada hasta aquel punto y la que había que realizar todavía; se refirió a la petición formulada por algunos padres de que, al final de cada congregación general, se anunciara el orden del día para la próxima congregación; expresó su deseo de que la labor del nuevo período se llevara a cabo rápidamente, y pidió a la junta de presidentes y a los moderadores que evitaran que los informes y las intervenciones se prolongaran convirtiéndose en discursos repetitivos: «Es nuestro ferviente deseo que todos los esquemas, que se han redactado con tanta sabidu-

76. «Veo a Mons. Elchinger. Hace algún tiempo él me contó una historia que yo no anoté en aquel momento y cuyos detalles no recuerdo ya. Tenía que ver con el *motu proprio* sobre los matrimonios mixtos y con el cardenal Döpfner y también con el arzobispo de Berlín. Por lo que se me dijo, algunas respuestas fueron referidas al Papa en Roma con alguna inexactitud. Se dijo que la reacción de Munich era negativa, cuando no lo fue. El cardenal Döpfner puso al Papa al corriente directamente» (así se recoge en JCongar, 11 de julio de 1965, II, 380).

77. El memorando se encuentra en AS V/3, 296-301. Se añadía también a los puntos la carta de Felici del 12 de junio de 1965, dirigida a los padres conciliares, sobre el envío de los esquemas, pero esta carta no introduce nada nuevo con respecto a la programación (la carta se halla en AS V/3, 332-333).

ría y amor a la Iglesia, sean bien recibidos, alcancen su forma definitiva y completa, y se conviertan entonces en nueva fuente de vida espiritual entre el clero, los religiosos y todo el pueblo de Dios». El resto de la reunión consistió en un informe pronunciado por Felici sobre la situación de los esquemas y sobre su proyectado calendario. Las actas no mencionan ninguna discusión. Si es que hubo alguna, ésta debió de ser bastante breve, porque a los cardenales se los aguardaba en San Pedro para ensayar la ceremonia del día siguiente⁷⁸. Nuevamente Liénart fue el único que ofreció algunas propuestas alternativas, pero éstas repetían sustancialmente lo que ya se había sugerido en mayo: reservar las cuatro primeras semanas del período para el debate sobre los cuatro esquemas que debían discutirse todavía, sin interrumpir estas discusiones con votaciones, las cuales no comenzarían sino después de la cuarta semana⁷⁹. Parece que las sugerencias de Liénart no fueron escuchadas en modo alguno en la comisión, y al final fue aceptada la propuesta de Felici. Ésta dejaba únicamente las tres primeras semanas para la discusión de los esquemas y disponía que durante el mismo período se efectuaran las primeras votaciones sobre los demás esquemas.

Cada cosa parecía haber estado determinada ya de antemano, incluso en lo relativo a la conclusión del Concilio, la cual quedó fijada para el día 8 de diciembre. El librito impreso ya y distribuido a los padres para la asistencia a la misa diaria salió únicamente para esa fecha, con la observación de que, si se necesitaban más días, se dispondría acerca de ello en el futuro. En consecuencia no parece que tuvieran mucho fundamento las conjeturas que se difundieron, por ejemplo, la de que el período se prolongaría hasta la Pascua, mediando algún intervalo⁸⁰. En todo caso, se sabía que Pablo VI quería que el Concilio terminara lo antes posible, y los obispos estaban probablemente de acuerdo con él en este punto⁸¹.

78. Lercaro narraba así la reunión en una de sus cartas a la «familia»: «A las 5 de la tarde, después de una visita del padre Bugnini, quien me habló acerca de su viaje a los Países Bajos para contemplar algunos experimentos litúrgicos bastante atrevidos, tuve que asistir a la primera reunión preconciliar de la Comisión de Coordinación, presidida por el secretario de Estado; se decidió un calendario para la labor de la cuarta sesión —o, más exactamente, se confirmó en principio—. Luego, a las 6.30, en San Pedro, hubo, no realmente una práctica, sino una especie de escenificación de la concelebración de todos los miembros de los órganos rectores del Concilio —junta de presidentes, moderadores, Comité de Coordinación— con el Papa» (13 de septiembre de 1965, en *Lettere*, 341).

79. A. Liénart, *Propositiones y Kalendarium propositum*, en AS V/3, 349-352.

80. Cf. Caprile IV, 523, quien cita un artículo del *NCWC News Service* del 8 de septiembre de 1965.

81. En ese mismo día 13 de septiembre, en una conferencia de prensa celebrada en la oficina de prensa del Concilio, Döpfner hizo notar que el deseo, expresado repetidas veces por Pablo VI, de que terminara rápidamente el Concilio, era compartido por la mayoría de los padres conciliares: «Cuando el Concilio comenzó el 11 de octubre de 1962, nadie esperaba que iba a durar tanto. La complejidad y multiplicidad de los problemas exigieron que la labor se prolongara. Pero todo el mundo sabe que, aunque un Concilio es necesario en momentos cruciales de la historia —y particularmente en la historia de la Iglesia—, no puede considerarse nunca como un acontecimiento ordinario ni en la vida ni en el gobierno de la Iglesia, ni en el centro de la misma ni en las diócesis». El tono de estas observaciones, y de otras que siguieron, parecían hallarse tan de acuerdo con los pensamientos expresados por el Papa, que bien podríamos pensar que era él quien realmente las inspiraba: «La misma necesidad de que el Concilio pase de la fase de estudio a la fase de ejecución sugiere que es justo que el Concilio termine, porque un Concilio es como un momento de pausa en la vida de la Iglesia, un momento de reflexión, revisión, renovación, pero un momento también que debe adoptar decisiones y directrices para entrar en una nueva fase. Mientras el Concilio no haya tratado ple-

El curso de esta reunión confirmó con bastante claridad que la Comisión de Coordinación había perdido buena parte de su importancia, algo que se justificaba únicamente en parte por el hecho de que el Concilio se aproximaba a su fin, reduciéndose así la función de programar que tenía la comisión. Muchos problemas, incluso los que tenían que ver directamente con los resultados de la nueva fase y que debían haber correspondido a la competencia de la comisión (por ejemplo, las modalidades de proceder a la votación y de discutir los esquemas) parece que ni siquiera se suscitaron⁸². Una reunión más sustancial se efectuó a la semana siguiente (el 20 de septiembre), pero, después de ella, la comisión no volvería a reunirse hasta el 1 de diciembre, es decir, en los días finales del Concilio.

La pérdida de la autoridad de la Comisión de Coordinación no beneficiaba a los moderadores, cuya imagen parecía que también se había debilitado. Éstos no se reunieron por primera vez hasta el día 16 de septiembre para discutir la solicitud, formulada por Bea en nombre de la Secretaría para la unidad de los cristianos, de que el esquema sobre la libertad religiosa fuera sometido a una votación preliminar. Parece que también en esta ocasión la respuesta negativa de Felici condicionó el resultado de la reunión, que terminó sin una decisión clara⁸³. Durante el período final, parece que fueron muy escasas las reuniones de los moderadores que quedaron consignadas en las actas oficiales⁸⁴. Según algunos testimonios, los moderadores quedaron excluidos por la desconfianza de la Curia, cuya autoridad ellos no perdían ocasión de atacar⁸⁵.

Por otro lado, el Secretario general P. Felici había ido adquiriendo cada vez más una función de primera importancia. Parece que Pablo VI confiaba en él casi sin duda alguna para la gestión concreta del Concilio. Su importancia a los ojos del Papa había llegado a ser tal, que el pontífice intervino personalmente en la acción contra Felici entabla-

mente los temas que estudia, existirá siempre el peligro de que se deslice alguna incertidumbre en cuanto a la aplicación de los decretos. La ausencia de los obispos de sus respectivas diócesis, una ausencia que es ya demasiado larga, no hará más que desacelerar la puesta en práctica de los decretos ya aprobados. El espíritu del Concilio, que ahora ha calado ya en la gente y en la época, fomentará la elaboración y la solución de los problemas que actualmente no están todavía maduros» (Caprile IV, 523).

82. La reunión no suscitó siquiera el problema de lo que los obispos iban a hacer en el aula después de las primeras semanas de discusión, cuando toda la labor estuviera ya en manos de las comisiones. Esta cuestión fue planteada por Martimort en una carta dirigida a Lercaro (A.-G. Martimort a [Lercaro], 12 de septiembre de 1965, con una nota compuesta por Martimort, Mons. Bonet y Mons. Etchegaray [Documentos de Lercaro, 800]).

83. Cf. las actas en AS V/3, 734.

84. Los moderadores tomaron parte en la reunión del 13 de septiembre, juntamente con otros órganos rectores, a fin de preparar y «ensayar» la ceremonia de apertura del día siguiente. Las actas publicadas por V. Carbone refieren únicamente cuatro reuniones: 16 y 28 de septiembre, 12 y 26 de octubre (AS V/3, 734-742). Pero los moderadores participaron en la importante reunión con otros órganos rectores el 20 de septiembre y en la reunión con la Comisión de Coordinación el 1 de diciembre (AS V/3, 355ss, 637ss). Las cartas de Lercaro, escritas desde el Concilio, muestran también que los moderadores prosiguieron sus audiencias con Pablo VI, programadas para los martes por la tarde. Éstas se hallan atestiguadas al menos hasta que el Concilio se vio metido en las discusiones en el aula (cf. Lercaro, *Lettere*, 346, 350, 357, 369, 387 y 419).

85. «En una reunión de la Comisión de Coordinación, Cicognani dijo que 'los moderadores no debían hablar, ya que las personas de la Curia no lo hacían, aunque estas últimas tenían muchas y mejores cosas que decir de las que a menudo se decían en el aula'». Los moderadores no aceptaron la invitación, «pero, desde luego, se sintieron muy disgustados» (*Dnicora Alberigo*, 27 de julio de 1965). Esto es algo que el cardenal Lercaro dejó que se escapara; R. La Valle lo escuchó e informó oficiosamente de ello al grupo de Bolonia.

da por Reuss, un austriaco, después de que Felici hubiera arrebatado de sus manos algunas hojas volantes que Reuss estaba distribuyendo en el momento de la votación sobre los medios de comunicación⁸⁶.

En todo caso, en la víspera de la apertura del nuevo período, un intenso sentimiento de pesimismo se había difundido entre algunos de los líderes del Concilio. En una conversación oficiosa con R. La Valle a finales de julio, Lercaro señalaba con preocupación que se había desplazado el equilibrio: por un lado, los obispados europeos se habían debilitado a consecuencia de lo que había sucedido en sus iglesias, especialmente en Holanda y en Francia; por otro lado, Siri estaba tomando de nuevo la iniciativa al tratar con los obispos italianos, a quienes se había instado vigorosamente a participar en las reuniones de los jueves por la tarde. La Valle hacía notar: «El cardenal tiene miedo de que haya un ‘aventino’ de algunos obispos italianos en el Concilio y un ‘aventino’ de otros obispos italianos en la Domus Mariae»⁸⁷. Aunque el cambio que Pablo VI quiso que se hiciera al frente de la Conferencia episcopal italiana cuando expiró el mandato de Siri —la presidencia pertenecería a un comité integrado por Urbani, Florit y G. Colombo— servía seguramente para reafirmar a Lercaro con respecto a sus presentimientos más sombríos, sin embargo, no desmentía sus análisis de los nuevos equilibrios de fuerzas que existían al comienzo del nuevo período conciliar.

86 «Mons. Elchinger acaba de ver a Mons. Reuss, obispo auxiliar de Maguncia. Dos historias: 1) De las manos de Mons. Reuss, Felici arrebató violentamente un montón de hojas volantes que se oponían a la votación sobre el decreto acerca de los medios de comunicación social. Reuss entabló entonces acciones judiciales contra Felici ante el tribunal administrativo del Concilio. Se le pidió que se abstuviera de hacerlo, pero él se mantuvo firme. Finalmente, se le dijo que al Papa le agradaría que él renunciara a su acción judicial, porque el tribunal decidiría que él tenía razón y que Felici no la tenía. Él retiró entonces su acusación. El Papa le dio las gracias personalmente por ello. 2) Más recientemente, Reuss recibió una carta de Felici después de un artículo de Reuss sobre el control de la natalidad, que se había publicado traducido en el *Supplément de la Vie Spirituelle*. Felici le pidió (¿en nombre de una autoridad superior?) que no publicara nada más sobre el asunto. Reuss contestó que él tenía una conciencia y que él escribiría lo que creía en conciencia que debía escribir. Recibió entonces una carta del cardenal Cicognani, insistiendo en que dejara de escribir sobre esos temas. Creo que Reuss se negó de nuevo a acceder. En esta ocasión Reuss vio al Papa en relación con el anterior asunto. Le dijo al Papa que quería hablar con él sobre otro tema y durante una hora discutió con él acerca de los problemas del control de la natalidad. El resultado —¡para gran alabanza del Papa!— fue que se pidió a Reuss que formara parte de la comisión que el Papa había creado para estudiar el control de la natalidad» (JCongar, 11 de julio de 1965, II, 380-381).

87. «Una carta de La Valle desde Bolonia nos informaba acerca de una conversación que él había mantenido con el cardenal: este último se hallaba muy preocupado... Tiene mucho miedo acerca de la actitud que los obispos italianos vayan a adoptar en el Concilio. Siri ha tomado de nuevo en sus manos las riendas: envió a los obispos una circular en la cual, por razones prácticas, les pide que sigan reuniéndose en la Domus Mariae cada tarde de los días en que el Concilio se reúna, a fin de discutir los textos y decidir qué es lo que hay que votar» (*DNicora Alberigo*, 25 de julio de 1965). La preocupación de Lercaro nacía de la ambigüedad real que había en la carta de Castelli con la que invitaba a los obispos italianos a estas reuniones: «Tengo el honor de darles a conocer que sería útil para el episcopado italiano el reunirse precisamente después de la sesión de apertura del Concilio ecuménico. Por tanto, comenzando el 14 de septiembre, el gran aula que hay en la Domus Mariae estará libre para nuestras reuniones a las 5 de la tarde durante todas las semanas. Desde luego, cada uno de sus excelencias, los obispos, tendrá libertad para hablar sobre los temas que hayan de discutirse y sobre los que haya que votar. Las diversas conferencias regionales pueden encarar a alguno de sus miembros para que informen sobre cualesquiera reuniones que puedan celebrarse durante el verano» (Castelli a los obispos italianos, 5 de julio de 1965 [Documentos de D'Amato]).

b) *La labor de las Comisiones*

Al poco de comenzar el nuevo período, las comisiones conciliares empezaron a reunirse de nuevo con el fin de valorar la labor realizada, examinar las reacciones a los esquemas que se habían hecho públicos en el verano, y preparar sus informes para presentarlos en el aula. Ya durante las dos primeras semanas de septiembre comenzaron a conocerse las impresiones y las posturas. La gente se daba cuenta del cambio de clima que se había producido en el Concilio, y también de las dificultades que iban a surgir durante el nuevo período. A finales de julio el *Coetus internationalis patrum* había enviado una carta a Pablo VI pidiéndole que hubiera un informe de la minoría acerca de los esquemas en los que los obispos disentían vivamente; presentaba también una serie de otras peticiones para asegurar que las opiniones de la minoría fueran consideradas adecuadamente⁸⁸. Al responder a la carta, Cicognani expresaba su desaprobación por la forma que el *Coetus* había adquirido actualmente, la de un grupo de presión dentro del Concilio, pero añadía, no obstante, que las peticiones formuladas en la carta serían presentadas al pontífice⁸⁹. A comienzos de septiembre, Siri envió algunas observaciones sobre los esquemas acerca de la revelación, la libertad religiosa y la Iglesia en el mundo moderno. La suya era otra voz autorizada que presionaba contra las posturas de apertura que se hallaban en esos esquemas⁹⁰.

1) La Comisión Doctrinal

En septiembre la situación del esquema sobre la revelación parecía ser sustancialmente diferente de lo que había sido durante la anterior primavera. El delicado equilibrio alcanzado por la subcomisión se había visto sometido a constantes ataques, a los que el esquema encontraba difícil resistir, especialmente porque el Papa mismo parecía encabezar las exigencias de la minoría. En sus observaciones, Siri quería mayor claridad sobre el tema de la tradición constitutiva, principalmente «haciendo que la tradición y el magisterio de la Iglesia fuera el primer y supremo principio hermenéutico». Era evidente, añadía el cardenal, «que un libro divino tiene que poseer un instrumento interpretativo disponible que sea adecuado para la finalidad, y esto significa que ha de ser un instrumento respaldado por la autoridad divina misma»⁹¹. Pablo VI no era indiferente a estas presiones y enviaba las observaciones, por conducto de Cicognani y de Felici, a Ottaviani, de modo que la comisión pudiera tenerlas en cuenta al continuar su labor sobre el esquema⁹².

Florit y Betti habían llegado ya a la convicción, durante la primavera, de que ellos debían defender la redacción del texto decidido por la subcomisión y que contaba

88. M. Lefebvre, G. de Proença Sigaud y L. Carli a Pablo VI, 25 de julio de 1965 (Caprile V, 53-54).

89. La respuesta de Cicognani llevaba fecha del 11 de agosto de 1965 (Caprile V, 53-54).

90. AS V/3, 352-354.

91. *Ibid.*, 354.

92. Cicognani a Felici, 15 de septiembre de 1965; y Felici a Ottaviani, 23 de septiembre de 1965 (AS V/3, 352 y 376).

con el respaldo del consenso. Ahora comenzaban a darse cuenta de que las posturas de la minoría habían ganado fuerza y respaldo autoritativo y de que, para preservar un consenso suficiente, había que llegar a algunas soluciones de avenencia con las peticiones de la minoría. Una señal clara en esta dirección se dio en la primera reunión de los obispos italianos en septiembre. En esa reunión se aprobó una propuesta común, cuatro enmiendas cuya finalidad general era acentuar la función del magisterio y de la tradición en la interpretación de algunas verdades de la fe que no se podían mantener únicamente sobre la base de la Escritura. Tal como reclamaba el *Coetus internationalis*, las enmiendas eliminaban igualmente la expresión «veritas salutaris» (verdad salvadora), con el fin de evitar sugerir distinciones cualitativas dentro de la revelación⁹³.

2) La Comisión Mixta para el esquema XIII⁹⁴

De mayo a septiembre se produjo también un cambio en la atmósfera con respecto al esquema XIII acerca de la Iglesia en el mundo moderno. La opinión pública iba centrando cada vez más su atención sobre dos temas: el control de la natalidad y la paz. La paz era un foco de interés de gran actualidad en vista de que la crisis internacional se iba haciendo más profunda y, en particular, por la implicación cada vez más masiva de los Estados Unidos en la guerra del Sudeste asiático. Había también mucha expectación acerca de la visita que Pablo VI estaba proyectando ahora hacer a la sede de las Naciones Unidas. Sin embargo, dentro de la Comisión Mixta había preocupaciones diferentes.

En su viaje a Roma para asistir a la cuarta sesión, Congar se encontró con Elchinger e inmediatamente sintió que la atmósfera no era favorable para una nueva redacción del esquema. Congar había escrito a Elchinger algunas semanas antes acerca de una posible intervención en el aula. Ahora, al conversar directamente con él, se dio cuenta de que tenía que hacer frente a críticas mucho más radicales de lo que él había supuesto, críticas que parecían «excesivamente graves», porque hacían caso omiso de algunos aspectos objetivos de los complejos temas que se estaban tratando, y que además dejaban de tener en cuenta la situación en la que el Concilio se encontraba⁹⁵. Sin embargo, sobre algunas materias más importantes, él se veía obligado a reconocer que Elchinger tenía razón, al menos en cuanto que sus críticas confirmaban algunas de las impresiones más profundas del mismo Congar acerca de la nueva redacción del esquema. La nueva

93. R. Burigana, *La Biblia nel Concilio: La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Bologna 1998, 388-389.

94. Sobre esta sección véase el estudio más extenso que hace Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, 615-635.

95. «Él [Elchinger] encuentra que esto y lo otro faltan, y lo que él dice es a menudo correcto. Pero (1) yo le desafío a que sitúe esos puntos dentro de un *todo* consecuente, un *ensemble* de tantas cosas; (2) muchas de las cosas que él desearía que se dijeran van más allá del género normal que un documento de esta índole *tiene que* encarnar. Yo me he dado cuenta a menudo de que una idea que es un poco vigorosa, un poco sutil, está más allá de la inteligencia de los obispos. A veces, esto ha sido para mí un objeto de asombro y de amarga experiencia» (JCongar, 13 de septiembre de 1965, II, 386).

redacción carecía de suficiente marco cristológico y antropológico, y la superficialidad de algunas afirmaciones tenía sabor a demagogia⁹⁶.

Congar se sentía a disgusto, no sólo porque reconocía los defectos del esquema, sino también porque era consciente de que el esquema podía ser atacado desde puntos de vista dictados por presupuestos divergentes e incluso opuestos. La ambigüedad de la situación puede verse comparando las críticas del esquema formuladas por Lebret y por Rahner, hablando ambos con autoridad, ya que representaban, aunque en grados diferentes, dos importantes episcopados, el francés y el alemán respectivamente.

Las observaciones de Lebret llegaron por conducto de Liénart, quien pidió que se las tuviera en cuenta, y sugirió que los obispos franceses, como un cuerpo, estuvieran de acuerdo con algunas de las correcciones propuestas por Lebret⁹⁷. Aunque las críticas no pretendían ser categóricas, eran bastante representativas de un tipo de expectativas. Lebret se quejaba, en particular, de que el nuevo esquema no estuviera concebido como «un encuentro con la totalidad del mundo de hoy». De algún modo seguía siendo un texto demasiado occidental: «No se halla basado suficientemente en elementos válidos que se encuentran en varias civilizaciones ni tampoco en aspiraciones no occidentales como las que pueden verse en el Lejano Oriente, en el Mundo Islámico y en el África Negra». Por otro lado, en cuanto se refiere a Occidente, el esquema no tenía en cuenta suficientemente los elementos válidos que hay en los sistemas de pensamiento que caracterizan al mundo moderno. Por tanto, era insuficiente el impulso por desarrollar un diálogo con los hombres y las mujeres de hoy día.

96. «(1) No hay ninguna trayectoria estricta o movimiento global. El documento debió haber sido cristológico y antropológico: dar una faz 'humana' a afirmaciones bíblicas y cristianas. (2) A veces hay un elemento de demagogia. Es, más bien, ACO [Action Catholique Ouvrière]. Y en algunas secciones, por ejemplo, sobre la economía, se dicen todas las cosas necesarias, pero sin dejar espacio suficiente para el descubrimiento de nuevas formas y sin contribuir a una *espiritualidad* profunda. Hay demasiadas cosas en el plano de recetas, un programa, cosas raras. A Elchinger no le falta razón cuando afirma que el esquema es una casuística que presupone una situación estable; lo que se necesitaba era indicar direcciones importantes, grandes necesidades, y los medios a los que uno pudiera recurrir para resolverlas. Todo, o casi todo, se dice, pero a menudo de manera bastante vaga. Esto, en mi opinión, se debe a que ellos utilizaron con exceso un método de acumulación. Ésa era la tendencia de Mons. Guano: una comisión mixta excesivamente grande, numerosas subcomisiones, una masa de documentos y también una masa de peticiones que hay que satisfacer. Algunos individuos o un grupo muy pequeño debieran haber trabajado en una síntesis. Hay un toque de gigantismo en la empresa del esquema XIII» (JCongar, 13 de septiembre de 1965, 386-387).

97. L. Lebret, «Notations à la lecture du texte français du 26 juin 1965» (Documentos de Hauptmann, 1742). Véase también Liénart a Hauptmann, 1 de septiembre de 1965, y la respuesta de este último, del 9 de septiembre, en la que él expresaba algún acuerdo con las observaciones (Documentos de Hauptmann, 1789, 1790). Lebret había sentido los primeros síntomas de su enfermedad en abril y se vio obligado a pasar largos períodos en el hospital durante el verano. Allí fue donde él leyó el nuevo anteproyecto del texto y formuló sus observaciones: «Mi prolongada estancia en el hospital me ha proporcionado muchas pruebas de amistad, de tal suerte que mi reclusión me parece menos incómoda. Por haber pasado demasiado tiempo en mis pensamientos acerca del esquema XIII y por un documento que prometí al Santo Padre, me he sentido algo exhausto, una situación agravada por las radiaciones que de momento no estoy tolerando» (DLebret, 1 de septiembre de 1965). No está claro con qué amplitud los comentarios de Lebret se difundieron en el seno de la Comisión Mixta; cuando él llegó a Roma a finales de septiembre, se sintió decepcionado de que Garrone no los hubiera recibido (DLebret, 30 de septiembre de 1965).

En una palabra, no se tienen suficientemente en cuenta las diversas búsquedas de un humanismo, tal como esta palabra es entendida actualmente. Lo mismo es verdad con respecto al socialismo, a las formas de existencialismo, a las filosofías de los valores, a las reacciones antirracionales del Mundo Árabe y del Africanismo. De manera semejante, no se presta una atención suficiente a los esfuerzos por purificar al Hinduismo o al sector no ateo del Budismo. Como resultado, hay no cristianos que se sentirán decepcionados, después de las esperanzas suscitadas por la primera parte de la introducción⁹⁸.

Las graves críticas de Rahner, aceptadas en parte por el episcopado alemán, cuestionaban las elecciones fundamentales en las que se había basado el esquema: el énfasis excesivo dado a la sociología, lo inadecuado que era la perspectiva teológica, la visión simplista de las relaciones entre las dimensiones «naturales» y las dimensiones «sobrenaturales» del mundo, la insuficiente atención prestada a la realidad del pecado y al hecho de que la totalidad del mundo creado tenía como su meta la unión con Dios. Los obispos alemanes adoptaron una actitud contraria al esquema en las dos propuestas concretas que ellos hacían: el esquema debía dejarse en manos de una comisión posconciliar o, de lo contrario, debía reducirse a la condición de una simple «carta» procedente del Concilio, de tal manera que no gozara de la plena autoridad del Concilio⁹⁹.

Éstas eran las críticas que más preocupaban a las Comisiones Mixtas, especialmente porque parecían proceder de partes opuestas; la comisión veía únicamente razones para temer una confrontación de las dos partes en el aula. Luego estaría también la hostilidad tradicional de aquellos amplios sectores del episcopado que, desde el principio, habían visto en el esquema el peligro de una apertura imprudente e inoportuna al mundo moderno, un debilitamiento de posturas tradicionales y la negativa de la Iglesia a defender su propia verdad y la autoridad de su tradición contra fuerzas hostiles que estaban actuando en el mundo moderno¹⁰⁰.

98. Lebrét, «Notations».

99. Las críticas de los alemanes no se encontraban aisladas. Durante el verano, en un documento destinado para el grupo de estudio de Lercaro en Bolonia, U. Neri expresaba críticas semejantes y precisamente tan severas como las de Rahner (cf. «Osservazioni generali», Documentos de Alberigo, VI/3).

100. Eran elocuentes, desde este punto de vista, las críticas de Siri, quien se lamentaba porque el esquema «se ocupa únicamente de ciertos aspectos o problemas del mundo moderno. No trata de algunos aspectos mucho más serios, que tienen que ver directamente con la misión sobrenatural y eterna de la Iglesia; por ejemplo, el problema del pecado y de entera organización inmoral; el problema del indiferentismo y del relativismo en la esfera de la religión; el problema del laicismo que se halla dominante incluso entre católicos; el problema de la situación espiritual y educacional de la juventud; el problema de la formación de las masas; el problema de la creciente aridez y tristeza en la vida de las almas; el terrible problema de la prioridad que la sociedad concede a la tecnología, etc. Me temo realmente que los cristianos se escandalicen, cuando lean un documento conciliar que pasa por alto en silencio materias relacionadas directamente con la misión sobrenatural de la Iglesia. Me temo igualmente que la opinión pública —que no debe condenarse siempre— acuse al esquema de ser de inspiración maritainista. No me estoy refiriendo aquí a ese hombre sobresaliente, sino a los discípulos de estilo propio que se etiquetan a sí mismos como maritainistas. El hecho de que la Iglesia no se preocupe de manera solemne del gravísimo 'pecado' del mundo y de su perversidad y negación a creer, podría inducir a muchos a pensar que la intención es sustituir la principal preocupación que nos ha legado el divino Salvador» («Animadversiones card. Siri circa schema *De Ecclesia in mundo huius temporis*» [AS V/3, 353]).

La subcomisión central de la Comisión Mixta tuvo también algunos problemas de organización, en cuanto comenzó el nuevo período del Concilio. Guano, aunque esperaba restablecerse rápidamente, seguía sintiéndose mal y podía participar únicamente de manera indirecta durante esta delicada fase en la redacción del esquema. Había tenido que renunciar ya a escribir el informe que sirviera de introducción a la discusión en el aula, y que sería un momento importante a la hora de explicar el texto a los padres y de justificar sus novedades. De hecho, a pesar de las mejores esperanzas de Guano, se habían dado ya pasos muy rápida y discretamente para sustituirlo. A comienzos de septiembre, probablemente a petición del mismo Pablo VI, Felici había entablado contacto con Glorieux y le había pedido que le indicara algunos nombres de posibles sustitutos¹⁰¹. Unos días más tarde (5 de septiembre) Felici recibió la respuesta de Pablo VI, que eligió a Garrone para sustituir a Guano¹⁰². Pero este cambio institucional no estaba claro en absoluto. El 9 de septiembre Guano reclamó, afirmando que él era aún el verdadero presidente de la subcomisión central, y que sus funciones deberían ser asumidas por Ancel. Guano seguía estando preocupado por el informe que había que presentar en el aula¹⁰³. Sin embargo, algunos días más tarde se le dijo que el Papa había nombrado a Garrone como informador¹⁰⁴.

La subcomisión central no suscitó la cuestión de la presidencia, sino que simplemente aceptó la solución del Papa¹⁰⁵. Con respecto al tiempo que se concedería para la discusión, Hauttmann había sugerido ya a Felici una perspectiva que preveía que se terminara la discusión en unos ocho días, pero la decisión en esta materia dependía de los órganos rectores del Concilio. También era necesario organizar la labor que había de realizarse en el seno de la subcomisión central y de las demás subcomisiones, de manera que las correcciones sugeridas por los padres conciliares pudieran introducirse rápidamente en el texto. Se pensó en aumentar el número de las subcomisiones y en redistribuir los miembros y los consultores. Así que se proyectaron diez subcomisiones que

101. Glorieux respondió indicando los nombres de la subcomisión central y eligiendo a Ancel (que era vicepresidente), Wright y Hengsbach, «los únicos que han sido capaces de participar realmente en el desarrollo del esquema». Mencionó también a Garrone y a Poma, quien, entre los obispos nombrados en noviembre de 1964, «desempeñó una función activa en la labor de la intersesión» (Glorieux a Felici, 1 de septiembre de 1965 [AS V/3, 336-337]). Ese mismo día Felici envió los nombres a Dell'Acqua (AS V/3, 337).

102. Dell'Acqua a Felici, 5 de septiembre de 1965 (AS V/3, 340).

103. Guano a Felici, 9 de septiembre de 1965: «Pienso que es también deber mío el darle a conocer oficialmente que no podré estar presente para el comienzo de la próxima sesión del Concilio; la razón es mi enfermedad, la cual ahora, no obstante, parece estar próxima a su fin. Sé que usted se ha entrevistado con el canónigo Hauttmann. Por medio de Mons. Glorieux, secretario de la comisión, o por medio del canónigo Hauttmann, yo le mantendré informado al día acerca de mis intenciones y sugerencias. La presidencia de la subcomisión será asumida, desde luego, por Mons. Ancel, mientras que queda en suspenso la cuestión acerca de quién presentará en el aula la introducción del esquema» (AS V/3, 345-346).

104. Cf. Guano a Garrone, 14 de septiembre de 1965: «Me he enterado de que el Santo Padre le ha nombrado a usted para sustituirme en la tarea de ofrecer en el aula el informe sobre el esquema XIII. Estoy muy satisfecho con ello, aunque algunos se sentirán quizá perplejos porque usted es... francés (aunque por sus antepasados lejanos usted es italiano y precisamente, según creo, genovés)» (Documentos de Guano, 60).

105. Con miras al informe de apertura, Guano envió a Garrone un esbozo para seguirlo y algunos puntos específicos (E. Guano, «Qualche nota per la relazione introduttiva allo schema 13» [Documentos de Guano, 30]).

imitarían a las que se encontraban ya presentes en Ariccia. Además de la subcomisión central (ampliada por la inclusión de los presidentes de las demás subcomisiones), habría una subcomisión para la explicación introductoria, tres para la parte primera (una para los capítulos primero y segundo, *De homine*; otra para *De humana navitate*, y otra para *De munere ecclesiae*), y cinco para la parte segunda (una para cada capítulo)¹⁰⁶.

3) La Secretaría para la unidad de los cristianos

Durante el verano la secretaría se había visto seriamente envuelta en el comienzo de una nueva y decisiva fase de relaciones ecuménicas con otras confesiones cristianas, a saber, la planificación de conversaciones bilaterales oficiales. Después de la creación, en febrero, de un grupo conjunto de trabajo, integrado por representantes católicos y del Consejo Mundial de Iglesias, y de la planificación de una comisión conjunta con la Iglesia de Constantinopla, habían comenzado también conversaciones, a finales de agosto, con la Federación Luterana Mundial.

Mientras tanto, habían continuado los contactos con las Iglesias católicas orientales con miras a prever la aparición de otros problemas relacionados con la declaración sobre los judíos. A mediados de julio, Pablo VI decidió que sería conveniente que algunos representantes de la secretaría fueran otra vez a Oriente Medio a fin de presentar y explicar a los patriarcas el nuevo texto de la declaración¹⁰⁷. Fueron nuevamente Willebrands y Duprey, acompañados esta vez por De Smedt, quienes emprendieron el viaje, que duró desde el 16 hasta el 24 de julio. Se reunieron con los diversos patriarcas católicos, especialmente con Máximos IV Saigh. Después de la reunión, el patriarca envió a Pablo VI algunas propuestas más concretas para mejorar el nuevo texto. Por un lado, esas propuestas no excluían la posibilidad de una culpa colectiva de la totalidad de Israel en la muerte de Jesús, y acentuaban que la promesa divina se había desplazado del pueblo judío a la Iglesia de Cristo. Otra corrección pretendía relativizar la condenación de la persecución antisemita, situándola dentro del contexto de una condenación de todas las persecuciones inspiradas racialmente. Finalmente, Máximos IV pidió que se citara Romanos 11, 28-29 en su totalidad, porque este texto habla no sólo del especial amor de Dios a Israel a causa de los padres, sino también de la enemistad de Israel hacia Dios a causa del Evangelio¹⁰⁸. Por otro lado, en general, parecía que en la forma pro-

106. RT (14 de septiembre-diciembre de 1965), 1-2; cf. P. Hauptmann, «Réunion de la s.c. mixte dit 'groupe de Zürich'» (Documentos de Hauptmann, 1881).

107. Para un informe sobre lo que Willebrands dijo en la reunión de la secretaría el 13 de septiembre de 1965, cf. JCongar, 15 de septiembre de 1965, II, 392.

108. Vale la pena ofrecer extensamente la carta de Máximos, señalando en cursiva las correcciones que él quería que se introdujeran: «He aquí, pues, algunas correcciones del texto, que nos parecen que deben hacerse todavía (las subrayamos): 'Aunque las autoridades judías y sus seguidores incitaron a la muerte de Cristo, sin embargo, las cosas que a él se le infligieron en su pasión no pueden imputarse, *sin distinción, ni* a todos los judíos de aquel tiempo *ni* a los judíos de la actualidad. *Aunque la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, sin embargo,* no debe presentarse a los judíos como rechazados por Dios o como malditos, aunque tal presentación se deduzca de los escritos sagrados. Por eso, tengamos todos buen cuidado, tanto en la catequesis como en los sermones, de no enseñar nada que no se ajuste a la verdad evangélica ni al espíritu de Cris-

puesta, es decir, con la eliminación de la condena por la acusación de deicidio, Máximos IV podría aceptar la nueva forma del texto¹⁰⁹.

A comienzos de septiembre, Willebrands respondió a la solicitud de Felici que pedía información sobre la situación en que se hallaban los trabajos sobre el esquema. Refiriéndose a los *modi* sugeridos por Máximos IV, Willebrands hizo notar que éstos se hallaban «en la misma trayectoria que los *modi* ya tratados en el tiempo de la votación en el Concilio». Pero él reservaba para una posterior reunión plenaria de la secretaría la decisión final sobre la *expensio modorum*, que debía presentarse primeramente a Pablo VI y luego en el aula conciliar¹¹⁰. El resultado fue que a la Comisión de Coordinación le resultó imposible verla en su reunión del 13 de septiembre, y Felici pudo anunciar únicamente que el esquema final estaría preparado al cabo de unos pocos días¹¹¹. La secretaría se reunió de nuevo en sesión plenaria el 15 de septiembre. Los *modi* presentados por Máximos IV fueron aceptados todos ellos, con excepción del último, el que pedía que la cita de Romanos 11, 28 se completara añadiendo las palabras «pero enemigos a causa del Evangelio». La razón del rechazo, según se explicaba en el informe, era que las palabras que aparecían en la Escritura se referían a las persecuciones desencadenadas contra las primeras comunidades cristianas y no a los judíos de siglos posteriores, y menos aún al pueblo judío como tal¹¹².

Al final del tercer período, cuando el esquema sobre la libertad religiosa fue retirado de una votación por el Concilio, se decidió que este esquema sería el primero en ser discutido al comienzo del nuevo período del Concilio. El nuevo anteproyecto, enviado a los padres en junio, estaba ya listo para el debate, el cual prometía de nuevo que iba a ser muy tenso. Este nuevo texto fue quizás el estudiado más detalladamente por las

to. Además, la Iglesia, teniendo presente nuestra común herencia con los judíos e impulsada no por consideraciones políticas, sino por una devota caridad evangélica, deplora todo el odio y la persecución contra los judíos y todas las manifestaciones de antisemitismo, efectuadas en cualquier tiempo y por cualquier persona, *exactamente igual que deplora los mismos ataques cometidos contra cualquier otro ser humano*'. En la página 4, cuando el texto cita a san Pablo, que dice que los judíos son 'amados a causa de los padres', deberían añadirse las palabras 'sin embargo, son enemigos a causa del Evangelio'. Si estas últimas palabras parecen excesivamente duras, entonces elimínese en absoluto la cita de san Pablo, porque esta manera de introducir cortes en versos de la Escritura para citar sólo la parte favorable y omitir la parte desfavorable podría interpretarse como una falsificación de la Escritura con fines apologéticos sistemáticos» (Documentos de De Smedt, 1475).

109. Con respecto al envío de los *modi* primeramente a Pablo VI y sólo indirectamente a la secretaría, véase lo que se dice que sucedió en el seno de esta última, según JCongar (15 de septiembre de 1965, II, 392). Allí se encuentran también algunas otras observaciones interesantes: «Máximos envió nuevos *modi*. Después de enterarse de ellos, el Papa los envió a la secretaría para su evaluación. Willebrands explicó los tres *modi* de Máximos. De Smedt señaló que la actitud de los orientales cambió para mejor, en cuanto ellos vieron el texto enmendado en mayo, y en cuanto ese texto se les explicó. Los orientales dijeron entonces que habría serias dificultades, pero que ellos estaban dispuestos a defender el texto, explicarlo y colaborar para que el resultado tuviera éxito. Willebrands leyó las cartas enviadas a los gobiernos de Siria y por Máximos: las cartas contenían una completa y leal defensa del Concilio. Tappouni: Una vez que el texto se haya promulgado, toda la Iglesia siria seguirá al Concilio».

110. J. Willebrands a P. Felici, 2 de septiembre de 1965: «Nota sullo stato attuale del testo dello schema della dichiarazione *De Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*» (AS V/3, 338-339).

111. Actas de la reunión (AS V/3, 348).

112. «Schema declarationis de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas – Expensio modorum» (AS IV/4, 709).

conferencias episcopales durante los meses que precedieron, y las reacciones suscitadas por él fueron en general mixtas; hubo también algunas críticas bastante severas contra él. Se sabía que el *Coetus internationalis patrum* se estaba preparando para la batalla, pero hubo también oposición por parte de teólogos de los que se sabía que eran cercanos al Papa.

El 23 de junio, el padre C. Boyer publicó un artículo en *L'Osservatore Romano* que abordaba uno de los puntos más cruciales del esquema: el bien común. Repitiendo la postura clásica de la tesis-hipótesis, Boyer mantenía que el bien común debe basarse en los principios de la justicia enseñados por la Iglesia, y que tan sólo un Estado que se atenía a tales principios y respetaba los derechos de la religión verdadera podía asegurar satisfactoriamente la aplicación efectiva de los mismos. El principio del bien común, tal como era proclamado por un régimen totalitario como el de la Unión Soviética, que pisoteaba a la verdadera religión y sus enseñanzas, era ciertamente falso, y había que resistirse a él. Por otro lado, el bien común, tal como era profesado por los Estados liberales de Occidente, los cuales, basándose en él, legalizaban la igual dignidad de todas las religiones y la libertad para profesarlas, era aceptable únicamente como una «hipótesis», y mientras que no fuera posible restablecer los derechos exclusivos que correspondían a la verdadera religión¹¹³.

Este artículo, que parecía un ataque directo contra el esquema en su forma corriente, fue desaprobado durante la semana siguiente. En la audiencia pública, concedida para celebrar el segundo aniversario de su coronación, el Papa mismo habló explícitamente sobre el tema de la libertad religiosa, y la definió en los términos jurídicos de las dos fórmulas: *nemo impediatur / nemo cogatur* (que nadie sea impedido / que nadie sea impulsado), que parecían ser elementos constantes en el pensamiento pontificio sobre el tema. Los términos que él utilizó en esa ocasión, la referencia explícita al esquema que se estaba debatiendo, y el tono global de su alocución parecían ser un sólido respaldo de la labor de la secretaría y un distanciamiento del Papa con respecto a la postura adoptada por Boyer. Pero en las observaciones críticas que Siri envió a Pablo VI a comienzos de septiembre, él reafirmaba los argumentos tradicionales expresados por Boyer, y mostraba así que el ala conservadora de los padres conciliares estaba determinada a pelear hasta el fin la batalla contra el esquema, a pesar de la conciencia que ellos tenían de que el esquema tenía de su parte al Papa¹¹⁴.

113. Ch. Boyer, *Lo stato e il bene commune* (OssRom [23 de junio de 1965] 2).

114. Los comentarios de Siri se hallan en AS V/3, 352-354: «El esquema para la declaración sobre la libertad religiosa me deja grandemente desconcertado, especialmente por la razón siguiente. Defiende repetidas veces, y no se limita a enunciar, la 'libertad religiosa' para todas las comunidades. Ahora bien, no 'todas' las comunidades religiosas se hallan en la verdad y en la ley divina, al menos en la ley natural; por el contrario, por doquier fuera de la Iglesia católica se encuentran por lo menos errores, y a menudo deficiencias y desviaciones, algunas de ellas inmorales y violentas. Cuando se trata del uso malvado de la libertad, Dios lo 'tolera'; no lo legitima. Por eso, creo que debiéramos concluir que no podemos defender la 'libertad religiosa' allá donde existe un mal objetivo; nosotros lo único que podemos hacer es 'tolerarlo', y eso cuando no sea posible imponer estrechos límites en virtud de las exigencias del bien común. Ahora bien, parece que el esquema no adopta este enfoque, e ignora esencialmente el concepto de 'tolerancia sólo' (y no de 'defensa'), cuando se llega a la aplicación de la libertad religiosa. En mi opinión, las consecuencias pueden ser graves en diversas esferas y fomentarán especialmente el indiferentismo religioso».

Estaba en manos de la secretaría el sacar provecho de esta situación favorable. Por tanto, no fue accidental el que Bea se dirigiese directamente al Papa para conseguir que se efectuara una votación preliminar sobre el esquema, al final precisamente de la discusión. Bea no vaciló en recordar a Pablo VI lo conveniente que sería si, en su próxima visita a la sede de las Naciones Unidas, él pudiera presentarse a sí mismo como gozando del respaldo de la aprobación de este texto por el Concilio.

Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba

GILLES ROUTHIER

De nuevo, y por cuarta vez, los padres se dirigían a Roma. Por segundo año consecutivo, Pablo VI había fijado el 14 de septiembre, fiesta de la exaltación de la Santa Cruz, la apertura del período¹. Aunque se había terminado por acostumbrarse a esta reunión otoñal, ésta tenía, sin embargo, un carácter particular. El cuarto período que se iniciaba debía ser el «último». Pablo VI lo había dado a entender ya claramente en su discurso de clausura del tercer período y lo había reafirmado posteriormente². El 13 de septiembre, una voz autorizada de los órganos rectores del Concilio, la del cardenal Döpfner (Munich), no dejaba ya mucho lugar a dudas sobre la cuestión. Döpfner hacía ver claramente que el deseo del Papa correspondía al deseo de la gran mayoría de los padres conciliares, que no habían previsto que el Concilio se prolongara más de tres años. Además, añadía él, un Concilio no puede considerarse como el régimen habitual de la vida de la Iglesia, y ya había llegado el tiempo de pasar de la fase de estudio a la de la puesta en práctica de las decisiones conciliares. Este nuevo momento de la vida de la Iglesia exige que los obispos estén en sus respectivas diócesis³. Se pensaba incluso en que el voto definitivo sobre el esquema XIII, por ejemplo, pudiera efectuarse eventualmente por correspondencia, después de que los padres hubieran regresado a sus diócesis⁴.

Así, pues, la perspectiva de la clausura del Concilio y del cuarto período debía ser la de la terminación del Concilio y la de su desenlace. Sin embargo, esta perspectiva no

1. Cf. Pablo VI, Alocución *Ex audientia* (4 de enero de 1965); Exhortación apostólica *Quarta sessio* (28 de agosto de 1965), en AS IV/1, 14-17.

2. Cf. la alocución del 4 de enero y la audiencia del 28 de julio de 1964; *Insegnamenti* III, 997-999.

3. Conferencia de prensa (Ufficio Stampa) 13 de septiembre de 1965. Este análisis es compartido por Prignon: «Se siente que va aumentando cada vez más, no sólo en los ambientes romanos, sino también en muchos obispos residenciales, el deseo de terminar con el Concilio. [...] No cabe duda de que varios de esos obispos hablaron al Papa y le pidieron positivamente que clausurara el Concilio al final del cuarto período» («Aperçu sur les travaux des commissions conciliaires», Documentos de Prignon, 1145).

4. Eso es, por lo menos, lo que entendió Charue (cf. JCharue, 13 de septiembre de 1965, 5).

era tan sencilla. A pesar del camino recorrido y de todo el trabajo que se había realizado ya, la obra que había que hacer todavía era considerable: once textos, cuatro de los cuales, aunque habían experimentado una primera discusión, debían recorrer todavía todas las etapas del proceso conciliar que conducía a su adopción. En tales circunstancias, no dejaban de hacerse preguntas sobre la suerte reservada a todos esos esquemas, algunos de los cuales trataban de problemas difíciles y complejos, nuevos y contingentes, y que abordaban esas realidades según un método de trabajo inédito. ¿Iba el Concilio a soslayar esas cuestiones difíciles, o terminaría acaso formulando textos ambiguos o incluso mediocres? ¿El esquema XIII no iba a ser más que el «borrador» de una futura encíclica que completara la reflexión que todavía se estaba desarrollando? Así que, en vísperas de la apertura del cuarto período, el resultado del Concilio parecía aún problemático. ¿Sería posible en tan escaso espacio de tiempo hacer que maduraran once textos, algunos de los cuales exigían aún una labor considerable, si se quería perfeccionarlos de manera suficiente? Se sentía indudablemente que el Concilio no llegaría a satisfacer todas las esperanzas, y que sería preciso, con sentido realista, reajustar las expectativas y aceptar compromisos necesarios, teniendo en cuenta las circunstancias. Por lo demás, en la prensa circulaban toda clase de rumores: se daba a entender que un esquema de sentido contrario sobre la libertad religiosa se estaba ya difundiendo⁵; que el texto sobre los judíos, a pesar de haber sido sometido a votación, podía ser revisado en cuanto a la cuestión del deicidio⁶. Ciertamente, el Concilio parecía hallarse ante un muro. Algunos pensaban que todos los esquemas sobre los que había aún que trabajar no llegarían jamás a terminarse antes de las Navidades, a menos que se modificara el procedimiento en vigor⁷.

Más todavía, había que temer, y mucho, que el Concilio no llegara a un final feliz. El final del tercer período había dejado malos recuerdos en las mentes de todos. Además, a pesar de los gestos repetidos en favor de la puesta en práctica de las decisiones conciliares, las intervenciones de Pablo VI durante algunas audiencias del verano, que se habían referido a «la crisis de la autoridad» o a «la crisis de la obediencia»⁸, así como sus comentarios sobre el *aggiornamento* o sobre las relaciones de la Iglesia con el mundo, aparecían ante algunos como otros tantos sobreavisos. ¿Se iba hacia un período de cerrazón? Examinando las palabras, uno se daba cuenta de que un tema principal impregnaba el conjunto del discurso del Papa: la importancia de mantener la unidad de la Iglesia en el momento en que se esbozaba la puesta en práctica de las decisiones conciliares, decisiones que él, por lo demás, juzgaba inevitables e indispensables. Nada le entristecía más, afirmaba el Papa, que el espectáculo de la desunión y de las disensiones allá donde debía encontrarse armonía y caridad. En el mismo sentido, la publica-

5. JDupont, 15 de septiembre de 1965, 4.

6. Cf. DButler, 12 de septiembre de 1965. Él recibía entonces su información de la revista *Il Messaggero*.

7. Eso es lo que pensaba Mons. Dworschak (cf. su *Council Diary*, 14 de septiembre de 1965, 1).

8. El diagnóstico de «la crisis de obediencia» se halla compartido muy extensamente. Así, Tromp le confía a De Lubac: «Es la confusión; no se obedece ya en la Iglesia, ni siquiera en la Compañía [de Jesús]'. Eso es verdad y en grado sumo. (Pero ¿por qué él y sus semejantes se han sumergido en una oposición porfiada a toda renovación, lo cual ha conferido un aspecto revolucionario a los primeros actos del Concilio, y ha facilitado desde entonces un desorden para-conciliar?)», Jde Lubac, 10 de septiembre de 1965, 619.

ción, en la antevíspera de la apertura del período, de la encíclica *Mysterium fidei* desconcertaba a varios padres conciliares y dejaba todavía más perplejos a los observadores no católicos⁹. Esta encíclica no parecía insertarse armónicamente en el interior de la enseñanza del Concilio. En efecto, en el momento en que las decisiones contenidas en la constitución sobre la liturgia se estaban poniendo en práctica, parecía que sus fundamentos doctrinales y teológicos no podían inspirar sino un discurso que pudiera escapar de las categorías de la Escolástica. Por lo demás, cierta prensa no reclamaba nada mejor que poder utilizar la encíclica para someter a proceso las evoluciones que se estaban produciendo en el catolicismo holandés. De la misma manera, la intervención del Papa, el 12 de septiembre, en las Catacumbas de Domitila, contra los perseguidores de la Iglesia les pareció a algunos que representaba una censura del esquema XIII. Tal era, al menos, la lectura que hacía del discurso la agencia Tass¹⁰.

En una palabra, cuando los padres se reunieron para el cuarto período, el Concilio había entrado en una fase distinta: la de la puesta en práctica de las decisiones conciliares. Así sucedía con la reforma litúrgica; así sucedía también con su programa ecuménico y, en un sentido más amplio, con su programa sobre la apertura al mundo. Aunque todas esas reformas habían tenido en general una acogida favorable, se medía mejor desde entonces el camino que había que recorrer, y los obstáculos que se alzaban en ese camino. Por de pronto, el paso de los movimientos de reforma al texto conciliar había suscitado temores y oposiciones en la asamblea conciliar. El nuevo paso, al que se había llegado ahora, y que iba esta vez de los textos a las instituciones o a la vida de la Iglesia, no dejaba de hacer que se estremecieran las esperanzas generosas de los comienzos. Se entraba ahora en la fase de la puesta en práctica de las reformas, lo cual no resultaba tan fácil. El retraso acusado en la reforma de la Curia ofrecía la medida de ello. Nada parecía posible, con la excepción de que se añadieran nuevos órganos, mal incorporados, a los antiguos que seguían manteniéndose. El Consistorio había permitido igualmente que se equilibraran las tendencias, aun concediendo más el uso de la palabra a una nueva generación, en el momento en que los cardenales que habían dirigido a la mayoría durante los dos primeros períodos parecían verse afectados por el cansancio¹¹.

Sin embargo, no es sólo Pablo VI quien presente que las contradicciones, que se habían difundido en la asamblea durante los tres primeros períodos, agitaban ahora el

9. Encontramos reacciones en los informes o en los diarios conciliares de Blakemore, Horton, Moorman, Outler, etc. Moorman señalará que eso desentonaba en el contexto de un Concilio que trataba de dirigirse al mundo contemporáneo y que, para conseguirlo, intentaba emanciparse de la Escolástica o de la teología tridentina. Lo mismo que otros, él señalaba que se hacía caso omiso de los fundamentos doctrinales de la constitución sobre la liturgia (John Moorman, *Vatican Observed. An anglican Impression of Vatican II*, Longman & Todd, London 1967, 157).

10. Recogida por A. Wenger, 4, 36, n. 20.

11. A continuación del Consistorio, Outler señalará: «No hay en él un solo inmovilista realmente destacado (a no ser que contemos al arzobispo Dante), y sin embargo, no hay tampoco ningún fanático. Veintuno o veintidós de ellos son de moderados a vigorosamente progresistas [...], de tal manera que el bloque de los cardenales de la Curia está derrotado o ha perdido efectivos; la Secretaría para promover la unidad cristiana se halla obviamente favorecida...», A. Outler, «Vatican II – Between Acts», en *Documentos de Stransky*, 11.4, p. 15.

cuerpo de las iglesias locales. Según la apreciación de Prignon, varios obispos «juzgan que la efervescencia de ideas provocada por el Concilio se halla muy cerca de alcanzar su punto crítico. Ha llegado la hora de poner un poco de orden en la casa, y de recoger los frutos del Concilio previniendo o incluso reduciendo las exageraciones de la derecha y de la izquierda. Me parece que la mayoría de los obispos de la Europa occidental han llegado a concebir esta misma idea. La situación holandesa sirve de catalizador a esta tendencia, sin olvidar evidentemente las manifestaciones esporádicas que se han producido en Alemania, Bélgica, Francia y Gran Bretaña»¹². Tal como escribía J. Grootaers en la víspera de la apertura del período, las reticencias con respecto a las reformas no se dejaban sentir únicamente en el centro. Se las reconocía igualmente en la periferia, allí mismo donde había grupos impacientes por ir más allá de las posibilidades abiertas por el Concilio¹³. Esto no podía menos de paralizar a quienes se habían revelado como los líderes de la mayoría durante los dos primeros períodos, en el momento mismo en que la minoría parecía aprovecharse de la coyuntura. Evidentemente, el Concilio había llegado a una nueva etapa, y las contradicciones por las que atravesaba el catolicismo, considerado como sistema, manifestaban ser de una gestión compleja y delicada.

Así, pues, los sentimientos se hallaban divididos en el momento de la apertura de este cuarto período. En este clima, el discurso de apertura era objeto de una gran expectativa. ¿Qué orientación daría el Papa al nuevo período que ahora se iniciaba? ¿Iba a adoptar una postura minimalista en relación con el ambicioso programa del Concilio, moderando así las esperanzas y frenando las iniciativas consideradas demasiado ambiciosas? ¿Qué tono iba a dar a este período? De manera sorprendente, el Papa no abordó directamente ninguna cuestión sometida al examen y a las deliberaciones del Concilio, con el fin de no dirigir por medio de sus palabras la libre orientación de la opinión de los padres. A primera vista, el discurso era inofensivo, porque parecía que el Papa se limitaba a hacer una exhortación a la caridad. Sin embargo, esta reserva aparente no impidió que el Papa marcara el tono a este cuarto período. Primeramente, en tres ocasiones y en momentos clave del discurso, el Papa afirma que se trata del último período de esta asamblea ecuménica, acallando así los rumores según los cuales no era posible concluir el trabajo durante este último período. Además, toda la primera parte de su discurso está caracterizada por el gozo y la acción de gracias. Así, pues, el Papa no entra de mala gana, o como a pesar suyo, en esta última etapa del Concilio. En la primera parte de su discurso, el tono no es ni severo ni austero, sino gozoso. Por lo demás, el párrafo inicial contiene en potencia todo el resto del discurso: la sujeción a la Palabra de

12. «Aperçu sur les travaux des commissions conciliaires», FPRgn 1145.

13. Cf. J. Grootaers, *Au-delà du Concile et de l'Église*, en «ICI» 248 (15 de septiembre de 1965), 21. Se ha difundido una versión inglesa y otra francesa que ofrecen grandes extractos de su artículo del 11 de septiembre de 1965 en la revista *De Maand*. Una breve visión de conjunto de las cartas pastorales de los obispos, escritas durante la intersesión, bastaría para mostrar que las agitaciones comienzan a hacerse sentir en varios centros de la catolicidad. Caprile reseña las cartas de los cardenales Feltin, Lefebvre, Heenan, Gilroy y la de Mons. Weber (Estrasburgo), así como la nota del episcopado de Portugal. Todas parecen estar marcadas por las tensiones inherentes a la primera recepción del Concilio: precipitación o resistencia. Cf. Caprile, *Il Concilio*, 50-51.

Dios, el acuerdo en la fe y la libre búsqueda de soluciones. Ahí están, pues, reunidas las condiciones para terminarlo todo en medio de la concordia y de la caridad. Posteriormente, después de haber enumerado las actitudes y las disposiciones requeridas, este párrafo formula claramente dos objetivos: «establecer vínculos de comunión más perfectos con nuestros hermanos cristianos todavía separados» y «dirigir al mundo un mensaje de amistad y de saludo». Así que se mantiene el rumbo, sin ninguna reserva. Sin descender directamente a la lucha, Pablo VI acaba de dar el tono al período que se inicia: libre investigación, pero con cuidado de mantener la concordia y la caridad en el examen de las cuestiones y, sobre todo, docilidad a la Palabra, que él mismo entronizaba en esta primera jornada de trabajo. En el plano temático, no faltan tampoco las indicaciones. En particular, su tercer desarrollo acerca del amor a la humanidad anticipa las discusiones del cuarto período: esta asamblea conciliar, precisaba el Papa, no deberá cerrarse sobre sí misma, «haciéndose sorda e insensible a las necesidades de los demás, de esas innumerables muchedumbres humanas...». «La Iglesia, en este mundo, se halla al servicio de todos los pueblos; debe hacer que Cristo esté presente en todos, tanto en los individuos como en las naciones, lo más ampliamente posible y lo más generosamente posible; ésa es su misión propia. La Iglesia es portadora de amor, creadora de verdadera paz...». Al marcar con énfasis su gratitud por la labor de las comisiones conciliares, y al insistir tan vigorosamente en la paz, en la misión de la Iglesia, en sus relaciones con la humanidad, el Papa concedía de alguna manera un visto bueno a algunos textos conciliares que serían pronto objeto del debate. El Papa era muy consciente de ello, al afirmar que «esta mirada dirigida al mundo será uno de los actos principales del período que comienza...». Además, recogiendo casi las palabras de Juan XXIII pronunciadas con ocasión de la apertura del primer período, el Papa indica al Concilio el camino: «Este Concilio deberá ser, ciertamente, firme y claro en lo que se refiere a la fidelidad a la doctrina. Pero [...] este Concilio, en lugar de formular condenas contra cualquiera, no tendrá sino sentimientos de bondad y de paz»¹⁴.

Los hechos que caracterizan este discurso de apertura de Pablo VI, poco aptos para constituir los grandes titulares de los periódicos, se hallan indudablemente en los anuncios formulados al final: la creación del sínodo de los obispos, calurosamente aplaudida, y su próxima visita a las Naciones Unidas, dos anuncios que iban a tener resonancias en los días siguientes y que, por el momento, constituían el tema de todas las conversaciones. Más que la exhortación a la caridad, ahí tenemos los temas que habían impreso su huella en las mentes y que eran retransmitidos ahora por las agencias de prensa. Según un despacho de la AFP, recogida por varios periódicos diarios, el anuncio de la creación de un sínodo episcopal era apropiado para causar satisfacción a quienes, en el seno del Concilio, deseaban una mayor colegialidad. Además, esos dos anuncios, al crear precedentes que comprometían concretamente a la Iglesia en el plano de la acción, tenían la ventaja de dar seguridades acerca de la resolución de Pablo VI. El Papa, al sorprender de esta manera, parecía tomar la iniciativa, proclamar su determinación; causaba también la impresión de ser una persona en movimiento, contrariamente

14. Cf. el discurso de apertura, AS IV/1, 125-135, y en particular 131-132 y 133.

a la imagen que se había creado de él: una persona vacilante, que se quedaba paralizada cuando había que llegar a la acción.

Por lo demás, ese día fue más el cambio de estilo que el discurso del Papa lo que llamó la atención de los observadores, de los periodistas y de los participantes: ausencia de pompas y de aparato, simplificación del ceremonial, participación mayor en la liturgia¹⁵. Para el observador, la reforma litúrgica parecía ser ya un hecho¹⁶. Decididamente, el Concilio imprimía su sello en la Iglesia, y aparecía claramente la voluntad de Pablo VI de que el Concilio no dejara de tener consecuencias. La procesión penitencial de la tarde, que iba desde la basílica de la Santa Cruz de Jerusalén hasta la basílica de San Juan de Letrán, era otra manera, más simbólica esta vez, de manifestar la necesidad que la Iglesia tenía de hacer penitencia, de convertirse y reformarse.

A distancia, la celebración de apertura y el discurso del Papa aparecían como enteramente coherentes con la acción de Pablo VI durante la intersesión. Volvemos a encontrar su insistencia en la caridad y en la unidad en todas sus alocuciones semanales durante las audiencias públicas. Por lo demás, el motivo sobre la docilidad al Espíritu Santo se encuentra en su exhortación del 28 de agosto, que convoca a los padres al cuarto período. Asimismo, volvemos a encontrar su misma determinación de comprometer concretamente a la Iglesia en las reformas conciliares y de introducir las novedades que ello implica. Sus dos anuncios daban un mentís a los rumores acerca de la indecisión que comenzaban a correr a propósito del Papa. El cuarto período había iniciado su andadura, y al parecer lo había hecho con felices augurios.

La asamblea que volvía a reunirse en Roma no sólo había evolucionado en su actitud o en sus disposiciones, sino que presentaba una fisonomía diferente. Contaba con 27 nuevos cardenales. El grupo de los auditores y auditoras laicos se había reforzado también. Se contaba a la sazón con 23 auditoras y 29 auditores y, por primera vez, con una pareja, los esposos Álvarez, de México. Su presencia iba a ser significativa, sobre todo en el trabajo de las comisiones del esquema XIII. En cuanto a los observadores no católicos, su número había pasado de 76 a 99 (101 en octubre), que representaban a 28 comunidades eclesiales. Por primera vez, el patriarca ecuménico de Constantinopla se hallaba representado por un obispo, Mons. Emilianos.

15. Nada de tiara, se acabó la *sedia* [silla gestatoria], se acabó la comitiva que rodeaba al Papa, un simple crucifijo como báculo pastoral, supresión de la acción de besar los pies, sencillez de las vestiduras, nada de procesión de entrada, nada de desfile de cardenales para venir a saludar al Papa; canto gregoriano cantado por la asamblea (cf. JEdelby, 242-243. Cf. también Xavier Ryne, *The Fourth Session...*, 26). Congar, disgustado desde el principio por la pompa romana, no deja de señalar la diferencia (cf., principalmente, *Le bloc-notes du Père Congar*: ICI 249 [1965] 2). Cf. también T Semelroth y en el diario de Dworschak. El mismo sentimiento fue expresado por los observadores (cf., por ejemplo, Horton, *Vatican Diary*, 14 de septiembre de 1965, 13; y W. B. Blakemore, en su primer informe sobre el cuarto período).

16. Encontramos diversas observaciones a este respecto. Me limitaré a una anotación del diario de Sanschagrin, correspondiente al 14 de septiembre: «La misa respondía a todas las exigencias de la renovación litúrgica: canto gregoriano alternado entre el coro y la muchedumbre (cosa que no se habría conseguido en otras ocasiones de la coral de la Capilla Sixtina), recitación de las antífonas de la misa, iniciada por el coro y continuada luego por todos, etc. '¡Austeridad de la liturgia!', dice *L'Osservatore Romano*... 'sin que ninguna variación de la polifonía venga a turbar la pureza de la oración común...'. Esto es nuevo en Roma».

1. El sínodo de obispos

Aunque el sínodo había sido deseado por los padres¹⁷ y aunque había sido ya objeto de compromisos repetidos por parte de Pablo VI¹⁸, el anuncio de su constitución había pillado a los padres por sorpresa¹⁹. Éstos, por lo demás, no tuvieron tiempo para reaccionar demasiado detenidamente ante el anuncio de Pablo VI²⁰. Al día siguiente de su anuncio, con ocasión de la 128ª congregación general, la primera de este nuevo período, Pablo VI se halla presente en la mesa de la presidencia para la publicación del «*motu proprio*» *Apostolica sollicitudo* que crea el sínodo de los obispos, del cual, el día anterior, él había hecho «el anuncio sumario»²¹. Después de una presentación del cardenal Marella, que recuerda las circunstancias que han conducido a esta decisión, Mons. Felici procede a la lectura del texto del *motu proprio*, que es acogido con grandes aplausos²².

Sin embargo, la presentación del cardenal Marella, en su calidad de presidente de la comisión de los obispos y del gobierno de las diócesis, no permite levantar el velo sobre la preparación de ese *motu proprio*, que seguiría siendo entonces un secreto bien guardado, incluso para los miembros de la comisión encargada de la redacción del *De episcopis*. Aunque hacia el final de su informe el cardenal Marella indica que el Papa, antes de establecer este sínodo, pidió el parecer de numerosos obispos y escuchó los consejos de personas expertas, sin embargo, la documentación permanece hasta el pre-

17. Se recordará sobre todo el deseo expresado por Máximos IV el 6 de noviembre de 1963 y la propuesta del cardenal Lercaro el 8 de noviembre de 1963. Hay que señalar también los esfuerzos constantes de M. Hermaniuk en este sentido, desde los trabajos de la Comisión teológica preparatoria. Véase a este propósito el estudio de J. Famerée, en el tomo III de la *Historia del Concilio*, 117-172.

18. Habrá que referirse especialmente a la alocución de Pablo VI a la Curia el 21 de septiembre de 1963; a sus discursos a los padres conciliares el 29 de septiembre de 1963 y el 21 de noviembre de 1964 y con ocasión de la clausura del tercer período, así como a su alocución con ocasión del consistorio en el que se creaban veintisiete nuevos cardenales, el 27 de febrero de 1965.

19. «UN GOLPE SORPRENDENTE [...]. Nadie se lo esperaba», declara el cardenal Garrone a *La Croix* (17 de septiembre) 1. «Fue grande la sensación...», comenta Ph. Delhaye en *L'ami du clergé* 75/39 (1965) 562.

20. Veremos, por ejemplo, la carta de Lercaro del 14 de septiembre de 1965, para quien «la solución adoptada responde mucho, según me parece, a una intervención mía en la segunda sesión...» (*Lettere*, 343). Véase también su carta del domingo, en la que escribe que el sínodo de los obispos es «ciertamente, uno de los grandes frutos del Concilio y podrá representar en la Iglesia un medio eficaz para conocer el estado de las cosas y las medidas que oportunamente deban adoptarse» (*Lettere*, 346).

21. Para los documentos oficiales, cf. «*Litteræ apostolicæ motu proprio datae: Synodus episcoporum pro universa Ecclesia constituitur*», en AS IV/1, 19-24; «*Epistula ad Summum Pontificem*», AS IV/1, 25-26; «*Processus verbales congregationum generalium CXXVIII*», AS IV/1, 65-66; «*Congregatio generalis CXXVIII. 15 septembris 1965*», AS IV/1, 139; «*Em.mmm P. D. Pauli card. Marella. Relatio super Motu Proprio Apostolica Sollicitudo*», AS IV/1, 140-142.

22. El sínodo, órgano permanente de la Iglesia, permite que los obispos del mundo entero participen de manera más manifiesta y más eficaz en la solicitud del Papa con respecto a toda la Iglesia. Aunque es de naturaleza permanente, ejerce su función de manera temporal y ocasional. Puede haber tres tipos de asambleas: ordinaria, especial y extraordinaria. Está compuesto principalmente por obispos elegidos por las conferencias episcopales, conservándose el Papa el privilegio de designar el 15% de los miembros. Los responsables de los dicasterios romanos participarán en él, salvo en el caso de asambleas especiales, en las que tal cosa no está precisada.

sente día muy silenciosa a este respecto²³. Según V. Carbone²⁴, la idea del *motu proprio* se impuso hacia finales de 1964 o comienzos de 1965. Después de haber examinado el *textus emendatus* del *De episcopis et de dioecesium regimine* durante el mes de noviembre de 1964, Pablo VI llegó a la conclusión de que, por razón de ciertas intervenciones efectuadas durante la discusión *in aula*, la interpretación del n° 5, que se refiere al establecimiento de un sínodo de obispos, podía prestarse a discusión. Es, por lo menos, lo que él daba a entender con ocasión de una audiencia con el cardenal Marella, que él había convocado el 23 de diciembre de 1964, concedida a dicho cardenal no a título de presidente de la comisión *De episcopis*, sino a título de miembro de la Secretaría para los no cristianos. Después de que Marella hubiera hecho notar que le resultaba imposible corregir el texto, habiendo terminado ya el trabajo de la comisión, a menos que él recibiera una petición escrita expresa del Papa a este respecto, lo cual justificaría la convocatoria de la comisión, se llegó al acuerdo de someter la cuestión a la secretaría general del Concilio. El análisis efectuado por dos expertos era del mismo parecer que el Papa: el texto podía prestarse a diversas interpretaciones.

Se ofrecían entonces diferentes soluciones: ¿una intervención del Papa con miras a hacer que se modificara el texto?; ¿una nueva *Nota explicativa praevia*? Estas dos soluciones, cada una de ellas ensayadas durante el tercer período, mostraban sus limitaciones. Así que se llegó a un acuerdo sobre un tercer camino que encontraba apoyo en las discusiones anteriores y que mostraría el principio para la institución del sínodo así como las modalidades de su creación. En efecto, aunque la asamblea reclamaba tal institución, le dejaba al pontífice el cuidado de determinar sus modalidades concretas. Basándose en tal distinción, se optó, pues, por el *motu proprio*, cuya redacción fue confiada al Consejo para los asuntos extraordinarios de la secretaría de Estado, bajo la supervisión de Mons. Samoré y la vigilante atención de Pablo VI, que fue siguiendo su redacción en todas las etapas²⁵. Desde el mes de agosto de 1965 el *motu proprio* estaba ya listo. No quedaba más que elegir la fecha de publicación: Pablo VI se decidió en favor de la fecha de apertura del Concilio.

23. En la recepción concedida a los moderadores, el 16 de septiembre, Pablo VI insistiría de nuevo en las investigaciones y en las diferentes fases de la discusión que habrían conducido a este anuncio. Cf. JPrignon, 16 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1585, 1). No se habría sentido sorpresa al enterarse de que W. Bertrams, que firmaba un artículo sobre el sínodo en la *Civiltà Cattolica* del 4 de diciembre (p. 417-423), hubiera intervenido en la elaboración del *motu proprio*. Por lo demás, parece que Prignon se halla muy bien informado en cuanto a las intenciones del Papa, en la víspera de la apertura del cuarto período. El citado autor señala: «A propósito del consejo episcopal: el Papa sigue hablando de él. Pero, según se dice, el Papa se inclinaría más a favor de convocar a cierto número de obispos, escogidos en función de los problemas que hubiera que tratar» (Documentos de Prignon, 1145, 3). Ésta es la indicación más precisa que hemos encontrado antes de la apertura del período. No nos sorprendería el que la fuente de esta información, tan bien fundada, fuera Onclin.

24. V. Carbone, *Paolo VI e la collegialità episcopale*, Brescia (Publicazioni dell'Istituto Paolo VI, 1995), 15, 121-123. Cf. también J. Grootaers, *Willy Onclin et sa participation à la rédaction du Décret «Christus Dominus»*, en *Actes et acteurs de Vatican II*, 446ss.

25. Prignon sabe por Bonet que la redacción del *motu proprio* fue elaborada por una comisión integrada por Roberti, Pinna y Felici (JPrignon, 10 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1602, 6]). Por lo demás, esto no se halla confirmado. Según Carbone, Pablo VI habría efectuado varias correcciones en el texto que se le había presentado.

De manera general, los padres acogieron muy bien este anuncio, aunque no se estaba en condiciones de apreciar el desarrollo de esta nueva institución²⁶. Lo mismo sucedía en relación con los observadores no católicos²⁷, y con la prensa, exceptuada la de los Estados Unidos, donde el comienzo del debate sobre la libertad religiosa eclipsaría cualquier otro titular²⁸.

26. Desde luego, hay que distinguir bien entre las reacciones oficiales y las confidencias hechas entre basidores. La carta de Tisserant al Papa (cf. *Processus verbales* de la 131ª Congregación general, AS IV/1, 69), del 20 de septiembre, y aprobada por la asamblea conciliar, no puede darnos a conocer la verdadera medida de la satisfacción de los padres. La misma carta agradecía al Papa la publicación de la encíclica *Mysterium fidei*, a pesar de que sabemos bien que esa encíclica no fue acogida con entusiasmo. De la misma manera, los aplausos *in aula*, por significativos que sean, no dan cuenta del sentimiento de los padres conciliares. Asimismo, las reacciones de los obispos en la prensa no expresan plenamente la opinión de los mismos. Los diarios personales de los padres o de los *periti*, al igual que la correspondencia, ofrecen una mejor apreciación de su reacción, que es generalmente muy buena, aunque permanece un poco a la expectativa. «A propósito del sínodo, Mons. De Smedt dice que él no se halla muy impresionado, y parece que no le concede mucha importancia. En la reunión de los obispos, dijo que él se temía bastante que el sínodo no sirviera para gran cosa. Pero la opinión general de todos aquellos que yo he visto es que tenemos el sínodo, cualesquiera que hayan sido las motivaciones expresadas oficialmente acerca de su creación. La cosa existe y con el tiempo podrá adquirir otro carácter. Dossetti admitió este punto de vista. Y terminó por conceder que, a pesar de todo, es una buena cosa el que se haya obtenido del Santo Padre la creación de este sínodo» (JPrignon, 16 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1585, 4]). El grupo de obispos representantes de diferentes conferencias episcopales que se reunían en la *Domus Mariae*, se mostró muy satisfecho de la propuesta, con motivo de su reunión del 17 de septiembre de 1965 (véanse las actas en el Archive de Baudoux). El comentario más crítico que siguió al *motu proprio* fue indudablemente el que encontramos en *Antiochena* (J. K., *A propos du Synodus episcoporum*: *Antiochena* 11/3 [1965] 5-7). Se hace notar que el documento se halla retrasado en relación con los textos conciliares ya promulgados o a punto de serlo. Se critica también la forma: la de un *motu proprio*. Se observa, además, que los motivos invocados para fundar esa institución son muy débiles (la estima y el afecto del Papa hacia los obispos) y que la finalidad propuesta no es tanto el ejercicio de la colegialidad, sino más bien la de aliviar la carga que pesaba sobre el Papa al tener que cuidarse de la Iglesia universal. ¿Habría que ver en esta opinión una reacción de Máximos IV al sínodo que Pablo VI concedía en respuesta a la petición del patriarca?

27. Los informes contrastan unos con otros según las respectivas líneas confesionales y geográficas. Los protestantes norteamericanos o anglosajones están entusiasmados (Blakemore, Moorman, Outler y Horton). John Moorman señalará: «Los observadores lo consideraron como un paso muy importante. Quizás lo que más nos impresionó fue el que, por vez primera, un elemento democrático haya tenido entrada en el gobierno de la Iglesia de Roma» (*Vatican Observed...*, 156). Horton piensa que «eso podría revelarse como la piedra angular del *aggiornamento*» (*Vatican Diary 1965*, 15). Varios (Moorman, Horton) ven en el sínodo la introducción de un elemento democrático en el gobierno de la Iglesia y estiman que la institución evolucionará con el tiempo para hallar una forma más deliberativa. Sin embargo, ciertas reacciones europeas, particularmente ortodoxas, eran más mitigadas. Así, Mons. Emiliano, observador del patriarcado de Constantinopla, expresaba con menos vigor su acogida favorable: «Para los ortodoxos, el patriarca no está por encima del sínodo, sino dentro de éste» (ICI 251, 16). O. Clément (*Réforme*, 9 de octubre de 1965) confiesa que el sínodo realiza de manera ambigua las promesas más fecundas de la constitución sobre la Iglesia, la cual es también ambigua, y añade que «lo que cuenta, en definitiva, es que ese sínodo existe...» (recogido en ICI 251, 16). Con una actitud distante, L. Vischer formulaba un juicio más matizado: «El 'Motu Proprio' acentúa la dependencia con respecto al Papa, y varias disposiciones permiten dudar que se trate de un verdadero sínodo, de un verdadero *signum collegialitatis*. El Papa es el único que decide si ha de celebrarse el sínodo y cuándo ha de celebrarse, y también cuál ha de ser su orden del día; el Papa decide si el sínodo se limitará a deliberar o si procederá a votar. [...] El sínodo es una ocasión para continuar las experiencias adquiridas en el Concilio y para manifestar la colegialidad de los obispos». Concluye diciendo que «más importante que esas prescripciones es finalmente el hecho mismo» (*IV. Rappports sur le 2º Concile du Vatican*: *Istina* 11 [1965-1966] 218).

28. Véase la revista de prensa de las ICI (1 de octubre de 1965) 21. En los Estados Unidos, los despachos de las agencias de prensa UPI y AP se preocupaban únicamente de las intervenciones de Cushing y de Spellman. Se presentaba el debate sobre la libertad religiosa de manera sensacionalista, en términos de batalla.

Se sentía que algo venía a cambiar el rumbo de largos siglos de centralización y de creciente autonomía de la Curia romana; que «el capítulo, que algunos creían que estaba cerrado, de la vida conciliar de la Iglesia católica» acababa de abrirse de nuevo²⁹. ¿No había afirmado el mismo Pablo VI que la experiencia conciliar y los beneficios que le había proporcionado entonces su más estrecha unión con los obispos habían motivado su resolución? Los más entusiastas subrayaban entonces que «alguna cosa del Concilio llegará así a hacerse permanente»³⁰. En concreto, se sabe que se trata de una institución estable; que el sínodo se halla situado bajo la autoridad del Papa, que es quien decide acerca de su convocatoria, de las cuestiones que han de someterse a él, así como de la autoridad de la que el sínodo ha de disponer, y, sobre todo, que la mayoría de los participantes serán elegidos por los obispos y representarán al episcopado del mundo entero. Varios harán notar que el término de colegialidad no aparecía explícitamente en el *motu proprio*³¹, aunque el cardenal Marella no tenía recelo alguno en utilizarlo³², y a pesar de que el texto no contenía referencia explícita a la *Lumen gentium*.

Inmediatamente, este anuncio proporcionó tanto a la mayoría como a la minoría la ocasión de alegrarse. En efecto, se aguardaba una viva oposición de la minoría acerca de este tema, y la cuestión no estaba resuelta. Así que la decisión pontificia dispensaba al Concilio de una discusión que habría sido ardua a propósito de ese consejo, que irritaba a varios y que se hallaba lejos de haber sido deseado por todos³³. Al causar la impresión de zanjar el asunto en favor de la petición de los padres, Pablo VI hacía sentir a la mayoría que ellos habían ganado la causa. Así se veían las cosas, al menos entonces³⁴. Por lo demás, otros sentían que la decisión pontificia había privado a la mayoría

29. Y. Congar, *Le bloc-notes du Père Congar*: ICI 249 (1965) 2. En su crónica publicada en la revista *Études*, Rouquette interpretaba igualmente el sínodo a la luz de la colegialidad.

30. Garrone, *La Croix* (17 de septiembre de 1965).

31. Esta observación es frecuente. Prignon la recoge de un comentario de Dossetti: «Como todo el mundo observa evidentemente, él señala que el documento no contiene alusión a la definición de la colegialidad episcopal o, para decirlo más exactamente, a las enseñanzas a este respecto que se contienen en la Constitución sobre la Iglesia. [...] Parece que este sínodo ha sido concebido, según la intención de quienes lo redactaron, como una concesión hecha por el Papa de que se participe en su autoridad personal, más bien que como una expresión del cargo de responsabilidad universal que el texto sobre la Iglesia reconoce que los obispos poseen» (JPrignon, 16 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1585, 4]). En su *Diario* del 16 de septiembre, Butler, refiriéndose a un artículo publicado en *L'Avvenire* del 16 de septiembre, señalará que el *motu proprio* no hace referencia al *De ecclesia* y que, por este hecho, Roma sigue reflexionando en términos pre-conciliares. El sínodo está concebido como un modo de ejercicio de la autoridad personal del Papa sobre el conjunto de la Iglesia, y no como un ejercicio de la autoridad colegial de los obispos (DButler, 16 de septiembre de 1965). Observaciones algo parecidas se encuentran en el *Council Diary* de Dworschak, 4 y 6.

32. Véase la presentación que hace de él *in aula* el 15 de septiembre, y que firma en *L'Osservatore romano* del 16 de septiembre. Véase, finalmente, su conferencia de prensa del 24 de septiembre, recogida en el *OssRom* del 26 de septiembre. Prignon señala también que Pablo VI confió a los moderadores que «él quería verdaderamente hacer de ese sínodo una expresión de la colegialidad episcopal, y que aguardaba mucho de ello», (JPrignon, 16 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1585, 1]).

33. Se trata de la apreciación de las ICI en su edición del 15 de febrero de 1965, 5. Como señala Carbone, se habría esperado un buen número de *non placet* o de *placet iuxta modum*, si el texto del esquema hubiera sido sometido a votación (Carbone, *Paolo VI e la collegialità episcopale*, 132). Conviene recordar que el primer capítulo del *De episcopis* no había recibido los dos tercios del «sí» durante la votación en el tercer período.

34. Véanse, por ejemplo, las cartas de Lercaro del 14, 15 y 19 de septiembre de 1965 (*Lettere*, 342-346). Como algunos más, él esperaba entonces que esta institución conociera un desarrollo que permitiese

de una victoria más clamorosa aún. Después de todo, el Papa establecía el sínodo por su propia acción y basándose en su propia autoridad apostólica. Habrá quienes lo comprendan muy bien: «Un monseñor de S. Carlo se siente triunfante a causa del ‘motu proprio’: ¡el Papa ha ganado el juego al Concilio! No ha dejado que le impongan nada, sino que ha adoptado, él mismo, la decisión que le ha parecido buena»³⁵.

La apreciación que debía hacerse del sínodo seguía siendo objeto de discusión. La conferencia de prensa del cardenal Marella, el 24 de septiembre, no contribuiría a aclarar las cosas, ya que éste se dedicó notablemente a minimizar el término *sínodo*, el cual, sin embargo, se hallaba tan cargado de significado. Asimismo, se negó a escuchar la observación que sugería que podría haber conflicto entre el sínodo y la Curia. De hecho, la decisión de Pablo VI añadía un nuevo órgano al gobierno central de la Iglesia, pero la cuestión de la reforma de la Curia seguía sin tocarse, y condicionaba el puesto que el sínodo pudiera ocupar en el futuro.

Una lectura atenta del *motu proprio* muestra pronto sus limitaciones: además de no hacerse referencia a la *Lumen gentium* y a la colegialidad, queda también muy claro que el sínodo está sometido al poder del Papa, no sólo en cuanto a su convocatoria, sino también en cuanto a su orden del día y al poder que pueda concedérsele (deliberativo, si el Papa le confiere ese estatuto y ratifica sus decisiones). Más aún, será el Papa quien designe al secretario general permanente del sínodo, lo mismo que a los secretarios especiales para cada una de las asambleas. A pesar de todas estas limitaciones, el anuncio de Pablo VI había contribuido a que se serenara de nuevo la atmósfera en esos comienzos del cuarto período, y a hacer que se olvidara un poco el final dramático del tercer período. Contrariamente a la impresión causada por la publicación de la *Mysterium fidei*, Pablo VI daba una señal clara de que él no era prisionero de la vieja guardia. En resumen, al originar aquel movimiento, daba impulso a este período que estaba comenzando.

Cualesquiera que sean las apreciaciones formuladas en caliente, la iniciativa de Pablo VI no dejaba de causar un poco de perplejidad en la Comisión para los obispos y el gobierno de las diócesis. En efecto, el esquema *Christus Dominus*, que debía discutirse durante este período, contenía ya un artículo a propósito del sínodo. Ahora la comisión se hallaba ante un hecho consumado. El sínodo, anunciado *in Concilio*, aunque tenía su apoyo en los votos de los padres, no había sido elaborado *synodalter*. La comisión conciliar que había recibido de la asamblea esas propuestas, había sido mantenida en la ignorancia acerca de la iniciativa pontificia³⁶. Por tanto, la comisión tenía que reajustar ahora su objetivo, cosa que hizo acertadamente durante su reunión del 24 de septiembre³⁷.

al Papa conocer la situación del conjunto de las iglesias, y equilibrar de este modo la acción de los organismos romanos, los cuales, con harta frecuencia, se limitaban a seguir sus tradiciones locales.

35. JDupont, 15 de septiembre, 6.

36. En todo caso, no hay nada en los archivos de Veuillot o de Onclin, dos miembros importantes de esa comisión, que permitan sostener lo contrario. Así, pues, la postura adoptada por mí difiere de la interpretación de Carbone. Aunque yo admito sin dificultad que no se puede separar al Papa y al Concilio, sin embargo, hay que distinguir entre la acción del Papa *in Concilio* o *synodalter* y la acción del Papa que actúa *motu proprio*.

37. Convendrá consultar a este propósito la documentación del F-Veuillot, 1561-1565. Esta reunión había sido convocada ya el 16 de septiembre. Sin embargo, la Comisión tenía empeño en reintroducir, en el n° 5 corregido, una referencia al n° 23 de la *Lumen gentium*.

2. Los trabajos y los días

Una vez terminadas las ceremonias de apertura, se pasó al asunto de los debates: la discusión sobre la libertad religiosa y sobre el esquema XIII. En su discurso de clausura del tercer período, Pablo VI había insistido en el hecho de que la Declaración sobre la libertad religiosa, lejos de hallarse «enterrada», vendría, con el esquema XIII, a «coronar» el Concilio. Sin embargo, nadie se llamaba a engaño. Esos esquemas, que habían experimentado ya la prueba del fuego, iban a constituir sin duda alguna los objetos de la resistencia durante este último período. Los dos presentaban dificultades considerables: el hecho de abordar problemas complejos, a veces nuevos o que se ajustaban a una problemática o a un método nuevos, no iba a facilitar las cosas.

Se aguardaba también una viva oposición de la minoría, que no parecía bajar la guardia ni reducir la tensión. El día 13 de agosto, el obispo Sigaud, el arzobispo Lefebvre y el abad Jean Prou (Solesmes) se reunieron en Solesmes para determinar cuál iba a ser su estrategia. A pesar de una severa amonestación recibida del Papa, el *Coetus* volvía a actuar en septiembre, enviando una circular a todos los padres, en la que se les invitaba a que indicaran su dirección en Roma, si querían recibir consignas para la votación. Después de difundir sus *animadversiones*, el *Coetus* se disponía, por tanto, a entablar la última batalla, y tan sólo el resultado de las votaciones del período señalaría exactamente la amplitud de la adhesión de que disponía. Por el momento, había que temer lo peor. El vigor de esta oposición y la dimensión de la resistencia, así como la intensidad de los debates, seguían siendo aún incógnitas. El resultado de las discusiones sobre algunos esquemas clave —entre ellos el esquema sobre la libertad religiosa y el esquema XIII— iba a determinar si el Concilio podría completar o no su agenda antes de la Navidad³⁸.

Sin embargo, la determinación de Pablo VI de hacer que este cuarto período fuera el último período del Concilio, ponía a los padres ante la obligación de hacer que su trabajo concluyera, cualesquiera que fuesen los compromisos necesarios. No obstante, en previsión de debates demasiado tempestuosos o de tratamientos demasiado largos o demasiado complicados entre los diferentes partidos, el temor de que hubiera que retirar ciertos esquemas del orden del día, especialmente los dos esquemas antes mencionados, seguía estando vivo. Para acelerar los debates, Mons. Felici había enviado a los obispos una instrucción, en julio de 1965, pidiendo a los padres que quisieran expresarse sobre esos dos esquemas que enviaran antes del 9 de septiembre el texto de su intervención o, al menos, un resumen del mismo, a la secretaría general del Concilio³⁹. Esta medida, aunque podía ser eficaz para acelerar el proceso y para no polarizar excesivamente el

38. La fecha de terminación del período no se había anunciado, pero diferentes indicios señalaban ya implícitamente la fecha del 8 de diciembre como final del período. Así, el librito de celebraciones distribuido a los padres incluía un calendario que terminaba el 8 de diciembre. Cf. *Missae in quarta periodo concilii oecumenici Vaticani II celebrandae*, Typis polyglottis Vaticanis, Ciudad del Vaticano 1965, 11. Sin embargo, algunos pensaban que el período podría prolongarse hasta Pascua (cf. *NCWC News Service*, 8 de septiembre de 1965).

39. Con ocasión de la apertura del período, el cardenal Tisserant, aun teniendo buen cuidado de no sugerir restricción alguna a la libertad de palabra, pedía a los padres que moderasen la «*cupiditas loquendi*», porque era urgente que el Concilio terminara. Cf. E. Tisserant, «Allocutio», en AS IV/1, 24.

debate, no fue bien acogida por parte de los padres. Se preguntaban qué podría significar un debate cuyas intervenciones se hubieran escrito con más de un mes de anticipación, sin tenerse en cuenta la evolución de las ideas. Además, se preguntaban si no se trataba de un ardid para permitir a la secretaría general que eliminase todo aquello que no se quería escuchar.

Otra presión iba a gravitar sobre los debates: la de las expectativas del mundo contemporáneo. El Concilio se encontraba bajo observación, y debía satisfacer no sólo las expectativas de los católicos, sino también las esperanzas de los cristianos no católicos, las de los creyentes de otras religiones o las de los no creyentes. Por lo demás, durante este período varios esquemas en discusión interpelaban a los hombres de buena voluntad o se referían a los ateos o a los creyentes de otras religiones. Además, los esquemas en discusión —en particular el esquema XIII— habían sido objeto de largas consultas con laicos, que esperaban ahora resultados, y habían tenido una cobertura de prensa sin precedentes. En adelante, los auditores laicos se hallarían más comprometidos orgánicamente en los trabajos de las comisiones conciliares, y su opinión no podía menospreciarse⁴⁰. No se desconocía tampoco la presión que los observadores no católicos hacían que gravitara sobre el Concilio. Por un momento se había pensado incluso en no invitarles al cuarto período. Se planteó entonces la cuestión de la credibilidad: ¿La Iglesia católica era verdaderamente sincera, o acaso el Concilio no representaba más que un tipo de estratagema para atraer hacia la Iglesia católica a los hermanos separados? El anuncio hecho por Pablo VI de su intención de participar en la Asamblea general de las Naciones Unidas no constituía sino una presión más.

a) *La libertad religiosa*

Finalmente, el día 15 de septiembre comenzaba el debate sobre la libertad religiosa en el aula conciliar, al mismo tiempo que se pronunciaban varias conferencias sobre el tema en auditorios de los alrededores de Roma⁴¹. Este texto, cuya discusión durante el tercer período había terminado dramáticamente, poseía una larga historia⁴². Había

40. Durante el debate sobre la declaración acerca de la libertad religiosa, Mons. Maloney se convertirá en su portavoz: «Omnes Auditores et Auditrices doctrinam schematis de libertate religiosa approbant. Praeterea promulgationem eius maxime cupiunt» (p. 322).

41. John Courtney Murray pronunció una conferencia en el Centro Holandés de Documentación sobre el desarrollo de la doctrina, mostrando de qué modo la enseñanza de los papas, desde León XIII, iba profundizando gradualmente en la doctrina acerca de la libertad religiosa (para el texto, cf. *Council Daybook, Session 4*, 14-17). Murray había escrito igualmente muchos artículos sobre el tema, antes precisamente de la apertura del cuarto período (cf., por ejemplo, *This Matter of Religious Freedom: America* 112 [9 de enero de 1965] 40-43; fue publicado también en italiano en *Aggiornamenti Sociali* 16 [abril de 1965] 303-310, y en alemán en *Wort und Wahrheit* 6-7 [junio-julio de 1965] y 8-9 [agosto-septiembre de 1965]). El 15 de septiembre, Martelet pronunciaba igualmente una conferencia ante un grupo de obispos de la Pan-African Conference sobre la libertad religiosa (cf. «Sur la vraie nature de la liberté religieuse» [Archives diocésaines de Bordeaux, 1D9.96.19.301]). Por su parte, Congar pronunciaba una conferencia sobre el mismo tema el 16 de septiembre, ante obispos africanos en la residencia de los mismos en la Via Traspontina.

42. Para una visión global del camino seguido por el texto sobre la libertad religiosa antes del cuarto período, cf. S. Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa: momenti e passaggi dalla preparazione del Conci-*

conocido varias versiones impresas, sin contar todos los demás esbozos. Durante la intersesión, el texto había experimentado una refundición importante sobre la base de la intervención de Mons. Carlo Colombo⁴³ pronunciada en el tercer período (25 de octubre de 1964), y de las 218 propuestas escritas de enmiendas enviadas por los padres a la Secretaría para la unidad de los cristianos⁴⁴ y bajo la mirada vigilante del episcopado estadounidense.

Durante el verano de 1965 los padres recibieron una nueva versión⁴⁵, seguida por un extenso informe⁴⁶, que en su segunda parte explicaba detalladamente la idea de la libertad religiosa utilizada en el esquema. Parecía, pues, que a pesar de las frustraciones a las que había dado lugar la suspensión de la votación a finales del último período, el esquema se había beneficiado de ese aplazamiento⁴⁷. La libertad civil en materia de religión se hallaba distinguida claramente de otras diversas formas de libertad, entre ellas, la libertad moral y la libertad de conciencia. Su objeto estaba claramente limitado a la libertad externa, jurídica y civil, que impide que un poder humano constriña a alguien a actuar en contra de su conciencia en materia religiosa.

El esquema, que no estaba dividido en capítulos, comprendía tres partes. Primero, una declaración de principio sobre el reconocimiento por parte de la Iglesia de la libertad religiosa, basado en la dignidad de la persona humana y en la revelación. Seguía naturalmente una segunda parte que exponía la doctrina de la libertad religiosa a partir de

lio alla seconda intersessione, en M.-T. Fattori-A. Melloni (eds.), *Experience, Organisations and Bodies at Vatican II*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1999, 347-417. Consúltese igualmente en el volumen anterior de esta *Historia*, HV 4, 17-98.

43. Cf. Colombo, *La libertà religiosa*: La Rivista del clero italiano XLVI, 6 (junio de 1965) 309-321. El *textus reemendatus* había sido compuesto por la misma subcomisión especial, elegida en Ariccia, en 1964. La integraban los obispos Shehan, Cantero, Primeau, De Grijse y De Smedt (relator), y el padre O. Degrijse. Los expertos son Pavan, Hamer, Courtney Murray, White y Congar, el cual va a prestar su colaboración en esta etapa.

44. Cf., entre otras fuentes, AS IV/1, 605-881.

45. Puede verse, en columnas sinópticas, el *textus emendatus* y el *textus reemendatus* en AS IV/1, 145-167. Este texto, cuyo envío a los padres había sido aprobado por Pablo VI el 28 de mayo, había sido elaborado durante el mes de febrero de 1965, antes de ser sometido a la asamblea plenaria de la Secretaría a comienzos de marzo, de ser comunicado a la comisión *De fide et moribus* a comienzos de abril, y de ser aprobado por la Comisión de Coordinación en su reunión del 7 al 11 de mayo. Después de todas estas etapas, el texto experimentó algunos retoques, con ocasión de la sesión plenaria celebrada por la Secretaría, del 9 al 15 de mayo.

46. Para la *relatio*, cf. AS IV/1, 168-199. Murray y Pavan colaboraron estrechamente con Mons. De Smedt en su redacción. Además, Feiner «hizo importantes aportaciones, además de asumir el *labor improbus* de la *pars prima* (¡fue un acto de heroísmo!)» (Murray a De Smedt, 27 de agosto de 1965, en Documentos de De Smedt, 1455). La *relatio* fue sometida a la discusión y a la aprobación de la Secretaría, y a la de uno de sus miembros (Hamer), que había estado ausente. Esta *relatio* se divide en dos partes. La primera, después de recordar brevemente la génesis de la declaración y el camino que ha seguido durante el Concilio (p. 168-170), estudia luego las diferentes *animadversiones* presentadas a la Secretaría (p. 170-182). La segunda parte, titulada «De methodo et de principiis schematis», examina primeramente el concepto de la libertad de la que se habla en el esquema (p. 183-185), antes de decir una palabra acerca de su método (p. 185-186), exponer su doctrina (p. 186-189), y recordar las dificultades que el texto suscita (p. 189-192), para terminar haciendo algunas reflexiones sobre puntos particulares: la definición del sujeto de derecho, notas en cuanto a la naturaleza del Estado, y precisiones sobre el orden público (p. 192-195).

47. Esto fue reconocido por Congar (cf. *Document épiscopats*, 14 de junio de 1965, 1) y por Murray. Cf. también R. Rouquette, *Études*, 868.

argumentos racionales, así como una tercera parte que la consideraba a la luz de la revelación divina. Esta *relatio* enviada a los padres salía al paso de muchas objeciones y parecía recortar considerablemente el alcance del esquema, definiendo claramente sus límites. Además de esta *relatio* oficial, J. Courtney Murray había multiplicado las explicaciones, tratando de ganarse al mayor número posible de los padres⁴⁸. A pesar de todo, se estaba de acuerdo en pensar que la minoría no cedería, sino después de una batalla encarnizada que amenazaba atenuar el alcance del esquema⁴⁹.

Como antes, fue Mons. De Smedt⁵⁰ quien dio el informe que iniciaba un nuevo período en el debate sobre la libertad religiosa⁵¹. Después de señalar que, de las 218 observaciones recibidas por escrito, la gran mayoría eran favorables al texto, el obispo de Brujas proseguía recordando a sus oyentes el objeto específico de la declaración y su fundamento, haciendo notar que la mayoría de las objeciones procedían de una incompreensión del objeto del esquema, confundiendo la libertad civil en materia religiosa con otras clases de libertad (moral, ontológica, psicológica, etc.). En conclusión, afirmaba que, aunque el concepto moderno de la libertad religiosa no se hallaba afirmado explícitamente por el Evangelio, sin embargo, no hay oposición alguna, sino más bien consonancia entre la libertad evangélica y la libertad religiosa de la que habla el esquema. Por lo demás, hacía notar que, desde el punto de vista de la Secretaría para la unidad de los cristianos, no existía oposición, sino más bien acuerdo entre las afirmaciones del esquema y los principios doctrinales sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Como lo demostrará el debate, no fue superfluo el conjunto de estas observaciones, las cuales venían a añadirse a todas las precauciones adoptadas en la larga *relatio* escrita que acompañaba al esquema. Desde el comienzo de los debates, la discusión iba a centrarse en el carácter tradicional de esta enseñanza, en su fundamento bíblico y, sobre todo, iba a sobrepasar completamente el objeto específico del esquema, para acabar situándose en el terreno de la libertad moral más que en el de la libertad civil en materia religiosa. Es de creer, como se afirmaba entonces, que algunos no comprendieran nada de la cuestión⁵².

48. Es bien conocido el debate de Murray con De Broglie. Menos conocida es su correspondencia con el cardenal Browne. La última correspondencia entre estas dos personas se remonta a algunos días antes de la apertura del cuarto período (Documentos de Murray, 18:1004 [carta de Browne a Murray, 4 de septiembre de 1965]). En una carta a De Smedt, del 25 de junio de 1965, Murray expresaba su deseo de convencer, por lo menos, a Browne de que no se opusiera al esquema. Después de todo, decía, mi madre era irlandesa (Documentos de De Smedt, 1454).

49. Cf. *Dworschak*, 14 de septiembre de 1965, 2.

50. Sobre el papel de Mons. De Smedt en la elaboración del esquema sobre la libertad religiosa, consúltese M. Lamberigts, *Msr. Émile-Josef De Smedt, Bishop of Bruges*, en *Experience*, 431-469, y para el cuarto período, 460-467.

51. Cf. *Relatio super schema Declarationis De libertate religiosa*, en AS IV/1, 196-199. De Smedt consultó a Murray. Véanse principalmente las cartas de Murray a De Smedt del 25 de junio de 1965 y del 27 de agosto, y las correcciones aportadas por Murray al texto del proyecto de *relatio* de De Smedt (Documentos de De Smedt, 1454-1456).

52. La observación procedía de Dupont (JDupont, 15 de septiembre de 1965, 5). Tal es la reacción de Dupont (15 de septiembre, p. 5), después de las intervenciones de Siri y Ruffini.

1) Primera mañana: cada uno ofrece sus perspectivas

Después de todos esos preliminares, el debate del cuarto período podía comenzar finalmente. Durante el verano, unos y otros habían preparado sus armas, con miras al debate. Una declaración del arzobispo de Madrid, el día 13 de julio, no permitía prever que se suavizara la oposición de los obispos españoles⁵³, de un grupo de obispos italianos y de algunos miembros del *Coetus internationalis patrum*. Esta vez el episcopado estadounidense estaba muy decidido a no admitir imposiciones. Se estaba dispuesto a entrar en el debate. En el mes de agosto, Murray escribía al cardenal Ritter, sugiriéndole que preparara una serie de intervenciones, estructuradas según una secuencia bien planificada, de manera que abordase todos los temas doctrinales importantes relativos a este esquema⁵⁴. Sin embargo, no eran únicamente los obispos de los Estados Unidos los que apoyaban el esquema. Sus vecinos del norte, los obispos canadienses, lo apoyaban sin reservas⁵⁵, al igual que un grupo importante de obispos franceses, a pesar de su concepción, un poco diferente, acerca de la libertad religiosa.

Por falta de tiempo, solamente ocho de los veintiún padres inscritos pudieron hacer uso de la palabra durante el primer día del debate⁵⁶. En virtud de las reglas de preceden-

53. En su mensaje de año nuevo (30 de diciembre de 1964), el general Franco había apoyado «una libertad religiosa justa y bien comprendida». En su alocución de julio, Mons. Morcillo González se situaba en la postura tradicional de la tolerancia, argumentando que incluso el mal y el error deben ser tolerados. Aunque le parecía «difícil de hallar en las Escrituras un pasaje que se refiriera a la plena libertad religiosa», sin embargo, él admitía que por razón de «el ecumenismo y de la socialización de las relaciones internacionales y con miras al bien del conjunto de la Iglesia universal, pudiera ser prudente –no por razones filosóficas o teológicas– promulgar en España una ley sobre la libertad religiosa, dentro de los límites razonables impuestos por la moralidad y el orden público». A pesar de todo, insistía él, «por razón del espíritu ecuménico, los hermanos separados deben abstenerse de todo proselitismo o de toda tentativa de evangelizar España, que es ya un país cristiano. Si el ecumenismo significa la búsqueda de la unidad, entonces sería actuar de manera infame e insensata el romper la unidad de una nación cristiana» (*NCWC News Service*, 13 de julio de 1965). Una nueva ley en materia religiosa se introduciría en España el 10 de septiembre de 1965.

54. Carta de Murray a Ritter, del 13 de agosto de 1965, con una adición manuscrita de Primeau (Documentos de Murray, 18, 1001). Se encuentra una variante de esta adición en los archivos Primeau. La secuencia debía ser la siguiente: Spellman (libertad); Cushing (la libertad como valor positivo); Ritter (enunciar explícitamente que la libertad y su protección son parte del bien común); Shehan (desarrollo de la doctrina); O'Boyle (la libertad religiosa no es indiferentismo, sino que es verdadera imagen de la Iglesia); Primeau (la libertad religiosa y la libertad cristiana dentro de la Iglesia); Hallinan (la libertad religiosa y el esquema 13). Cf. *Council Daybook, Session 4*, para los discursos de Spellmann (21), Hallinan (27), Shehan (34), y *American Participation in the Second Vatican Council*, edición a cargo de V. A. Yzermans, Sheed and Ward, New York 1967, 656-664.

55. La Conferencia episcopal canadiense había hecho que se imprimiera y se distribuyera un extenso artículo de J. C. Murray («Remarks on religious liberty»), a comienzos de septiembre. Además, las opiniones comunicadas a Léger y a Roy eran, todas ellas, favorables, aunque contenían sugerencias de enmiendas y eran de un tono más cauteloso (cf. las opiniones de Arès, Ryan, Lafortune y Naud en los Documentos de Léger, 2035, 2050, 2051). Por lo que se refiere a Roy, cf. AAQ 21 CM, vol. 13. En cuanto al equipo Baudoux (Baudoux, De Roo, Hacault), que había preparado el cuarto período, acordó presentar tres intervenciones para apoyar el esquema. La intervención de De Roo debía tratar de la oportunidad de la declaración; la de Hacault se dedicaría a mostrar que la declaración es fiel a la tradición de la Iglesia; finalmente, la de Baudoux debía hacer ver que la declaración se hallaba matizada y era equilibrada. Finalmente, sin embargo, ninguna de estas intervenciones se leería *in aula*.

56. En cuanto a las actas de las congregaciones generales 128 a 132, durante las cuales se debatió sobre el esquema, cf. AS IV/1, 145-167 y 65-71.

cia, todos esos padres eran cardenales. Más importante todavía era el que, a través de esas ocho intervenciones, no se había escuchado la voz sino de cinco países⁵⁷, pertenecientes, todos ellos, al mundo del Atlántico Norte (América del Norte, Europa Occidental). A pesar de esa limitación en la representación de la diversidad de los mundos presentes en el Concilio, esas intervenciones ofrecen, no obstante, una primera idea de las tendencias que iban a expresarse en los debates durante los días siguientes. Considerada como un mismo conjunto literario, la mañana del 15 de septiembre⁵⁸ puede describirse a partir de la figura literaria de la inclusión: un compromiso muy firme de los cardenales estadounidenses Spellman (Nueva York; primera intervención) y Cushing (Boston; penúltima intervención) abren y cierran el debate; entre los dos se expresan las resistencias, no menos previsibles, del cardenal Siri (Génova)⁵⁹ y del cardenal Ruffini (Palermo), que tenían la esperanza de constituir una alianza con el episcopado español, representado por el cardenal De Arriba y Castro (Tarragona)⁶⁰ y, además, con el mundo hispano.

Podemos intentar caracterizar de varias maneras los diferentes motivos literarios de esa inclusión. Me limitaré a una sola manera: la de los *a priori* filosóficos. Podremos afirmar, por ejemplo, que las dos intervenciones de los obispos estadounidenses parten de las exigencias del tiempo presente: «Cum praesertim in hodiernis...»; «est hodie necessitas pastoralis primi ordinis»⁶¹. Las dos remiten al contexto pastoral (la credibilidad de la Iglesia ante los Estados y ante los no católicos, para Spellman; la credibilidad de la Iglesia en cuanto al anuncio del Evangelio, para Cushing), y remiten al mundo concreto, a la vida de la Iglesia y a la de las personas que viven en la sociedad, y a las expectativas de los contemporáneos⁶². Por lo demás, las intervenciones de Ruffini y de Siri, en particular, se sitúan en otro plano diferente: el de la defensa del *ordo divinus* y de la *lex divina* (Siri), y de la *vera religio* (Ruffini). El primer enfoque es concreto e histórico; el otro es metafísico y ahistórico. Podríamos considerar igualmente que en un caso son las personas las que constituyen los sujetos de derecho, mientras que en el otro la verdad es la que constituye el objeto de un derecho. Esta última caracterización será claramente definida por el cardenal Heenan (Westminster) en el tercer día de los debates: «Absurdum videtur affirmare errorem in se (vel veritatem in se) iura habere. Iura enim tantum in personis, numquam in rebus collocantur»⁶³.

57. Italia (3), Estados Unidos (2), Alemania, España y los Países Bajos.

58. Para las intervenciones de la 128ª Congregación general, cf. AS IV/1, 200-219.

59. El día 5 de septiembre, Siri envió al Papa una carta que dejaba entrever su gran perplejidad en relación con el esquema (cf. AS V/3, 352-353).

60. Se esperaba una suavización de las posturas españolas a consecuencia de los acontecimientos que habían tenido lugar durante la intersesión: Congreso de los juristas católicos, patrocinado por *Pax Romana* (8-13 de septiembre de 1965) en Salamanca. El comunicado final, en seis puntos, respaldaba la declaración conciliar. Además, Congar había estado en España durante el verano (finales de julio - comienzos de agosto de 1965). Sin embargo, las *Observationes et correctiones ad schema declarationis «De libertate religiosa»*, de Jiménez Urresti (30 de julio de 1965), no permitían entrever el fin de las resistencias. Esta impresión quedó confirmada por la intervención de Arriba y Castro: la oposición no se había desvanecido.

61. Spellman, cuya intervención había sido preparada por John Courtney Murray, p. 200; Cushing, p. 215-216. Las diferentes formas de decir «hodie» reaparecen cinco veces en la intervención de Cushing.

62. La cuestión de la credibilidad de la Iglesia reaparecerá a intervalos regulares en esta discusión. Será repetida, durante el tercer día de la discusión, por Heenan y Baldassari.

63. AS IV/1, 295.

Se trata de dos puntos de partida fundamentalmente diferentes para reflexionar sobre la cuestión del derecho. Esto conduce a Ruffini a afirmar el deber del Estado de dar culto a Dios y de favorecer a la verdadera religión, e impulsa a De Arriba y Castro a afirmar que «sola Ecclesia catholica ius habet et officium praedicandi Evangelium»⁶⁴, postura que se hallaba en contradicción clara con el Decreto sobre el ecumenismo, que el Concilio había adoptado durante el tercer período. Con unos *a priori* filosóficos tan diferentes, era difícil llegar a una postura común.

Por fascinante que sea, esta figura literaria de la inclusión, que remite a un esquema bipolar, es incapaz, no obstante, de dar cuenta de los debates de ese primer día. En efecto, más significativa todavía es la aparición, entre esas dos «minorías fuertes», de una *via media* lo suficientemente importante para alentar las esperanzas de los moderados. Frings (Colonia), a pesar de sus críticas muy sustanciales⁶⁵, y Alfrink (Utrecht), en particular, por medio de sugerencias concretas, contribuyen positivamente a hacer que el debate avance, respaldando claramente el principio de la declaración. La adhesión de Urbani (Venecia), en nombre de treinta y dos obispos italianos, era de buen augurio para la marcha de las cosas. La decisión de Pablo VI de confiarle la presidencia de la Conferencia episcopal italiana parecía proporcionar claros dividendos con los que el Papa contaba, y la adhesión de Mons. C. Colombo al esquema terminaba por producir fruto⁶⁶. Esta primera adhesión italiana⁶⁷ abría, por tanto, una brecha en el frente que hubiera podido crearse con los países que vivían en régimen de concordato.

Durante esta primera mañana de debate, se habían suscitado casi todos los temas: el debate acerca de las libertades física, psicológica y moral (Urbani, Spellmann, Ruffini), la relación entre las afirmaciones del esquema y la tradición doctrinal de la Iglesia católica (Siri, Cushing, Urbani), el reconocimiento de una religión particular por un Estado, principalmente por medio de un concordato (Ruffini, De Arriba y Castro, Frings, Alfrink), la aceptación de la tolerancia más bien que la afirmación de la libertad religiosa (Siri, De Arriba y Castro), la cuestión del subjetivismo y del indiferentismo (Ruffini y Siri), etc. En torno a este primer núcleo podemos entroncar la mayoría de los argumentos que se suscitarán en el futuro en torno al debate.

64. AS IV/1, 209.

65. Frings, que apoyaba el principio y la orientación de la declaración, sugería, no obstante, importantes modificaciones: un desarrollo de la primera parte (la declaración misma, con adiciones en cuanto a los límites de la libertad religiosa, la función de la autoridad civil, los derechos de la familia y de las comunidades religiosas), y la supresión de la parte que desarrolla los fundamentos de la libertad religiosa a partir de argumentos de razón. Sugería, además, algunas otras enmiendas: a propósito del reconocimiento de una religión particular y, en el n° 9, sobre el fundamento de la libertad religiosa en la historia de la salvación (AS IV/1, 201-203).

66. Además del artículo de Mons. Colombo citado anteriormente, véase el informe (de 16 páginas) que él presentaba a la reunión de los obispos de la región de la Lombardía y del Véneto (17-18-19 de agosto de 1965). Acerca de varios temas, hay un lazo de parentesco evidente entre esta *relatio* de Mons. Colombo y la intervención de Mons. Urbani, que verosíblemente participaba en esa reunión.

67. Irá seguida, en el tercer día de los debates, por la adhesión de Mons. Baldassari, que se expresaba en nombre de veinte obispos de las regiones Emilia y Flaminia (cf. AS IV/1, 311). Véanse igualmente las observaciones formuladas por Mons. Bergonzini y su juicio sobre las intervenciones de Urbani, Siri, Ruffini, Nicodemo y Florit. No se piensa que el episcopado italiano constituía un bloque monolítico a este respecto (cf. M. Bergonzini, *Diario del Concilio*, Modena, Giugno 1993, 173-174).

2) El esquema es lugar de un duro enfrentamiento

Aunque el debate del primer día, a la manera de la obertura de una ópera, había proporcionado una buena idea acerca de las posturas y de los temas, sin embargo, no se había imaginado nadie, en la peor de las secuencias, que el esquema iba a ser objeto de una oposición tan fuerte. El optimismo de algunos, principalmente el de Congar, se fundaba en el hecho de que, basándose en el texto mismo del esquema, no se vislumbraban grandes dificultades⁶⁸. Sin embargo, el proceso que iba a esbozarse del esquema, a pesar de todas las aclaraciones dadas en las *relationes scripta et oralis*, iba dirigido tanto contra un fantasma como contra la letra misma del esquema. Los mismos argumentos que se habían lanzado durante el tercer período iban a reaparecer ahora tratando de producir su efecto. El espectro más amenazador parecía ser el de la evolución de la doctrina católica tradicional.

a) ¿Innovación peligrosa o doctrina tradicional?

Claro está, y ahí radica la gran limitación de la discusión conciliar, que no se trata de un verdadero debate en el que los que intervienen actúen realmente los unos contra los otros, sino que se trata, más bien, de la lectura de discursos escritos aun antes de que se abriera el debate. Sin embargo, para no ofrecer como ejemplo sino las intervenciones de la primera mañana, los argumentos eran un fuego cruzado entre los diferentes partidos. Mientras que Siri ponía en duda las fuentes teológicas y la concordancia doctrinal del esquema con la tradición católica, Cushing afirmaba que «*eius doctrina de iure hominis ad libertatem in re religiosa est solide fundata in doctrina catholica*»⁶⁹, y Urbani argüía que los documentos pontificios, especialmente los de los dos últimos papas, sin pronunciarse explícitamente sobre la libertad religiosa, aclaraban las cuestiones conexas con ella: la dignidad de la persona y las relaciones entre las personas y los Estados.

Estos enunciados, que se cruzaban y chocaban unos con otros, suscitaban algunos problemas particulares con ocasión del debate acerca de este esquema: el problema de la interpretación de la tradición, del desarrollo de la doctrina y de la utilización de la Escritura en los documentos conciliares. Albert Outler no se engañaba cuando escribía, antes del período, que si la Declaración sobre la libertad religiosa era adoptada, «sería la ruptura más drástica con la tradición de *piononismo* de todas las acciones conciliares»⁷⁰. Sin embargo, el debate hacía ver que tal aprobación no se produciría sin ásperas discusiones.

El debate mostrará que todos los que se oponían al esquema, o casi todos, atacaron su fundamento bíblico⁷¹. Morcillo González (Madrid), por su parte, pretende que los ar-

68. Congar escribía en su artículo en *Documents épiscopats*: «Parece que la declaración, situada en el terreno de la *immunitas a coactione* y al dar lugar a la afirmación de la ley eterna objetiva, del deber de buscar la verdad, a la afirmación de la unicidad de la verdadera Iglesia e incluso a la posibilidad del Estado confesional, encontrará grandísima aceptación».

69. AS IV/1, 215.

70. A. Outler, «Vatican II – Between Acts», 15.

71. Se recordará que la *Relatio de reemendatione schematis emendati* había previsto esta ofensiva afirmando: «*Inter doctrinam scripturasticam et conceptum modernum libertatis religiosae in societate humana*

gumentos bíblicos desplegados son incompletos, selectivos y tendenciosos. Por su lado, Modrego (Barcelona)⁷² sostiene que las afirmaciones tomadas de la revelación «non probant nec confirmant thesim de iure naturali ad plenam libertatem in re religiosa». En cuanto a Carli (Segni)⁷³, él afirma que la interpretación bíblica del esquema no es válida, porque contradice a la tradición que «ad eandem Revelationem aequo iure ac Scriptura pertinentis». Reprocha al esquema su enfoque unilateral de la Escritura, que consiste en seleccionar los pasajes en función de su tesis, prescindiendo de todos los demás pasajes en los que se denuncian las falsas religiones. Además, según él, los textos tomados del Antiguo Testamento no tratan sino de la libertad psicológica y no prueban en absoluto la tesis del derecho natural a la libertad religiosa. Encontraremos reproches semejantes en la intervención de Ottaviani⁷⁴. Aunque es verdad que otros padres (Elchinger, Baldassari) mostraron reservas acerca del uso que se hacía de la Escritura en el esquema, sin embargo, lo hicieron desde una perspectiva completamente distinta.

De manera exactamente paralela, los mismos oponentes atacaban la interpretación que, en nombre del desarrollo de la doctrina, se hacía de la tradición doctrinal de la Iglesia. Se ha visto cómo en el primer día el problema es abordado en sentidos diferentes por Siri, por un lado, y Cushing y Urbani, por el otro lado. En el segundo día del debate, el patriarca maronita de Antioquía plantea globalmente el problema: «Centum annis post illas condemnationes errorum saeculi praeteriti, contra veram notionem libertatis religiosae, a Pío IX, [...] nostrum Concilium in idem problema libertatis arduum attentionem dirigit, sed cum mentalitatum et circumstantiarum historicarum diversitate»⁷⁵. La discusión se centra entonces no tanto sobre la cuestión particular de la libertad religiosa, sino sobre la cuestión del desarrollo de la doctrina. ¿Se halla ésta sujeta a evolución, según el cambio de las mentalidades y las circunstancias históricas? Tal es precisamente la cuestión que se discute en el debate.

A Siri y a Morcillo, que piensan que prácticamente se hace caso omiso de la enseñanza de los papas desde León XIII, hay que añadir los nombres de Modrego y Casás, que afirma que «doctrina tamen in eo contenta certo contradicit tum Magisterio explicito Romanorum Pontificum usque Ioannem XXIII inclusive...»; de Velasco (China), quien estima que «schema nostrum [...] doctrinam per saecula edoctam a Magisterio Ecclesiae pervertit», y el de Tagle (Valparaíso, Chile)⁷⁶, que habla en nombre de cuarenta y cinco

magna percipitur veluti distantia» (AS IV/1, 186). Carli tomará como pretexto esta nota para afirmar que la Comisión tenía entonces que escoger entre ajustarse a la enseñanza de la Escritura o atenuar tal enseñanza, lo cual es lo que ella ha preferido hacer.

72. Morcillo (AS IV/1, 247-248); Modrego (AS IV/1, 255).

73. AS IV/1, 264-265. Con fecha 31 de agosto de 1965, en un documento de 12 páginas de la Conferencia episcopal italiana, Mons. Carli había presentado sus «Osservazioni e proposte di emendamenti al nuovo testo dello schema sulla libertà religiosa». Después de haber señalado en doce puntos los aspectos positivos del *textus reemendatus* (aproximadamente una página), el texto continúa haciendo una presentación de los aspectos discutibles del esquema (dos páginas), y finalmente hace una exposición de las enmiendas sugeridas (cf. Documentos de Pablo VI, A2/29).

74. Ottaviani dirá que las citas fueron escogidas de manera unilateral y que se han omitido todas aquellas que condenan a quienes no quieren adherirse al Evangelio (AS IV/1, 300).

75. AS VI/1, 233.

76. Se encontrará respectivamente a Siri en AS IV/1, 207-209, a Morcillo en *ibid.*, IV/1, 255-256, a Velasco en *ibid.*, IV/1, 252. Quizá se trate en este caso de la intervención más polémica en este debate, al cri-

padres de América Latina. A estas intervenciones hay que añadir además la de Gasbarri y la de Del Campo y de la Bárcena (Calahorra y La Calzada-Logroño), quienes piden que el esquema sea reelaborado según la «doctrina Romanorum Pontificum a Pio IX ad nostra usque tempora», así como la intervención de Ottaviani, quien hace notar que la declaración no sólo rehúsa abstenerse de abordar las cuestiones controvertidas, sino que además les da soluciones «et solutio quae est ut plurimum contraria doctrinae communi»⁷⁷. Por esta razón se pide que el texto sea enmendado de nuevo, de tal manera que la declaración «recte conformetur praecedenti doctrinae Ecclesiae catholicae». Para Modrego, esta contradicción con la doctrina anterior queda demostrada prácticamente por el hecho de que la declaración se opondría a ciertas disposiciones de los concordatos firmados por la Santa Sede. Por lo demás, este tema de la oposición entre la doctrina tradicional y los enunciados del esquema no se encuentra ausente de otras intervenciones, principalmente, aunque en menor medida, en la intervención de Nicodemo (Bari)⁷⁸.

Al situarse en este terreno, se llegaba con toda naturalidad a sacar del baúl los fantasmas del pasado. Y así, Velasco (Hsiamen), repitiendo frases casi idénticas a las expresadas por Ruffini y por Siri durante el primer día del debate, piensa que el esquema fomenta el pragmatismo, el indiferentismo, el naturalismo religioso y el subjetivismo. Acusaciones parecidas serán repetidas durante el tercer día por Ottaviani (irenismo), por Gasbarri (laicismo, indiferentismo, existencialismo, ética de la situación) y por De Sierra y Méndez (naturalismo, indiferentismo)⁷⁹. Para quienes olfateaban estos peligros, podían encontrarse sólidas respuestas en la notable intervención de Jäger (Paderborn)⁸⁰, pronunciada en nombre de ciento cincuenta padres, y en la intervención, sumamente serena, de Mons. Silva Henríquez (Santiago de Chile), para quien el esquema, lejos de favorecer el relativismo, conduce a una actitud responsable⁸¹.

Asimismo, el querer plantear la cuestión en los términos de las encíclicas de los últimos papas, conducía a encontrarse de nuevo con las problemáticas antiguas, y teniendo que situarse entonces en un terreno diferente de aquel en el que la declaración quería situarse claramente. La cuestión del derecho, principalmente, iba a suscitar numerosos comentarios. Y así, se hace surgir la cuestión acerca de los derechos de Dios (Baldassari, García y Méndez), del derecho de la verdad, así como del derecho al error (Velasco, Car-

ticar Velasco directamente a la Secretaría por no haber tenido en cuenta para nada las observaciones de la *gloriosa minoritas*. Cf. igualmente Tagle, AS IV/1, 275.

77. Cf. Gasbarri, en AS IV/1, 327; Del Campo *ibid.*, IV/1, 317, Ottaviani *ibid.*, IV/1, 299.

78. Su reserva se refiere únicamente al n° 3, que habla de los límites del poder civil. Le parece que este enunciado no se ajusta a las enseñanzas de las encíclicas (cf. AS IV/1, 243-244).

79. Cf. Velasco, en AS IV/1, 252-254; Tagle, *ibid.*, IV/1, 275. Un temor del mismo orden lo expresa Marafini, pero la expresión que él utiliza es mucho más moderada (AS IV/1, 270-271). Conviene ver también: Ottaviani, AS IV/1, 299-302; Del Campo, *ibid.*, IV/1, 314-318; Pereira, *ibid.*, IV/1, 323-325, especialmente sus notas en la p. 324; Gasbarri, *ibid.*, IV/1, 325-326, y De Sierra y Méndez, *ibid.*, IV/1, 328-331. Volvemos a encontrar esos términos en la intervención de Baraniak, pero en un contexto diferente. Él no acusa al esquema de flirtear con esos errores, sino que lo que pretende es prevenir «a falsis interpretationibus nostri textus, i.e. in sensu promovendi subiectivismum, relativismum, indifferentismum» (AS IV/1, 307).

80. AS IV/1, 239-242. Para completar, hay que referirse a la conferencia del cardenal Jäger, pronunciada el 16 de septiembre.

81. AS IV/1, 226-233.

li, Florit, Pereira), en vez de situarse en el terreno de los derechos de las personas. Se acusaba al esquema de conceder el mismo trato a lo que es verdadero que a lo que es falso, siendo así que lo falso no puede más que tolerarse; se le acusaba igualmente de situar en el mismo plano la *vera et falsa religio* (Ottaviani). Dentro de esta perspectiva, se pensaba que el esquema era excesivamente complaciente con las falsas religiones, a las que había que aplicar la tesis tradicional de la tolerancia (De Arriba y Castro, Tagle, Pereira y, en menor medida, Lokuang).

Sin embargo, precisamente el Concilio quería sacar a la Iglesia de esta postura de una doble norma⁸². Para Heenan, la Iglesia no puede recurrir, por un lado, a los «iuribus veritatis» cuando los católicos se encuentran en mayoría, suprimiendo, sobre esta base, la libertad de los no católicos, y, por otro lado, abogar por la libertad cuando los católicos son minoritarios y la Iglesia no es sostenida por el Estado⁸³.

Además, algunos oponentes querían regresar a la afirmación tradicional de los deberes del Estado con respecto a la religión (Morcillo, Modrego, Marafini), y a la de los derechos de la Iglesia católica, que constituía la única religión verdadera (Lokuang, Cooray, Pereira, Ottaviani). Ottaviani quería que el esquema se abriera a una afirmación solemne que proclamara que «Ecclesiam catholicam verum, nativum obiectivum ius habere ad suam libertatem, quia ipsa habet originem divinam missionemque divinam»⁸⁴. Aunque Jäger replicaba que el esquema *contenía* la afirmación de que el catolicismo es la única religión verdadera, las críticas no tenían suficientemente en cuenta esta afirmación.

Esta problemática, que no era la del esquema, iba a conducir a que se enunciaran diversos tipos de argumentos. El que iba a producir mayor impacto era indudablemente el desarrollado por el cardenal Florit (Florencia) sobre la existencia de dos tipos de derecho («duo distincta iura habentur»): un derecho natural («ius mere naturale quod omnibus indistinctim competit hominibus»), y un derecho sobrenatural («ius... supernaturale, quod solis competit in Christum credentibus»), propio y original de la Iglesia («ius originarium et proprium Ecclesiae»)⁸⁵. Esta argumentación, a la cual se referirá Ottaviani, será recogida en formas diversas por Mons. Del Campo y de la Bárcena⁸⁶, Gasbarri (auxiliar de Grosseto)⁸⁷ y García de Sierra y Méndez⁸⁸.

82. Esta postura es evocada en varias ocasiones, cuando los que se oponían al esquema pedían la «tolerancia», y no la libertad, con respecto a aquellas personas que se encontraban en el error. Gasbarri la pide explícitamente, cuando recurre a la «thesim et hypothesim», según sea el contexto histórico y social.

83. AS IV/1, 295.

84. AS IV/1, 299.

85. AS IV/1, 284. Esta intervención recoge casi literalmente un texto de Florit difundido por la documentación de la Conferencia episcopal italiana, el 9 de septiembre de 1965 (redactado el 6 de septiembre). Según Urbani, Florit trataba de presentarse como mediador. Sin embargo, era difícil llamarse a engaño. Dupont hace notar: «Florit se presenta como mediador; en realidad, es un mediocre retrógrado» (17 de septiembre de 1965, 10).

86. La argumentación es aquí un poco diferente, porque se habla de derechos de distinto orden: de los «iuribus personae humanae» y de los «iuribus Dei» (AS IV/1, 315).

87. Gasbarri introduce una distinción entre el derecho positivo en vigor en las sociedades y que a veces puede tolerar el error, y el derecho genuino (cf. AS IV/1, 326).

88. Él hablará del derecho divino, que pertenece al orden sobrenatural, por oposición al derecho natural o humano: «Ius Ecclesiae innititur in missione divina, ordinis supernaturalis est, immo Dei ius est. Ius ad libertatem religiosam fundatur in dignitate naturali personae humanae, naturale est, hominis ius est» (AS IV/1, 329).

Se corría peligro de regresar paso a paso a la doble norma denunciada por Heenan, exigiendo para la Iglesia católica una libertad particular que ella no estaba dispuesta a conceder a los demás. ¿Se puede considerar al catolicismo entre otras religiones y concederle el mismo derecho que ellas a la libertad? (Pereira). ¿La Iglesia tiene un derecho exclusivo a anunciar el Evangelio? (Ruffini, García y Méndez)⁸⁹ o, en otras palabras, ¿la «religio catholica romana» es la «única vera religio et unica Christi Ecclesia»? (Coray, Pereira)⁹⁰. Está claro que el tema del esquema se hallaba estrechamente vinculado con otros documentos conciliares, principalmente con el que trataba sobre el ecumenismo y con el que hablaba sobre las religiones no cristianas.

La discusión, al no desarrollarse precisamente sobre el terreno en que el esquema se situaba, no parecía querer abandonar las problemáticas de siglos pasados. En el trasfondo de las discusiones se perfilaba la silueta del *Syllabus* de Pío IX y las diversas condenas formuladas por los papas sucesivos. Como en el primer período, el Concilio debía situarse en la línea de la continuidad o en la línea del progreso, tal como diríamos recogiendo el sentido de las categorías expresadas por De Smedt. A pesar de las protestas de unos y otros, se veía la gran dificultad que el Concilio tenía para abordar de nuevo cuestiones que las problemáticas antiguas habían puesto en una situación sin salida. Indudablemente, era en vano que Maloney (Perth) se esforzara por explicar que el esquema no declara que el que yerra tenga derecho a errar, sino que afirma, más bien, que esa persona tiene derecho a actuar sin coacción⁹¹.

b) Entre dos minorías: las iglesias de mundos católicos diferentes

Se hizo ver que la línea divisoria entre los padres, en el debate sobre la libertad religiosa, no seguía la misma trayectoria que la que distinguía a la minoría clásica de la mayoría que había hecho su aparición desde el comienzo de los trabajos conciliares. Algunos han sugerido que todo era una cuestión entre los estadounidenses y los españoles; otros pensaban que se trataba de un asunto entre los países mayoritariamente católicos y aquellos en los que el catolicismo representaba una minoría⁹². Ninguna de esas distinciones es perfectamente adecuada, aunque logran muy bien establecer una separación entre los dos conjuntos. Sin embargo, una cosa es cierta: la mayoría clásica, cuyos miembros tenían opiniones un poco diferentes sobre el tema, debía recomponerse. El hecho de no estar conducida por los que en el primer período habían llevado la voz cantante la desorientaba y la dejaba por el momento sin coordinación. Al no reconocer ya inmediatamente a sus líderes, la mayoría se sentía paralizada.

Por lo demás, si es que se puede hablar así, la minoría, nutrida por sus sucesivas ganancias obtenidas durante el tercer período, tenía –también ella– que recomponerse. Constaba ahora, por lo menos, de dos componentes: los cardenales de la Curia y el *Coeetus internationalis*. Estos dos componentes, que ponían mucho empeño en no ser con-

89. «...ius singulare Ecclesiae praedicandi Evangelium omni creaturae...» (AS VI/1, 329).

90. Cf., respectivamente, Cooray, AS VI/1, 282-283; Pereira, *ibid.*, 323.

91. AS IV/1, 321.

92. Esta última categorización es de Edelby (JEdelby, 15 de septiembre de 1965, 244).

fundidos, compartían, a pesar de todo, intereses comunes. En cuanto al *Coetus*, éste tenía un programa y una estrategia que le permitía realizar una acción concertada⁹³. Además, esta oposición, por lo menos temporalmente, podía beneficiarse del apoyo de un buen número de padres españoles, lo cual contribuía a darle todavía más audacia, a riesgo de llegar a ser una audacia contraproducente⁹⁴.

Si la libertad religiosa parecía ser peligrosa para las iglesias de la cuenca del Mediterráneo que estaban protegidas por un concordato, la apreciación de dicha libertad era muy diferente en los países que tenían otra experiencia histórica. Así sucedía en el caso de los Estados Unidos, pero también en el caso de las iglesias que vivían en los países comunistas o de aquellas que se desarrollaban en situaciones en que la Iglesia era minoritaria. Así que la mayoría que se formaba en favor del esquema, parecía que tenía que construirse partiendo de una nueva base. El sólido apoyo al esquema aportado por el cardenal Conway (Armagh) en el tercer día del debate no era único en su género⁹⁵. Su evocación de la privación de derechos a la libertad religiosa durante casi dos siglos impresionaba fácilmente a quienes se hallaban privados actualmente de dicha libertad, especialmente en las iglesias de detrás del telón de acero. Así es como parecía unirse a dicho grupo todo el episcopado polaco, en palabras de Mons. Baraniak (Poznan), que hablaba en nombre del conjunto de los obispos polacos. En cuanto al cardenal Šeper (Zagreb), a él le parecía, a partir de «specificis experientiis», que la libertad religiosa es condición para el completo desarrollo de la vida religiosa y representa una necesidad fundamental con vistas al ejercicio de la misión de la Iglesia⁹⁶. El marcado apoyo proporcionado por Henríquez (auxiliar de Caracas), aunque previsible, aparecía como igualmente importante, dadas las circunstancias. Él hacía notar de manera clara que toda Sudamérica no seguiría el camino trazado por los españoles, como no había sucedido tampoco durante el tercer período.

Entre los demás puntos suscitados por la discusión de los primeros días, se encuentra el relativo al concepto de «orden público» (Aramburu y Nicodemo)⁹⁷, utilizado por el esquema, y al de «Estado confesional». Sobre estas dos cuestiones, los participantes que no pertenecían al mundo mediterráneo iban a enriquecer singularmente el debate. Un argentino fue el primero en dar la voz de alarma a propósito de la cuestión del orden público. Para Aramburu (Tucumán), a los cristianos se los puede acusar siempre de alterar el orden público. Tal cosa puede suceder no sólo en un país de régimen comunista, sino también en un contexto de discriminación racial denunciada por el anuncio del Evangelio. El cristianismo, como atestigua la historia, posee una dimensión contestataria, y si el concepto de orden público significa la no oposición al orden social estable-

93. Sobre este tema, cf. Luc Perrin, «*Coetus internationalis patrum*» e la minoranza conciliare, en M. Teresa Fattori-A. Melloni, *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997, 173-188.

94. Hermaniuk no era indudablemente el único en sentirse «irritado por los ataques españoles e italianos contra la libertad: esas personas no ven sino la situación particular de sus respectivos países» (referido en JDupont, 16 de septiembre).

95. AS IV/1, 297.

96. AS IV/1, 292.

97. Aramburu fue el primero en suscitar esta cuestión y lo hizo de manera magistral (cf. AS IV/1, 261-263). Las observaciones de Nicodemo sobre la cuestión eran limitadas. Él preferiría que se hablara de «bien común», y no de «orden público» (AS VI/1, 244).

cido, a los cristianos, como sucedió durante el siglo I, se los podrá acusar siempre de perjudicar al orden público. Por tanto, hay que delimitar bien este concepto y restringirlo a la paz pública legítima y natural («pax naturaliter legitima»).

Particularmente los obispos de los países comunistas insistirán mucho en este punto, comenzando por Šeper, y seguido por Baraniak, en nombre de los obispos de Polonia⁹⁸. Unos tras otros harán notar que las formulaciones del texto resultan ambiguas y pueden dar lugar a interpretaciones diversas e incluso abusivas. El concepto de «orden público» puede interpretarse de manera diferente por unos y por otros, y conducir a muchos abusos. Así que, para evitar de antemano esas interpretaciones engañosas, todos exigen que los límites razonables impuestos a la libertad religiosa, en función del orden público, se fundamenten «ex norma morali et iuridica».

Aunque la cuestión del reconocimiento de una religión particular o del Estado confesional hizo su aparición en los debates de los países del continente europeo (Frings), sin embargo, esta cuestión será recogida con mayor amplitud todavía por los países no europeos. Pocos de entre ellos se pronunciarán en favor de un Estado confesional⁹⁹. Mons. Lourdasamy (Bangalore) estaba persuadido de que era preferible suprimir del esquema las líneas que se referían al reconocimiento, en situaciones históricas dadas, de una religión particular. Según él, en países no católicos, eso podía constituir un verdadero obstáculo a la difusión del cristianismo¹⁰⁰. En cuanto a Šeper, aunque él no cerraba la puerta, sin embargo se mostraba reservado sobre este tema. La función del Estado no es la de actuar como árbitro entre las diferentes confesiones religiosas. Posturas parecidas serán adoptadas por los obispos libaneses Ziadé (Beirut) y Doumith (Sarba).

De manera constructiva, encontramos propuestas sobre puntos particulares: la de Ziadé, sobre el derecho a la libertad religiosa del cónyuge, en el caso de un matrimonio mixto¹⁰¹; la de Frings, sobre los derechos de las familias y de las comunidades religiosas; la de Conway, a propósito de las escuelas confesionales, etc. En otros contextos, la declaración acarrea un verdadero examen de conciencia. En efecto, la Iglesia no podía ignorar que, en ciertos momentos, «quod etiam in Ecclesia existebant institutiones, quae contra libertatem religiosam agebant»¹⁰². La persecución religiosa aparecía como un motivo que impedía entonces el desarrollo del catolicismo.

98. Šeper hace notar que los límites impuestos a la libertad religiosa deben fundamentarse en el derecho y ser acordes con la justicia. De lo contrario, la simple mención de limitación en función de abusos de la religión con fines políticos abre el camino a aplicaciones arbitrarias (cf. AS IV/1, 294). El 5 de septiembre, antes de emprender el viaje para dirigirse al Concilio, los obispos yugoslavos publicaron una carta pastoral colectiva, reivindicando la libertad religiosa fundamentada en la dignidad de la persona humana (cf. The Tablet [25 de septiembre de 1965] 1073). En nombre del episcopado polaco, Baraniak pidió igualmente que se precisara lo que se entiende por coacción (AS IV/1, 307).

99. Está, desde luego, el obispo de Formosa, Mons. Lokuang, quien afirma que un Estado confesional es preferible, con mucho, a un Estado agnóstico o indiferente en materia religiosa. No podemos situar en pie de igualdad ambas situaciones (AS IV/1, 251). Sin embargo, es notable que los obispos de los países comunistas y musulmanes, así como los de la India y los de Escandinavia, pidieran unánimemente que se suprimiera esta mención del Estado confesional.

100. AS IV/1, 260.

101. Cf. AS IV/1, 272.

102. A. Baraniak (AS IV/1, 306). Este motivo será repetido por los cardenales Beran, Rossi y Lefebvre.

En todo este debate, resultaba muy evidente que los diferentes contextos y la diversidad de las situaciones influían en gran medida en las posturas adoptadas¹⁰³. Como lo dirá más tarde el cardenal Journet, el problema era apreciado de manera diferente según las distintas situaciones pastorales. La libertad religiosa respondía a una necesidad pastoral en los países pluralistas, como lo había hecho notar Cushing¹⁰⁴; se imponía manifiestamente en los países totalitarios; era deseada en los países de misión, en los que los católicos son intensamente minoritarios (India, países musulmanes, Oriente), y aparecía como sospechosa en los países de la Europa mediterránea. ¿Había que deducir de ahí, como lo hacían ciertos adversarios, que la aplicación de la libertad religiosa debía quedar a merced de las diferentes conferencias episcopales o de los diferentes países?¹⁰⁵ Por lo demás, ¿podía deducirse un argumento del hecho de que la libertad religiosa es apologeticamente útil, con la finalidad de reducir el esquema a algunos principios que declararan la situación de hecho o que reconocieran simplemente que la libertad religiosa es una exigencia de las circunstancias actuales?¹⁰⁶ ¿Se trataba simplemente de una cuestión de oportunidad o de una doctrina universal «semper et ubique»¹⁰⁷, como lo quería Spellman? ¿Y de esas situaciones históricas o de esas diversas experiencias, podía deducirse un derecho? Hechos socio-religiosos, como los designaba Del Campo y de la Bárcena, principalmente el pluralismo y la proclamación solemne de la libertad religiosa en la Constitución de los Estados (Conway), ¿pueden constituir un argumento en favor de un principio jurídico absoluto y general que apoye la libertad religiosa?¹⁰⁸

Se presentía la trampa, y estos argumentos frecuentemente no eran sino otras tantas medidas dilatorias para rechazar el esquema. Sin embargo, sembraban la turbación en las mentes y ponían a los padres ante una situación inédita: ¿Cómo se podrá construir una reflexión teológica a partir de situaciones históricas? ¿No es la verdad inmutable y eterna? ¿No es la teología una ciencia deductiva, en la que se parte de principios para deducir de ellos aplicaciones prácticas en situaciones concretas? Lo vemos: no sólo el Concilio se hallaba situado ante una cuestión nueva, sino que las maneras clásicas de reflexionar sobre los problemas se veían puestas a prueba. En todo caso, el Concilio llegaba a ser consciente de la catolicidad de la Iglesia, y la mayoría conciliar, reunida en torno a los países de la Europa central, no lograba ya conducir el Concilio, el cual se dilatava ahora adquiriendo las dimensiones del mundo

103. El cardenal Jäger había insistido prolijamente en la cuestión de los contextos históricos, recordando a sus oyentes que la sociedad de la Edad Media había desaparecido. Esta cuestión de los contextos históricos fue recogida también por Meouchi y Slipyi, por mencionar solamente a algunos.

104. Morcillo, pero desde una perspectiva contraria, hace referencia también al pluralismo.

105. Cf. De Arriba y Castro, y Cantero Cuadrado, AS IV/1, 302.

106. Es el caso de Morcillo y de Pereira. Se encuentra su propuesta en cinco puntos en el anexo de su discurso (AS IV/1, 325). Varios oradores habían mostrado su utilidad apologetica (principalmente Heenan y Elchinger), porque eximía a la Iglesia católica de la sospecha de oportunismo o de duplicidad. Gagnebet, después de la votación, declaraba que habría que haberse «contentado con afirmar que, en la situación actual, la libertad es necesaria, sin que se hubiera pretendido adoptar una postura doctrinal» (JDupont, 21 de septiembre de 1965, 21).

107. Spellman, AS IV/1, 200.

108. AS IV/1, 314.

entero. Los «intereses regionales», si podemos denominarlos así, se hacían sentir *in aula*. Esto planteaba una cuestión fundamental: ¿también la doctrina misma puede estar condicionada históricamente?

A estas dificultades (novedad de la cuestión y nueva manera de reflexionar teológicamente sobre los problemas surgidos de la situación histórica), el esquema veía añadirse un problema de destinatario. ¿El esquema estaba destinado únicamente a los católicos, o quería hablar a todas las personas de buena voluntad? Incluso en la presente etapa de la discusión, había que ser prudente en cuanto al estilo que quería utilizarse en la declaración. Sobre todo el cardenal Meouchi (patriarca maronita) criticaba severamente la forma del texto y su terminología, que no correspondían a la forma de pensamiento y al lenguaje de nuestros contemporáneos. Según él, había que presentar el tema usando un lenguaje mucho menos objetivo y, según un método más experimental y relacional, con un lenguaje menos teológico y menos filosófico¹⁰⁹.

Precisamente por razón de los destinatarios del texto, Mons. Rupp (Mónaco) sugería contentarse sencillamente con formular una declaración, extensamente inspirada en la declaración en siete puntos elaborada por el Consejo Mundial de Iglesias, y dentro de esta perspectiva, él proponía nada menos que eliminar las partes II y III, insinuando así que la demostración a partir de la Escritura no probaba nada¹¹⁰. Menos radical, Elchinger (auxiliar de Estrasburgo) proponía que se eliminara la parte bíblica y teológica, que no correspondía al género del documento, ya que la declaración no pretendía ser una constitución dogmática, sino una declaración dirigida a todos los hombres¹¹¹. En resumen, esas diferentes propuestas ilustran bien el problema que el Concilio se estaba encontrando durante este cuarto período en cuanto a sus destinatarios¹¹². Si el Concilio quería dirigirse verdaderamente a la familia humana en su totalidad, entonces debía construir sus reflexiones partiendo de una base distinta y expresarse en un tono y de una manera diferentes. Mons. Maloney planteaba claramente la cuestión: «Volumus loqui de re quam in communi cum tota familia humana habemus et ideo non possumus loqui neque ex Scriptura neque ex aliis rebus sed debemus loqui, ut melius loquamur, ex ratione personalitatis a Deo datae»¹¹³.

Sin embargo, también en este punto, tales críticas de personas favorables al esquema corrían peligro de favorecer a los adversarios, los cuales tampoco querían otra cosa que no fuera reducir lo más posible el alcance del esquema y desmenuzarlo, a ser posible, en vista de la insuficiencia del argumento de razón o de la debilidad de sus pruebas bíblicas.

109. AS IV/1, 233-235.

110. AS IV/1, 313. La resolución había sido aprobada por el Consejo Mundial de Iglesias el día 11 de julio de 1965.

111. AS IV/1, 313. De hecho, esta propuesta iba en contra exactamente del deseo de Frings, el cual quería eliminar más bien la segunda parte, que exponía los argumentos de razón.

112. Esta cuestión de los destinatarios se encuentra igualmente en Florit, quien apoya el hecho de que la declaración se encuentre fundamentada en la dignidad de la persona, porque «hic modus procedendi profecto confert ut nostra declaratio non solis christianis, sed cunctis quoque gentibus intelligibilis evadat» (AS IV/1, 284).

113. AS IV/1, 321.

c) La confianza sacudida violentamente

La primera semana de los trabajos conciliares terminaba sin la posibilidad de decidir entre las fuerzas que se hallaban actuando. Como hacía notar un obispo canadiense en su diario: «Las opiniones están divididas». «Hasta la fecha no hay convergencia»¹¹⁴. El debate había creado más que nada perplejidad, y eso en todos los niveles. A la confianza de los primeros días¹¹⁵ había sucedido cierta vacilación que parecía que iba a paralizar a la mayoría. En todo caso, la oposición se había mostrado luchadora. Ese viernes se convertía, por tanto, en la ocasión para hacer el primer balance de las ganancias y de las pérdidas.

En un primer nivel, en el que se situaban los obispos mismos, la oposición vigorosa de los adversarios del esquema parecía producir sus efectos. «El cardenal Ottaviani, no puede negarse, ha impresionado al acusar al texto de querer canonizar o, por lo menos, enseñar de manera muy solemne una doctrina que sigue siendo discutida en la Iglesia. Mons. De Smedt dice que él mismo se siente impresionado»¹¹⁶. Así que en esta etapa el esquema no parecía haber triunfado aún. De hecho, «en las entrevistas mantenidas al azar con los obispos y los teólogos, uno se da cuenta de que hay fluctuación en los ánimos. Varios obispos dicen abiertamente que no saben lo que deben pensar ni cómo deben orientar su voto»¹¹⁷. ¿Se iba de nuevo hacia un callejón sin salida? Aunque algunos seguían siendo muy optimistas en cuanto al resultado de la eventual votación, otros se mostraban reservados. Así, Onclin predecía «al menos cuatrocientos votos contrarios», lo que correspondía poco más o menos a la estimación de Laurentin, quien pensaba que menos del 80% de los votos iban a ser favorables al esquema¹¹⁸. La táctica de los oponentes parecía tener éxito. La multiplicación de sus intervenciones había terminado por hacer pensar que la asamblea estaba realmente dividida, y que una votación no haría más que expresar esa división. Circulaba incluso el rumor de que hasta mil padres podrían votar contra el esquema.

Incluso a personas ganadas para el esquema se las había hecho vacilar, y ciertos argumentos comenzaban a surtir efecto: reducir el esquema a una simple declaración; refundir la prueba tomada de la Escritura; afirmar más claramente el «derecho de Dios» a ser adorado, etc. Las conversaciones de sobremesa en el Colegio belga dan testimonio de esta disposición, incluso entre los convertidos al esquema, de conceder peso a los oponentes y llegar a un arreglo con ellos. Así, «según Mons. De Smedt, el mismo cardenal Suenens se habría visto impresionado por los debates [...]. Habría dicho, durante una sesión, que él se inclinaba hacia una declaración muy breve, eliminando los ar-

114. Mons. Sanschagrín, 16 de septiembre de 1965.

115. Después de un encuentro con De Smedt, en la víspera de la lectura de su *relatio*, Dupont hace notar: «Él tiene confianza en el éxito del esquema; no conoce las *emendationes* del *Coetus internationalis*» (JDupont, 14 de septiembre, 3).

116. JPrignon, 17 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1585, 1).

117. El mismo juicio es emitido por Medina: «Al atardecer, nueva llamada telefónica de Medina, quien ha observado también la fluctuación que existe en los obispos, que se halla inquieto y que insiste con mucho énfasis en que haya una votación de aceptación preliminar». Referido por Prignon, *ibid.* (17.09.65), 4.

118. Cf. *ibid.* (17.09.65), 1.

gumentos»¹¹⁹. Además, algunos de los que habían llevado la voz cantante no descendían ya a la lucha, como solían hacer, lo cual era ocasión de que algunos dudaran acerca de la calidad del esquema. Léger, que había recogido firmas en favor del voto al final del tercer período, se mantiene en silencio¹²⁰. Lercaro no se compromete¹²¹ y los franceses no han apoyado muy calurosamente el esquema¹²². Mientras que los oponentes realizaban una campaña inteligente y aparentemente bien orquestada, no parecía que hubiera acción coordinada por parte de la mayoría para apoyar el texto. Tan sólo las intervenciones de los obispos estadounidenses, que quizá no se hallaron verdaderamente comprometidos con el Concilio sino a partir de finales del tercer período¹²³, parecen haber sido planificadas cuidadosamente.

119. *Ibid.*, 5. Según Prignon, «nuestros obispos..., en conjunto, están de acuerdo a favor del texto. Mantienen que no hay que contentarse con una simple declaración, convencidos de esto por Mons. De Smedt». «Mons. Heuschen insiste también ante Mons. De Smedt para que se revise el argumento bíblico...». «Mons. Philips me dice que él personalmente preferiría una declaración que afirmara de una u otra forma los dos grandes principios: ...Dios quiere que se le reconozca, que se le adore..., y el otro principio: Dios quiere que se le haga eso libremente» (*ibid.*, 4).

120. El lunes, algunos obispos preguntan a Sanschagrín: «¿Por qué el cardenal Léger no habla?». De hecho, Léger, que apoyaba sin reservas el principio de una declaración sobre la libertad religiosa, había pensado intervenir (cf. sus *Remarques sur le schéma «De libertate religiosa»* y su *Projet de redistribution de la matière du Schema declarationis de libertate religiosa* [no pronunciados]), septiembre de 1965, 15 páginas (Documentos de Léger, 2031).

121. Después de una conversación con Dossetti, Prignon escribía: «Él me ha dicho que se mantendrá pasivo porque está resignado, lo mismo que está su cardenal (Lercaro). [...] Dossetti juzga que el texto sobre la libertad religiosa es muy pobre. Él también habría preferido una declaración muy breve, pero formal, precisa y firme, sin los argumentos desarrollados en el texto» (JPrignon, 16 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon 1585, 3]). Esto se halla en convergencia con una nota de Dupont: «Dossetti... estima que el esquema es inepto desde el punto de vista jurídico; carece totalmente de base en derecho positivo. Dossetti añade que él desea ¡que sus bases bíblicas sean más sólidas!» (JDupont, 29 de septiembre de 1965, 51). En el cuarto período, Lercaro hizo que los obispos de la región Emilia intervinieran en vez de hacerlo él. Sobre la libertad religiosa, véase la intervención de Baldassari.

122. Aunque Congar se sentía muy contento con el texto (*Document épiscopats*, 14 de junio de 1965), la intervención de Mons. Elchinger había sido muy severa y la de Mons. Sauvage no había impresionado realmente. Sin embargo, era él, en el episcopado francés, el responsable del seguimiento de esta cuestión (cf. su *dossier* enviado a los obispos, el 31 de agosto de 1965 [ocho documentos, entre ellos el debate entre Murray, de Broglie y Riedmatten. Se encuentra allí igualmente la contribución de Féret]). Son conocidas las reservas que inspiraba a los franceses ese esquema excesivamente basado, según el parecer de ellos, en el argumento jurídico desarrollado por J. C. Murray. Este último, que quería que el esquema se limitara a la cuestión de la libertad civil en materia religiosa, seguía siendo muy crítico con respecto a la postura de Elchinger, que quería que el esquema estableciera una teología completa de la libertad (cf. Murray a De Smedt, 25 de junio de 1965 [Documentos de De Smedt, 1454]). Por su parte, De Provençères, que tenía como experto a Cottier, se veía «en la imposibilidad absoluta» de encargarse de una intervención preparada por Congar, preguntándose si es posible «proponer como doctrina de la Iglesia [ciertos enunciados], siendo así que éstos siguen siendo discutidos entre las escuelas» (De Provençères a Congar, 23 de agosto de 1965, en Documentos de Congar, 1264). Sin embargo, en el *dossier* de los obispos franceses, él escribía (23.06.65): «Hoc schema mihi valde placet». Cottier había expresado sus opiniones sobre el tema en varios artículos escritos durante la intersección (cf., especialmente, *La liberté religieuse: Études* 322 [abril de 1965] 443-459).

123. Esta interpretación puede ser propuesta, al menos, a partir de diferentes indicios. Se observará, por ejemplo, que durante los dos primeros períodos el cardenal Cushing no permanece en Roma para asistir a los trabajos del período, al no ver lo que él pudiera aportar al Concilio. La situación se invierte a finales del tercer período, cuando hace uso de la palabra, en nombre del episcopado estadounidense, acerca de la libertad religiosa. La negativa a acordar una votación sobre este esquema constituyó el latigazo necesario para movilizar a este episcopado, que no iba a desarmarse durante el cuarto período.

La «autoridad superior», cuya opinión iba ciertamente a contar, no se había mostrado enteramente favorable al esquema, aunque el Papa deseaba una declaración sobre la libertad religiosa. La primera entrevista del Papa con los moderadores, en la víspera, permitía experimentar cuál era la determinación del pontífice. Según el informe que Suenens dio de la reunión, Pablo VI confesaba que «se había sentido muy impresionado por los argumentos de Siri, de Ruffini y del arzobispo de Tarragona». El Papa, que además había recibido cartas muy críticas a propósito del esquema, procedentes incluso de obispos favorables a la libertad religiosa¹²⁴, se había formado, por tanto, un juicio matizado en relación con el texto de la declaración:

Él no se halla especialmente a favor, y no está tampoco en contra; el Papa quiere ciertamente que haya una declaración; desearía que se abreviaran los argumentos, ante el temor de que posteriormente se produzcan abusos, especialmente por parte de los gobiernos civiles [...]. Parecía esperar que los moderadores le presentaran una propuesta, principalmente la de someter otra vez el texto a una nueva comisión más teológica. [Cosa] que los moderadores se abstuvieron notablemente de hacer, en vista de la urgencia, las circunstancias y los temores de la mala impresión que suscitaría el anuncio de semejante refundición del esquema. El temor también de que no se llegara a terminar en la sesión, y el temor a las reacciones que se producirían en el mundo entero¹²⁵.

Por lo demás, la reunión semanal de los representantes de las veintidós conferencias episcopales iba a hacer que se escuchara otra voz. En nombre del cardenal Suenens, Mons. Veuillot (coadjutor de París) preguntaba a los participantes si no sería preferible efectuar una votación inmediata sobre el esquema. La reacción, entonces, fue unánime: era necesaria una votación sobre si tal cosa debía tomarse en consideración. Esto contribuiría a esclarecer la situación, y la secretaría se hallaría entonces en condiciones de comprobar cuál era la importancia real de la oposición. En esta etapa, los obispos necesitaban una votación que volviera a inspirar confianza, y la opinión pública reclamaba que se adoptara tal postura¹²⁶.

124. JPrignon, 16 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1585, 1). Prignon refiere que Suenens le había informado de que el Papa «había dado a conocer a los moderadores algunas cartas recibidas por él y que señalaban las dificultades que originaba el texto. El cardenal [Suenens] me dijo que poseía dos de esas cartas, una procedente de otro cardenal, y la otra procedente de un obispo, que son considerados como grandes defensores de la libertad religiosa, cartas que no se ajustaban enteramente al sentir que se atribuye en general a tales personas. Pero el cardenal no me citó los nombres de esas personas. Me dijo únicamente que habría gran sorpresa, si se hiciera pública tal cosa...».

125. *Ibid.*, 1-2.

126. Son los tres motivos que encontramos en las anotaciones de Stransky y en las efectuadas por Baudoux, con ocasión de la celebración de esta reunión (cf Documentos de Stransky, 5, y Documentos de Baudoux). El acta de la reunión es menos explícita. En el número dos del orden del día (*De Schematibus Conciliaribus nunc in disceptatione positi*, 1. *Schema «De libertate religiosa»*), el acta hace notar: «Iuxta art. 34, participantes, sensum generalem reddentes, optant ut suffragatio de acceptabilitate textus fiat iam proxima feria II, ut ipsa Commissio competens lucem habeat circa opinionem Patrum. Hac de re fit petitio apud Em.mos cardinales Moderatores» (Documentos de Baudoux).

3) Votar o no votar

a) La votación en suspenso

En presencia de tal situación, en el atardecer de ese viernes que marcaba el final de una primera semana de debate, la estrategia que había que adoptar no parecía evidente, y la suspensión de los trabajos en la congregación general no iba a significar un asueto para todos. Dos elementos apremiantes ejercían desde este momento una enorme presión sobre los trabajos: el tiempo y el juicio del mundo, en las vísperas del viaje de Pablo VI a las Naciones Unidas. «De hecho», estimaba Prignon, «hoy se es menos optimista que ayer, en vista de la influencia ejercida sobre el ánimo de los padres por los discursos de hoy»¹²⁷. Todo dependía de la apreciación que se hiciera de la extensión de los *non placet* y del impacto que tendría la falta de votación o un resultado mitigado. ¿Sería necesario, en tales circunstancias, persistir en reclamar una votación, como lo había hecho ya la secretaría?

En efecto, el 15 de septiembre, el cardenal Bea, promotor del esquema, en nombre de la secretaría deseaba que, al finalizar la discusión, se pudiera proceder a la votación sobre el esquema, en los términos siguientes: «An textus re-emendatus placeat tamquam substantia seu basis definitivae declarationis ulterius perficiendae iuxta emendationes Patrum in hac disceptatione enunciatis»¹²⁸. Al parecer, dos de los moderadores, Suenens y Döpfner, no tenían objeción a que pudiera tener lugar una votación¹²⁹. Sin embargo, eso sucedía sin que se tuviera en cuenta la complejidad de los mecanismos de la adopción de decisiones en el seno de los organismos rectores del Concilio.

La cuestión de la votación había sido examinada por los moderadores, con ocasión de su reunión preliminar con Felici, el 16 de septiembre, antes de que fueran recibidos en audiencia por el Papa. La expresión «*quoad substantiam textus*» parecía ser poco afortunada y ambigua. Y así, «Felici se había opuesto con gran firmeza a una votación presentada en tales términos [...]. Nadie sabrá exactamente, después de esa votación, lo que significa exactamente el alcance de ese *quoad substantiam*. La labor continuaría sobre un equívoco... Él habría abogado entonces porque no se efectuara esa votación»¹³⁰. La mayoría de los moderadores veían igualmente una dificultad en esa formulación equívoca. Con tal fórmula, los *non placet* corrían peligro de unir entre sí «a algunos representantes de la mayoría y a algunos representantes de la minoría por razones exactamente contradictorias, porque está igualmente muy claro [...] que ciertos representantes de la mayoría no están satisfechos con el texto». Según su informe de la discusión, Suenens habría propuesto «la votación, aunque modificando su fórmula de presentación, pero sus colegas no le acompañaron».

127. JPrignon, 17 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1585, 2).

128. AS V/3, 355. La petición de Bea fue hecha probablemente después de la primera reunión de la secretaría durante este cuarto período, el 15 de septiembre, a las 17.00 horas. Véase la carta de Bea a Suenens, el 15 de septiembre (Documentos de Suenens, 2556), y su carta a Lercaro (Documentos de Lercaro, XXIV, 644).

129. Tal es, al menos, la opinión de Stransky. Prignon, como veremos, matiza más.

130. JPrignon, 18 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1586, 1). La publicación del acta de esta reunión nos proporciona la misma información, aunque menos detallada.

El Papa, por su parte, se habría mostrado muy reticente con respecto a una votación sobre el hecho de tomar en consideración este asunto. «En efecto, el Papa temía que la mayoría no fuera suficiente y, en función de su viaje a la sede de las Naciones Unidas, tenía miedo de presentarse en ella teniendo tras de sí una votación que hubiera podido mostrar quizá que 300, 400 o 500 padres eran contrarios a la libertad religiosa»¹³¹. Finalmente, el Papa fue de la opinión de que había que someter esa cuestión al Consejo de presidentes¹³².

Sin embargo, el hecho de tener que remitir la cuestión al Consejo de presidentes era susceptible de embrollar más las cosas en vez de aclararlas. La multiplicidad de los órganos rectores y el hecho de que el Concilio tuviera muchas cabezas contribuían a enmarañar más el enredo. A esto habría que añadir la ausencia de procedimientos formales para las audiencias de los moderadores con el Papa, lo cual contribuía a hacer que todas las decisiones fueran vaporosas, y a dejar en manos de algunos intermediarios la oportunidad de hacerse los intérpretes de la voluntad de la autoridad superior. En estas circunstancias es difícil saber exactamente qué es lo que en realidad se decidió. «Suenens y los demás pensaban que los presidentes estaban de acuerdo en proponer una votación, y que podía seguirse adelante, mientras que Agagianian dio la impresión de que, a su parecer, era preciso transmitir la decisión de los presidentes al Santo Padre para pedirle su acuerdo definitivo». El viernes, a última hora de la tarde, la decisión de los moderadores de no proponer a la asamblea una votación parecía, pues, una decisión firme, a pesar de las insistencias de la secretaría.

En estas circunstancias, parecía que el Concilio había caído en una trampa. En efecto, ¿cómo se iba a establecer este esquema como el texto de base del que no es posible apartarse? ¿Persistiría el peligro de un posible rechazo del texto, al cual no es posible regresar sin llamar la atención, corriendo así el peligro de experimentar una eventual desaprobación? Se estaba ante la cuadratura del círculo. Las dos secuencias contempladas (la votación o el reenvío del texto a la secretaría para su enmienda) implicaban dificultades importantes, y los encargados vacilaban a la hora de decidir. Los promotores del esquema se hallaban ante un dilema. No votar sobre el texto equivalía a una victoria de

131. JPrignon, 18 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1586, 1). Edelby prevé que el número sería de 400 (JEdelby, 16 de septiembre de 1965, 245). Dupont entendió incluso que el número de *non placet* alcanzaría la cifra de 1000 (20 de septiembre de 1965, 17). En estas circunstancias el Papa teme una votación humillante.

132. JPrignon, 18 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1586, 1). Sin embargo, no parece que se haya remitido efectivamente la cuestión al Consejo de presidentes. En su acta de la reunión que los órganos rectores tuvieron el 20 de septiembre, Carbone señala que los moderadores, en su reunión del 16 de septiembre, acordaron que sería suficiente concluir la discusión mediante una declaración de la secretaría que dijera que el esquema sería enmendado según las observaciones escritas de los padres, y volvería a ser presentado para ser sometido a votación (cf. AS V/3, 366). Añade que el cardenal Bea había sido informado de esta solución y afirmó estar satisfecho de ella. Sin embargo, Carbone hace notar que, el día 17, la secretaría insistía de nuevo en que se realizara una votación. Esto se ajusta parcialmente a la versión dada por Prignon, que constituye aquí nuestra fuente principal. Por su parte, Grootaers afirma que los moderadores «deciden no consultar más a los presidentes (cosa que, no obstante, habían prometido al Papa que harían), y no organizar el voto orientativo» (cf. J. Grootaers, *Paul VI et la Déclaration conciliaire «Dignitatis humanae»*, en *Paolo VI e il rapporto Chiesa-Mondo al Concilio*, Istituto Paolo VI, Brescia 1991, 103). Esto se halla en consonancia con lo que nosotros hallamos en nuestra documentación.

los oponentes, los cuales, como hicieron al final del tercer período, conseguirían aplazar una vez más la votación sobre el esquema. Esto sería una malísima señal para todos aquellos para quienes la determinación de la Iglesia católica de comprometerse en favor de la libertad religiosa constituía la prueba de su sinceridad. No votar sobre el texto significaría claramente que la Iglesia católica tergiversa, vacila, se sustrae. Además, la ausencia de votación podía tener otra grave consecuencia. Si la declaración regresaba a la Secretaría sin un voto general de aprobación, el nuevo texto, como había sucedido al final del tercer período, podría ser considerado demasiado nuevo por la minoría para que se votase sobre él sin proceder a una nueva discusión cuando el texto llegara otra vez a la asamblea. Tal aplazamiento podría significar entonces el final de la Declaración sobre la libertad religiosa en el Concilio. No se podía asumir tal riesgo en el cuarto período. El tiempo se hallaba contado, y no desempeñaba ya un papel en favor de la adopción del texto. Había, pues, que prevenir toda maniobra dilatoria. Por lo demás, «puesto que no se está seguro de la amplitud de la mayoría», la votación parecía ser una empresa arriesgada. Si el texto no obtenía un gran apoyo, saldría de la votación irremediablemente debilitado. Se temía que «la impresión psicológica fuera desastrosa, si la mayoría, en la primera votación, fuera insuficiente»¹³³. Incluso en la Secretaría, las apreciaciones se hallaban divididas a este respecto. Stransky señala: «Algunos andan diciendo que habrá de 500 a 600 [votos negativos]. Yo he estado diciendo que serán de 220 a 250. La misma oposición verbal no es tan numerosa como la gente piensa»¹³⁴.

En medio de este clima de incertidumbre se reunió la Secretaría el viernes por la tarde, el día 17 de septiembre. «Al retirarse a última hora de la tarde, era evidente que (en la Secretaría) no se había adoptado aún la decisión. [...] No hay duda de lo que se debe prever: días difíciles y también largas jornadas de trabajo. La aprobación definitiva no se halla de inmediato a la vista; esto parece indicar que la sesión será más larga de lo que algunos pretendían asegurar la semana pasada»¹³⁵. Por su parte, con ocasión de su reunión semanal, los miembros de la inter-conferencia se habían mostrado favorables a una votación global que fuera indicativa sobre el esquema. Aunque su deseo expresaba el sentir de gran número de padres, éstos no se hallaban, sin embargo, en condiciones de modificar la situación, que parecía estar bloqueada.

b) Una votación a toda costa

Finalmente, los promotores del texto se hallaban decididos a ir adelante. El sábado, 18 de septiembre, Bea escribía una carta al Papa, pidiéndole que se efectuara una votación sobre el esquema¹³⁶, argumentando no sólo en el plano del procedimiento conciliar, sino también en el plano político. Según Bea, se imponía una votación, por-

133. JPrignon, 17 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1585, 2).

134. Documentos de Stransky, 5.

135. JPrignon, 17 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1585, 2-3).

136. Cf. AS V/3, 357. Según las anotaciones de Stransky, Willebrands y De Smedt trabajaron en su redacción (Documentos de Stransky, 5). Grootaers menciona igualmente pasos similares emprendidos por Shehan (cf. *Paul VI et la Déclaration...*, 103).

que el texto había sido ya enmendado en dos ocasiones, según las propuestas orales y escritas de los padres, sin que jamás se hubiera votado sobre él, «siendo así que para los demás esquemas ha habido siempre votaciones». Además, se añadía que en todo ello no se trataba de un procedimiento nuevo, «porque en muchos casos, no diferentes del nuestro, ha habido votaciones». En su análisis político de la situación, Bea adelantaba que «no comparto algunos pronósticos acerca de un gran número de votos que hablen en contra de las palabras del esquema. [...] Y yo pienso que sería aún más grave el hecho de aplazar todavía más una votación... aunque esté tan cercana la fecha de la visita de Vuestra Santidad a las Naciones Unidas». En resumidas cuentas, había que evitar la reedición de una *semana negra*. Esta perspectiva se hallaba muy presente en la mente de Bea, que aquel mismo día se había reunido con los observadores. Después de haber recordado las dificultades del último período, él añadía: «Dificultades, las encontraremos ciertamente en esta sesión...»¹³⁷. Desde entonces en la Secretaría se trabajaba con la perspectiva de una votación que considerara el asunto, aunque se sabía que esto era algo difícil de conseguir, y aunque la unanimidad entre ellos mismos no parecía completa. Sin embargo, en el Colegio belga las cosas no parecían evolucionar en el mismo sentido. Según el testimonio de Prignon, después de varias entrevistas entre Suenens y De Smedt, el cardenal anuncia que «habían adoptado la decisión de hacer que se dijera por medio de Felici, en nombre de los moderadores, que el texto sería transmitido a la Secretaría para ser enmendado según el deseo de los padres, y que luego el texto regresaría a la asamblea para la votación, sin que se hablara de votación preparatoria»¹³⁸. De este modo, ante la decisión de los moderadores, De Smedt parecía estar resuelto a aceptar esta solución a medias, y a adoptar esta medida arriesgada para hacer que se reconociera el texto sin una votación en que se lo considerara.

Sin embargo, este camino mismo parecía peligroso y no podía satisfacer a quienes exigían una votación. De hecho, la declaración de Felici, si no estaba redactada cuidadosamente, podía prestarse a equívocos. Era preciso que tal declaración estuviera redactada de tal manera que «los padres y el mundo entero tengan la impresión de que este reenvío a la Secretaría para la enmienda equivalía de hecho a una aceptación del texto como base de discusión, y que no se podría retirar ya el texto por medio de algún artificio jurídico»¹³⁹.

Esta solución estaba lejos de ser satisfactoria. Apenas conocida, fue vigorosamente impugnada¹⁴⁰. En la tarde, el cardenal Martin (Ruán) se dirigió a ver a Bea para intentar «que se volviera atrás de la decisión adoptada» por los moderadores¹⁴¹. En la Secretaría, donde se celebraba la reunión, las posturas llegaban a ser cada vez más

137. «DC», nº 62 (17 de octubre de 1965), col. 1804.

138. JPrignon, 19 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1586, 3).

139. *Ibid.*

140. Prignon hace referencia a numerosos pasos dados por Etchegaray, en nombre de los obispos franceses, «que permanecían muy inquietos, y él me pidió que yo volviera a intervenir ante el cardenal [Suenens] para tratar de que se cambiara la decisión. Sobre todo Mons. Veuillot parecía estar muy descontento» (*ibid.*, 3-4). Sobre el trabajo del episcopado francés, cf. Documentos de Prignon, 1326.

141. Documentos de Prignon, 1585, 4.

claras y se habían dejado a un lado las medidas a medias: sucediera lo que sucediera, era necesaria una votación¹⁴². Se decidió igualmente que a De Smedt «se le encargara la redacción de una *relatio conclusiva*, con el fin de exponer las conclusiones del debate, de mostrar a la minoría hasta qué punto se tomaban en consideración las enmiendas propuestas por ella, y de ganar así la adhesión de gran parte de las mentes fluctuantes»¹⁴³.

En este sentido, a partir del domingo, sin que se supiera que los oponentes se hallaban también muy activos¹⁴⁴, se dieron nuevos pasos y, por cierto, en diversos frentes, para llevar a cabo la decisión. En la Secretaría los miembros se afanan para preparar la *relatio* que Mons. De Smedt debía presentar en el momento de la clausura de los debates¹⁴⁵. Sin embargo, paralelamente al trabajo de la Secretaría, se trabaja diligentemente por poner a punto otra secuencia de acciones, en el caso de que no se obtuviera la votación deseada. Un comité de cinco personas (Bonet, Medina, Martimort, Etchegaray y Prignon) celebran una extensa reunión (desde las 17.00 horas hasta las 19.30 horas) para perfilar las diferentes secuencias de acciones. Redactan dos cuestiones, en el caso de que se efectuara una votación¹⁴⁶. Sin embargo, esta estrategia no tiene la suerte de agradar a Willebrands. Tomando el teléfono, él afirma que «no quiere oír hablar de dos cuestiones, porque teme que la primera cause la impresión de que la Secretaría duda de su mayoría»¹⁴⁷. Por lo demás, este comité oficioso redacta igualmente el tex-

142. Martimort comunica a Prignon que «todos los miembros de la Secretaría, por lo menos al nivel de personal ejecutivo, a partir de Willebrands, deseaban firmemente poseer un texto, cualquiera que fuese la importancia de la minoría que se manifestara en la votación» (JPrignon, 19 de septiembre [*ibid.*, 4]). El inciso de Martimort parece indicar la ambigüedad de De Smedt en ese momento. Prignon señala, al final de la jornada del sábado: «Mons. De Smedt me ha parecido un poco menos tenso, pero aquí a esta hora, las 10.40 de la noche, yo no sé ya cuál va a ser su resolución. Parece que todavía está vacilando acerca de la solución definitiva» (*ibid.*). Al día siguiente, hace notar: «Mons. De Smedt [...] me confirma que él mismo ha cambiado de parecer y que, por razones psicológicas, piensa también que es preferible tratar de conseguir del Santo Padre la votación que someta a consideración el texto» (JPrignon, 19 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1587, 1]).

143. JPrignon, 19 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1587, 1).

144. Los oponentes enviarían una petición firmada por 165 padres solicitando presentar un informe contrario, antes de que se efectuara la votación.

145. Willebrands, De Smedt, Murray y Hamer participaban en esa reunión (Stransky, notas manuscritas en los Documentos de Stransky, 5). Se encuentra una primera versión de esa *relatio finalis*, de fecha 19 de septiembre, en los Documentos de Prignon, 1338, con una anotación manuscrita de De Smedt: «Para presentar a la reunión de la secretaría a las 17.00 horas».

146. Encontramos dos cuestiones, escritas por la mano de Martimort, con fecha 19 de septiembre, en los archivos Prignon (Documentos de Prignon, 1333). La primera es de orden general, y trata de conseguir una fuerte mayoría: «Placetne Patribus ut a Concilio reapse fiat aliqua Declaratio de libertate religiosa». La segunda cuestión, más precisa, se refiere a la orientación de esa declaración. Se desearía que la asamblea reconociera el esquema actual, con las enmiendas importantes que haya que aportarle, como texto de base para esta declaración. Al pie del documento de Martimort se encuentra la observación siguiente: «Rechazado por la Secretaría». Esto corresponde muy bien a la versión de los hechos relatada por Prignon en su diario (JPrignon, 19 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1587, 2]). Sin embargo, el comité no renunció por ello a su enfoque. Medina remitía a Suenens, el 20 de septiembre de 1965, el texto mecanografiado de estas dos cuestiones, «como proyecto alternativo para la reunión de la Junta de presidentes, a las 17.00 horas» (Documentos de Prignon, 1334).

147. JPrignon, 19 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1587, 2). Caprile se refiere a una fórmula que había previsto cinco votaciones. Cf. *Il Concilio Vaticano II*, 46, n. 32.

to que sería leído por Felici en el caso de que el esquema fuera remitido a la Secretaría para su enmienda, sin haber sido sometido a votación¹⁴⁸. Se quería así que no pudiera haber ambigüedad en la interpretación de esta medida: el texto, aun sin haberse votado sobre él, sería considerado desde entonces como texto de base para la ulterior discusión.

La jornada del domingo termina sin que la cuestión quede decidida y sin que se conozca la decisión de Pablo VI acerca de la votación¹⁴⁹. Como preparación para la jornada del día siguiente, Suenens acepta el texto preparado por el comité en caso de que no haya votación. «Él tratará de hacer que sea aceptado mañana por sus colegas. En caso de votación, él mismo preparó una cuestión...», que no se aleja mucho de la segunda redactada por el comité de Prignon¹⁵⁰.

A pesar de todos los pasos dados el fin de semana, parecía que una votación seguía siendo improbable. Los trabajos iban a reemprenderse, marcados por las votaciones sobre el *De revelatione* que iban a comenzar¹⁵¹, y la jornada del 20 de septiembre señalaría el final del debate, según la fórmula establecida el domingo por la tarde. Sin embargo, el fin de semana había permitido a la mayoría reagruparse un poco. «El taller de trabajo» del episcopado francés sobre la libertad religiosa había celebrado su reunión el 17 de septiembre¹⁵². Por lo demás, Mons. Ancel (obispo auxiliar de Lyon) se había puesto a preparar una intervención deseosa de lograr la reconciliación de posturas¹⁵³. Se solicitó igualmente en este sentido la intervención de otros cardenales: Lefebvre (Bourges), Journet, etc.

148. El texto es el siguiente: «Exhausta disceptatione schematis Declarationis de libertate religiosa, cum transitus ad disceptationem particularem ideo locum non habeat quia omnia iam dicta sunt tam generalia quam particularia, Moderatores decernunt, ad normam art. 58, 1 ordinis Concilii celebrandi, ut propositae a Patribus emendationes commissioni competenti mittantur» (Documentos de Prignon, 1330). Este texto fue corregido posteriormente (a mano) por De Smedt (Documentos de Prignon, 1331). Él añade la frase siguiente: «Textus, post recognitionem, statim suffragationi submittetur nulla nova disceptatione praehabita». Existe una nueva versión mecanografiada de esto con la adición de De Smedt, el 20 de septiembre (Documentos de Prignon, 1332).

149. Según Suenens, la postura de Pablo VI era la siguiente: Aunque el Papa temía los efectos de una votación en que se considerara el esquema, y aunque él seguía manteniendo reservas acerca del esquema actual, «el Papa quiere claramente que haya una declaración sobre la libertad religiosa, pero que sea lo más breve posible y lo menos prolija posible, y esto por el temor de que se abuse de ella posteriormente» (JPrignon, 18 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1586, 4]).

150. Cf. JPrignon, 19 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1587, 2); cf. también *ibid.*, 1333. Al pie de la página que contenía las dos cuestiones redactadas por Martimort, encontramos la nota siguiente: «Se propone, si los demás moderadores están de acuerdo, una sola cuestión, redactada por el cardenal Suenens, y que corresponde al n° II, pero sin *servata indole schematis*». No nos sorprendería si se hubieran emprendido pasos semejantes a estos delante de otros moderadores. En la Secretaría, «se había encargado a Moeller que dijera al cardenal que la Secretaría deseaba absolutamente una votación» (JPrignon, 18 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1586, 4]). Más adelante, Prignon observa: «Mañana por la mañana se dará un paso ante, al menos, tres de los moderadores con el fin de tratar de plantear de nuevo el problema».

151. A partir de este momento, los trabajos en congregación general son interrumpidos constantemente por votaciones sobre los diferentes esquemas acerca de los cuales hay que tratar todavía.

152. El acta de esta reunión se encuentra en los Documentos de Hauptmann, 695.

153. El resumen de la siguiente intervención de Ancel, presentada en esta reunión, se encuentra en los Documentos de Liénart, 903. Mons. Garrone planeaba también una intervención.

c) Hacia un acuerdo

El fin de semana no había dado lugar únicamente a que se tratara sobre la votación. Había proporcionado también el tiempo necesario a los promotores del esquema para que formularan una respuesta a los ataques continuos de los que el documento estaba siendo objeto. Eran los espectadores de un debate que parecía estar cada vez más embrollado, y las intervenciones claras eran acogidas favorablemente. Éstas, desde luego, habían trascendido al exterior de la asamblea mediante las conferencias de Courtney Murray, el 15 de septiembre, y por medio de la conferencia de Congar al día siguiente¹⁵⁴. No obstante, los padres necesitaban también verse asegurados de nuevo mediante intervenciones hechas *in aula*. Al cardenal Lefebvre se le había pedido que interviniera en este sentido, de manera que los obispos indecisos se hallaran en condiciones de orientar mejor su eventual voto¹⁵⁵.

El lunes por la mañana (20 de septiembre), el cardenal Lefebvre fue el primero en hacer uso de la palabra, abriendo así la 131ª congregación general. Su intervención, seguramente la que tuvo una construcción más rigurosa durante todo este debate, salía al encuentro de los temores y de las objeciones «infundadas» formuladas hasta aquel momento¹⁵⁶. La finalidad de su intervención es clara: unir en favor del esquema a los padres que «*timent enim ne tale schema optima fide approbare nequeant*». Recoge de manera sistemática las seis objeciones suscitadas de forma más frecuente por quienes se oponían al esquema¹⁵⁷, a fin de darles respuesta partiendo incluso del texto de la declaración. Aunque hasta entonces algunas intervenciones habían contribuido a refutar los argumentos de los adversarios del esquema, jamás se había hecho tal cosa de manera tan densa y también tan sistemática. Todas las objeciones iban quedando desmenuzadas, unas después de otras, con un aplomo desconcertante. Con seguridad en sí mismo y con serenidad, el cardenal Lefebvre iba echando por tierra todas las construcciones edificadas por la oposición durante la última semana.

Además, en esta materia, la autoridad del cardenal Lefebvre era grande. Aunque los discursos de los obispos estadounidenses eran previsibles cuando argumentaban diciendo que el esquema no se oponía a la doctrina tradicional de la Iglesia, el apoyo expresado enfáticamente por el cardenal Lefebvre no dejaba de impresionar a las mentes

154. Sanchagrin hace notar: «Asisto esta tarde a una conferencia del padre Congar OP, sobre la libertad religiosa. Es muy clara y luminosa... sobre un tema que no es fácil...» (JSanchagrin, jueves 16 de septiembre).

155. Martimort y Medina habían concebido el viernes anterior la idea de pedir al cardenal Lefebvre que hablara (JPrignon, 17 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1585, 1]).

156. AS IV/1, 384-386. Las construcciones sobre la base del sustantivo *timor* aparecen en cuatro ocasiones. Además, la construcción «*Dicunt... sed e contra...*» se repite en dos ocasiones. El cardenal salía al paso de los temores que aquel mismo día iba a expresar el obispo de Sydney: «*Multi ex nobis profundam animi inquietudinen experti sumus*» (AS IV/1, 416).

157. Estas objeciones son las siguientes: que el esquema favorece el subjetivismo y el indiferentismo; que el Concilio deja de enseñar que hay una sola religión verdadera; que el reconocimiento de la libertad favorece la difusión del error; que el reconocimiento de la libertad hace que disminuya el ardor misionero; que la libertad sitúa los derechos del hombre por encima de los derechos de Dios; y que el esquema es contrario a la doctrina tradicional de la Iglesia.

«inquietas». Su fórmula conclusiva recurría a la síntesis y llamaba a la adhesión: «For-sam illae quaedam observationes nos adiuvabunt ad superandas aliquas inanes oppositiones. Liceat mihi, in fine, optare ut redactores schematis, ita fructum capiant ex omnibus observationibus in hac aula allatis ut deleantur omnia quae adhuc ambiguitatem quamdam praeberent. Sic, ut mihi videtur, nobis iam licet afferre nostrum 'placet in genere' de hoc schemate, exspectantes tamen ut, in materia tam gravi, expressio adhuc ad melius feratur».

De la misma manera, la intervención del cardenal Shehan (Baltimore), miembro de la comisión para la revisión del texto, tenía claramente el objetivo de refutar uno de los argumentos principales de los adversarios del esquema: la infidelidad del esquema a la doctrina católica tradicional¹⁵⁸. Aquí también se trata de una argumentación densa y sistemática. Shehan pasa revista a las enseñanzas de León XIII, Pío XI, Pío XII y Juan XXIII, haciendo que se vean en perspectiva los desarrollos que pueden comprobarse a través de un extenso período, y corrigiendo de paso las afirmaciones incorrectas de los detractores del esquema. La demostración es rigurosa y muy basada en hechos. La conclusión se desprende como un fruto maduro: «Doctrina... quae invenitur in schemate est sana et salutifera et cum corpore doctrinae ab Ecclesia traditae omnino congrua. Manet in votis perardentibus ut schema a Patribus quasi una voce adprobetur».

Así, pues, parecía que se podía hacer frente eficazmente a la oposición mediante la argumentación. Un hecho significativo es que tanto el cardenal Martin como el cardenal Shehan se refieran a la postura adoptada por Urbani en el primerísimo día del debate¹⁵⁹.

d) La autoridad de la experiencia y de un confesor de la fe

A la autoridad intelectual y moral del cardenal Lefebvre iba a añadirse la autoridad de un confesor de la fe. La intervención del cardenal Beran (Praga)¹⁶⁰, su primera intervención en el Concilio después de su liberación, es indudablemente la que causó mayor impresión, porque él hablaba *ex experientia* y *ex historia*. Según su experiencia, toda restricción de la libertad de conciencia conduce a la hipocresía y corrompe la fibra moral y el espíritu de un pueblo. Además, al referirse expresamente a la condenación de Juan Hus, el orador muestra cómo la historia de su patria nos enseña que el recurso al brazo secular para afirmar los derechos de la Iglesia, lejos de servir al progreso de la Iglesia, imprime un traumatismo duradero en las mentes, que perjudica a cualquier progreso religioso. Partiendo de estos dos terrenos, su conclusión es vigorosa: «Sic historia quoque nos admonet, ut in hoc Concilio principium libertatis religiosae et libertatis conscientiae claris verbis et sine ulla restrictione, quae ex rationibus opportunisticis proflueret».

Paralelamente, la intervención del cardenal Cardijn, persona cargada de años, tenía en su favor la experiencia de sesenta años de trabajo entre la juventud del mundo

158. AS VI/1, 396-399. Él afirma igualmente, en su introducción, que esta doctrina se halla igualmente confirmada por la Escritura, cosa que él no pudo desarrollar en su intervención.

159. Cf. AS IV/1, 384 y 396.

160. AS IV/1, 393-394.

entero¹⁶¹. Más que la calidad de su alegato, esta experiencia apostólica daba credibilidad a sus palabras y era capaz de ganarse la adhesión de los obispos que todavía se hallaban vacilantes. Situándose en el terreno de la misión, el orador no vacilaba en afirmar que la eficacia de la acción apostólica y misionera estaba condicionada por el reconocimiento de la libertad religiosa¹⁶². La intervención del cardenal Wyszynski (Varsovia)¹⁶³, aunque de un carácter muy diferente, reivindicaba, también ella, la autoridad de la experiencia. Haciéndose eco de otra experiencia, él quería ser, en el *aula* conciliar, la voz de otro mundo distinto, el mundo del *Diamat* («materialismo dialéctico»), frecuentemente incomprendido en Occidente, y que interpreta de manera diferente los conceptos de derecho, de Estado y de libertad. Aunque él apoyaba francamente el objetivo de la declaración «ut huiusmodi libertas salvetur», como lo había hecho anteriormente Mons. Baraniak en nombre del episcopado polaco, sin embargo, él exigía que el texto de la declaración fuera precedido por una introducción «in quo notentur diversae, et ab invicem separandae, notiones iuris, Status et libertatis, iuxta differentes ideologias nostrae aetatis». De este modo se evitarían las confusiones, las distorsiones del sentido y las interpretaciones en sentido contrario que a menudo se daban a los textos del Magisterio en los países del Este.

e) Los no alineados deciden

Más allá de esas voces, el sentimiento de la asamblea conciliar se escuchaba de nuevo a través de la voz del cardenal Rossi (São Paulo, Brasil), que hablaba en nombre de ochenta y dos obispos brasileños¹⁶⁴. Después de alabar abundantemente el esquema, «textum sincere laudamus, propter eius opportunitatem ac profunditatem», y estimando que dicho texto respondía a las expectativas actuales, por basarse en un fundamento sólido y por expresarse en un lenguaje adecuado para hablar a nuestros contemporáneos, el cardenal expresaba el deseo de ver que se le añadiera un párrafo que expusiera las consecuencias pastorales de la afirmación de tal derecho a la libertad religiosa, entre ellas la de la educación de los fieles en su fe y la de la formación de la conciencia de los cristianos. Esta intervención, más allá de sus sugerencias pertinentes, es valiosa principalmente porque permite conocer el sentimiento de la asamblea. Si episcopados de peso, como los de los Estados Unidos y los del Brasil, sin contar los episcopados alemán y polaco, se sitúan apoyando el esquema, y si, por otra parte, el episcopado italiano parece estar dividido, eso quiere decir que los que se oponen al esquema no son tan numerosos como se creía (en este cuarto día de debate podía comenzar ya el recuento). Además, esa adhesión era significativa. La oposición de los españoles no parecía tener efectos más allá de sus propias fronteras. En todo caso, no era suficiente para lograr la

161. En una carta fechada en Bruselas el 14 de julio de 1965, Cardijn pedía al P. Congar que le ayudara a preparar una intervención sobre el esquema (Documentos de Congar, 1285). Véase también la restante correspondencia epistolar entre Congar y Cardijn sobre la libertad religiosa y el esquema XIII (Documentos de Congar, 1279-1284).

162. Cf. la intervención de Cardijn, AS IV/1, 406-407.

163. AS IV/1, 387-390.

164. AS IV/1, 399-403.

adhesión de los sudamericanos, especialmente la de los obispos de tradición portuguesa. Así que el contagio era limitado. Una cosa estaba clara en cualquier caso: el episcopado del Brasil no iba a seguir la consigna de voto del *Coetus*, del cual un obispo brasileño, Mons. G. de Proença Sigaud, era un importante representante.

f) La paciente construcción de la mayoría

A medida que continuaba el debate, la mayoría parecía adquirir forma e incrementarse, a pesar de que los partidarios de la libertad religiosa llegaban difícilmente a entenderse entre ellos mismos, porque algunos querían fundamentarla en el Evangelio, otros recurrían al derecho positivo, y otros finalmente al derecho natural. Es verdad que algunos no apoyaron sino con desgana el esquema y no iban a suscitar en seguimiento suyo adhesiones importantes. Así sucedía con el cardenal McCann (Ciudad del Cabo)¹⁶⁵, quien pensaba que era insuficiente afirmar la obligación que incumbe a toda persona de investigar, conforme a su conciencia, la verdad revelada por Dios y anunciada por la Iglesia, sino que habría que afirmar igualmente, con mayor firmeza, el deber objetivo que incumbe a toda persona de abrazar las verdades de la doctrina católica. A pesar de todo, ese *placet*, aunque acompañado por condiciones, venía a añadirse a los demás. Estaba marcando la temperatura de la asamblea en el momento en que, de manera oficiosa, se comenzaba seriamente a hacer el recuento.

Otros apoyos eran más claros: así sucedía con el obispo de Oslo, Mons. Gran. Él hablaba también *ex experientia*, porque tenía igualmente la vivencia de una situación de pluralismo religioso. La declaración aportaba al mundo, según él, la prenda de la sinceridad de la Iglesia católica. Respondía a las expectativas del mundo contemporáneo (un punto en el que él insistió tres veces), y si el Concilio no iba adelante, muchas personas se sentirían escandalizadas. La Iglesia no debe reivindicar para sí misma privilegios ni debe exigir a otros lo que ella misma no es capaz de cumplir. De lo contrario, se acusará a la Iglesia de duplicidad y se dudará de su sinceridad. Además, «nullus dialogus sine hac mutua liberalitate existere potest». Estos argumentos no podían menos de convencer, en el momento en que Pablo VI se preparaba para dirigirse a Nueva York¹⁶⁶.

g) Los oponentes agotan sus municiones

Si la réplica a los argumentos de los oponentes parecía ya más sólida y más vigorosa, esta cuarta jornada de debates mostraba igualmente cierto agotamiento de las municiones por parte de los adversarios. Es verdad que dos personas que llevaban la voz cantante volvieron a hacer uso de la palabra, pero sin ofrecer realmente argumentos nuevos. El cardenal Browne repitió la tesis, contradicha dos veces por otros oradores durante esta congregación general, según la cual el esquema se oponía a la doctrina de los pontífices anteriores. A continuación no hizo más que repetir argumentos ya escu-

165. AS IV/1, 395-396.

166. Cf. su intervención en AS IV/1, 411-413.

chados: los gobiernos son capaces de discernir cuál es la verdadera fe, y saben que la verdadera religión es un bien. Así que la difusión de las demás religiones en los países católicos es una violación de la moralidad pública y una ofensa a la fe católica. En tal caso, los ciudadanos católicos tienen derecho a que su fe no se vea expuesta a peligros.

El arzobispo Marcel Lefebvre actuaría de la misma manera, pero su alegato estaba tan sobrecargado que se descalificaba a sí mismo¹⁶⁷. Junto a la intervención del cardenal Beran o a la del cardenal Martin, esta intervención no tenía talla. Era un grito de desesperanza que no parecía estar acorde con su siglo, y que contrastaba singularmente con la serena confianza de los otros dos oradores. En dieciocho ocasiones, durante la segunda parte de su intervención, Mons. M. Lefebvre se refirió a la *lex divina*. Subrayaba igualmente el hecho de que el pensamiento que había conducido a que se adquiriera la conciencia contemporánea de la dignidad de la persona no tenía su punto de partida en el pensamiento cristiano, sino fuera de la Iglesia, en los filósofos del siglo XVII, cuyo pensamiento se halla solemnemente condenado por los papas. Por tanto, «hic conceptus libertatis religionis non est conceptus... Ecclesiae», y no puede ser demostrado «neque a Traditione, neque a Sacra Scriptura», como lo prueban bien las bases que se han ofrecido en apoyo del esquema¹⁶⁸. Toda la argumentación del esquema se derrumbaba, dice él, si se quieren definir los conceptos que él utiliza (libertad, conciencia, dignidad humana) a partir de la ley divina.

A este frente de rechazo europeo había que añadir además una reserva importante procedente de Asia. Vemos que el cardenal Santos (Manila) repetía un argumento ya escuchado, a saber, que si la conciencia más viva que el mundo contemporáneo tiene de la dignidad de la persona podía constituir un motivo de oportunidad en favor de la declaración, eso no podía representar un fundamento capaz de asentar en derecho la libertad religiosa. El orador propone, más bien, que se proceda partiendo de otro principio: la obligación del hombre de rendir culto interno y externo a Dios. Partiendo de este principio, el orador cree que se puede deducir un derecho correlativo a la libertad religiosa. Finalmente, argumenta que, aunque las demás religiones poseen una personalidad moral, sin embargo no tienen, como la Iglesia católica, una personalidad jurídica que les permita ser sujeto de derecho¹⁶⁹.

h) La Secretaría es cuestionada

La oposición, después de agotar sus argumentos y dándose cuenta de que no podía movilizar ya a un gran número de oradores para seguir atacando al esquema, tuvo que cambiar de estrategia. Era consciente perfectamente de que no llegaría a oponerse eficazmente al esquema en la asamblea conciliar. La oposición se dedicó entonces a trasladar el combate a un terreno que le fuera más favorable. Durante el segundo día de debate,

167. Cf. AS IV/1, 409-411. Cf. también Caprile IV, 38.

168. El arzobispo Lefebvre se refiere entonces a una obra editada por un masón, en la cual éste expresaba la esperanza de que el Concilio aprobara la declaración sobre la libertad religiosa y una declaración semejante formulada por el Consejo Mundial de Iglesias.

169. Cf. su intervención en AS IV/1, 390-392.

Modrego expresó ya su indignación por el hecho de que el punto de vista de la minoría no se hubiera tenido en cuenta en el esquema *reemendatus*. Luego, entre bastidores, se pusieron ya en marcha los pasos encaminados a despojar a la Secretaría para la unidad de los cristianos de su competencia exclusiva como promotora del esquema. El jueves, 16 de septiembre, Ruffini dirigía una carta en este sentido al Santo Padre¹⁷⁰. Proponía, como mínimo, que miembros de la Comisión Doctrinal pudieran ayudar a los miembros de la Secretaría en la revisión del texto. Según él, los miembros de la Secretaría que habían redactado el esquema no podían estar capacitados para juzgar acerca de opiniones contrarias a las suyas, siendo de este modo juez y parte. Además, «la cuestión de la libertad religiosa no puede considerarse únicamente bajo el aspecto técnico-jurídico».

Algunos días más tarde, el 18 de septiembre, nuevo asalto, esta vez contra los moderadores. Una petición, firmada por 165 padres, pedía, basándose en el artículo 33 § 7 del reglamento conciliar, que antes de la votación se leyera en la asamblea una *Propositio generalis* «quae modo completo et systematico exponat et defendat alterum modum concipiendi et declarandi hanc doctrinam»¹⁷¹. Los firmantes se basaban no sólo en el reglamento conciliar y en el procedimiento parlamentario, sino también en los precedentes y en el hecho de que todos los informes presentados hasta entonces por la Secretaría se habían dedicado a defender la doctrina mantenida por dicha secretaría, y no a permitir la expresión de otro punto de vista diferente. Un principio elemental de justicia utilizado en los tribunales, en los cuales la defensa puede expresar su punto de vista al igual que lo hace la fiscalía, exigía, por tanto, una mejor regla de equidad, de tal manera que la *relatio* pudiera hacerse eco de las opiniones de varios padres escuchadas en el aula. A sus ojos, la Secretaría, que no había sido constituida con este fin, daba pruebas de parcialidad y no representaba realmente la opinión de los padres conciliares¹⁷². Es verdad que los firmantes se abstenían cuidadosamente de pretender que el Concilio renunciara a hacer una declaración sobre la libertad religiosa. Proponían, más hábilmente, que se planteara el problema de una manera más amplia y clara.

Después de haber disparado despiadadamente sobre el esquema, sin lograr abatirlo, iban a meterse con la Secretaría. Por primera vez, se iba a suscitar *in aula* la cuestión acerca de la competencia de la Secretaría, y así se hizo al final de la congregación general del 20 de septiembre. En la segunda parte de su intervención¹⁷³, Mons. Añoveros Ataún (Cádiz) sostiene que este esquema «aperte doctrinale» sobrepasa las competencias de la Secretaría y debe ser sometido a una subcomisión integrada por juristas, teó-

170. AS V/3, 356. Felici daría a conocer a Bea el contenido de la carta el 22 de septiembre (AS V/3, 375-376).

171. AS V/3, 360-361. Entre los firmantes encontramos a M. Lefebvre, Carli, G. de Proença Sigaud, Menéndez, Nicodemo, De Arriba y Castro, y García de Sierra y Méndez. Esta petición recoge prácticamente la solicitud que el *Coetus* había dirigido al Papa a finales de julio, y que no había sido atendida por Pablo VI. Encontramos, en otra forma, esa *postulatio* a los moderadores en los Documentos de Suenens, 2557.

172. «[...] Nostra quidem opinione, quia Secretariatus pro Unione non satis repraesentat sensum et mentem totius Concilii, sed potius visionem tantum partialem problematis, omni quidem consideratione dignam, sed certe incompletam, quia Secretariatus pro Unione non fuit constitutus ad hunc finem» (AS V/3, 361).

173. AS V/3, 415. El orador recuerda, además, que el fundamento del esquema, basado en la dignidad de la persona, no parece estar maduro; que varios expertos en Sagrada Escritura afirman que la postura adoptada no puede basarse en la Escritura, etc.

logos y expertos en derecho público. En resumidas cuentas, puesto que no se trata de elaborar una declaración que agrade simplemente a los hermanos separados, la responsabilidad de elaborarla no corresponde a la Secretaría. En el mismo momento, se difundía *in aula* una petición para obtener la presentación de un esquema contrario, una modificación del procedimiento o la instauración de una Comisión Mixta¹⁷⁴.

i) Los pasos decisivos dados por Pablo VI

Públicamente al menos, la cuestión acerca de la votación parecía ser un tabú. Únicamente Shehan (Baltimore) había hecho una alusión vaga a ella, al final de su intervención, deseando que el esquema fuera sometido a votación y aprobado por una gran mayoría de padres¹⁷⁵. Otros, menos favorables al esquema, no reclamaban en menor grado que se efectuara una votación orientadora¹⁷⁶, mientras que la prensa estadounidense se alarmaba¹⁷⁷ y los observadores comenzaban a inquietarse seriamente¹⁷⁸. ¿Se había llegado, como el año anterior, a un callejón sin salida?

Ante el atolladero persistente a propósito de la votación, Bea emprende la tarea de insistir de nuevo ante los moderadores y ante el Papa. Así, dirigió una carta al cardenal Agagianian con el fin de que los moderadores reconsideraran su decisión de que no se celebrase votación. Le presentaba una nueva fórmula, en la que se subrayaba que se tenían en cuenta las dificultades suscitadas en estos últimos días durante las discusiones *in aula*¹⁷⁹. Además, él intervino de nuevo ante el Papa, con el fin de que éste autorizara directamente una votación de principio sobre el esquema. En una carta breve, Bea le presentaba la fórmula sometida ya a Agagianian, «que parece prometer una buena mayoría»¹⁸⁰. Durante esa sesión llegará la respuesta de Pablo VI. Éste, según Carbone,

174. Esto se halla atestiguado por varias fuentes, entre las cuales se hallan Dupont y Prignon en sus crónicas de la reunión del 20 de septiembre.

175. AS V/3, 398. Shehan, por su parte, había dado también pasos ante Pablo VI con el fin de conseguir una votación.

176. Es lo que sucedía, por ejemplo, con Mons. Schoemaker (Purwokerto), que pedía que se celebrara una votación orientadora, a pesar de que él mismo no se hallaba encantado con el esquema, prefiriendo más bien que se elaborase una nueva redacción (Documentos de Suenens, 2558).

177. El *Daily American* enunciaba en titulares el 21 de septiembre: «Informe sobre la petición efectuada al Papa por los conservadores», y el *New York Herald Tribune* daba la siguiente noticia: «El Concilio Vaticano se halla próximo a una crisis por la cuestión relativa a la libertad religiosa».

178. Cf. Horton, *Vatican Diary*, 20 de septiembre.

179. AS V/3, 363-364. Una copia de esta carta fue enviada por Willebrands al secretario general, Mons. Felici (*ibid.*, 364). La fórmula es la siguiente: «Utrum placeat Patribus, firma manente doctrina revelata de unica vera religione pro hominibus universis, quod declaretur existere ius naturale de libertate religiosa, super dignitatem personae humanae fundatum et a iure civili agnoscendum, iuxta doctrinam in schemate expositam et adhuc perficiendam secundum animadversiones a Patribus probatas».

180. AS V/3, 365. Aquel mismo día, Pablo VI hacía que se enviara la nota siguiente a Mons. Dell'Acqua: «...Vea la hoja adjunta para Mons. Felici; y vea el texto que parecería bien proponer a la votación indicadora de la asamblea conciliar (quizá este texto sea retocado por la Secretaría para la unidad); y, si no hay nada que observar en contra, envíese la hoja a Mons. Felici, dando conocimiento a dicha Secretaría (y al cardenal Bea, cuya carta mostré ayer)» (V. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della dichiarazione «Dignitatis humanae»*, en *Paolo VI - Chiesa-mondo al Concilio*, 160; cf. también Documentos de Pablo VI, VI A2/26h).

«sostenía que hubiera, por lo menos, una votación indicativa acerca del esquema sobre la libertad religiosa, antes de que el pontífice marchara para visitar la sede de las Naciones Unidas»¹⁸¹. El Papa trata, pues, de presionar a la Secretaría general. En una carta autógrafa a Felici¹⁸², el Papa le recomendaba que considerase la votación pedida por la Secretaría. Parecía, pues, que todo se encaminaba hacia un desenlace¹⁸³.

El 20 de septiembre, a las 17.00 horas, por mandato, Felici reunía a los miembros de los órganos rectores del Concilio: moderadores, Consejo de la presidencia y Comisión de Coordinación¹⁸⁴. Al final de una larga discusión, que a veces fue confusa, y en la que se propusieron diversas sugerencias de formulación de la cuestión, se decidió de nuevo rechazar la idea de la votación¹⁸⁵, y no aceptar la propuesta del Papa¹⁸⁶. Si nos fiamos de los diversos informes, la reunión estuvo dominada por Tisserant, Agagianian y Felici, expresando los dos primeros muchas reservas con respecto a la votación y reservas aún mayores sobre la fórmula de votación propuesta por el Papa. Los argumentos de estos oradores concuerdan tanto, que podemos formular legítimamente la hipótesis de que tales intervenciones estuvieron coordinadas.

181. Informe ofrecido por Claude Soetens, en *Interventions du Pape Paul VI au Concile Vatican II*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, Istituto Paolo VI, Brescia 1989, 579.

182. AS V/3, 365: «Después de considerarlo todo, parece oportuno aceptar tal petición». Esta carta contiene ya un paréntesis, cuyo contenido será repetido posteriormente: «aunque reafirmada la doctrina de nuestra religión verdadera» (cf. Documentos de Pablo VI, VI A2/26i). La fórmula propuesta entonces por Pablo VI se atiene casi literalmente a la intervención de Colombo *in aula*, tomando también de Bea algunos elementos.

183. Con fecha del 18 de septiembre, encontramos en los Documentos de Liénart una lista de «precedentes» en los que se había efectuado una votación para orientarse sobre un esquema. Esta nota se hallaba adjunta a la carta de Bea a Pablo VI, de fecha 18 de septiembre.

184. Conocemos, por lo menos, cinco relatos de esta reunión: dos en el diario de Prignon, según el informe que dio de ella Suenens (el 20 de septiembre de 1965, 2-4, y el 21 de septiembre de 1965, 6-7); otro, de V. Carbone, presente en la reunión a título de secretario («Il ruolo di Paolo VI», 161-162); el *Rapporto* redactado por Felici aquel mismo día (Documentos de Pablo VI, A2/26t); y finalmente un último informe, el acta de esa reunión publicada en AS V/3, 366-369. Liénart dejó algunas notas a propósito de esta reunión, con fecha 21 de septiembre de 1965 (Documentos de Liénart, 908). Al mismo tiempo, se celebraba igualmente reunión en la Secretaría. Algunos miembros se mostraron también muy reservados con respecto a la cuestión, que ellos encontraban demasiado extensa. Se discutió sobre la fórmula que habría que adoptar, temiendo que la fórmula simple pudiera suscitar hasta mil votos de *non placet* contra el esquema (tal es, por lo menos, la opinión de Willebrands). Se favorecía entonces una fórmula que fuese de tal índole que pudiera hacer que se desvaneciera la oposición. Para un relato de esa reunión, cf. Documentos de Moeller, 02599.

185. Solamente nueve padres se declararon finalmente favorables a ella: Döpfner, Shehan, Liénart, Spellman, Alfrink, Suenens, Krol, Le Cordier y Kempf. Se opusieron a ella: Tisserant, Cicognani, Frings, Caggiano, Gilroy, Lercaro (después de haber votado a favor de la misma), Urbani (después de haber querido figurar entre los mediadores), Agagianian, Ruffini, Siri, Wyszynski, Confalonieri, Roberti, Naba y Morcillo.

186. El texto propuesto por el Papa, con miras a la votación, era el siguiente: «Utrum placeat Patribus, firma manente doctrina revelata de unica vera religione pro hominibus universis, quod declaretur existere ius naturale de libertate religiosa, super dignitatem personae humanae fundatum et a iure civili agnoscendum, iuxta doctrinam in schemate expositam et adhuc perficiendum ad mentem animadversionum a Patribus probatas». Esta fórmula, que a menudo se ha atribuido a Colombo, era de hecho, con una sola variante, la que Bea mismo había propuesto a Pablo VI durante la jornada. El número 1335 de los Documentos de Prignon, que nos ofrece el texto, contiene esta anotación de Suenens: «Texto propuesto por el Papa (Colombo) en la reunión del Consejo de presidentes, el 20 de septiembre de 1965, a las 17.00 horas».

Agagianian fue el primero en hacer uso de la palabra, exponiendo los diferentes pasos dados hasta entonces, subrayando que la Secretaría se había mostrado satisfecha de la postura de los moderadores, los cuales, al final de la discusión, habían convenido remitir de nuevo el esquema a la Secretaría para su enmienda, antes de volver a reunirse en asamblea para la votación. Se había dado ya la orientación al debate, y no había que alejarse sensiblemente de esta línea directriz. Después que Felici hubo presentado la propuesta de Pablo VI, Tisserant fue el primero en hacer uso de la palabra. Según él, con la votación se corría el peligro de que los padres no comprendieran el sentido y el valor de esa votación. Además, la votación corría peligro de crear una atmósfera de tensiones, y tal cosa sería peligrosa en aquel momento. Era preferible, en este caso, seguir el *iter* normal.

Los que se oponían al esquema iban a lanzarse a esa brecha abierta en el muro. El segundo en hacer uso de la palabra fue Ruffini, quien se refiere explícitamente a Tisserant: «El cardenal Ruffini afirma estar de acuerdo con el cardenal Tisserant...»¹⁸⁷. ¿Para qué iba a servir una votación? Agagianian teme igualmente la confusión. También él prefería el *iter* proyectado por los moderadores (remitir de nuevo el texto a la Secretaría, sin hacer una votación), lo cual se ajusta al reglamento, cosa que, afirma él, satisface «sustancialmente los deseos de la Secretaría, sin alterar la serenidad de la atmósfera conciliar». Al intervenir a continuación, el cardenal Gilroy (Sidney) se refiere a la *via ordinaria* evocada por Tisserant, mientras que el cardenal Caggiano (Buenos Aires) adopta el lenguaje de Agagianian, hablando a su vez de confusión. Al final, la propuesta sometida a votación, introducida por Tisserant, recoge exactamente los términos propuestos anteriormente en la discusión por Agagianian: «Si, omitida la línea ya trazada por los moderadores con arreglo al reglamento...»¹⁸⁸. Por su parte, Felici, alzándose como intérprete autorizado del pensamiento del Papa, minó la credibilidad de la cuestión sometida a la consideración de los participantes, orientándolos hacia otra formulación que omitiera lo del derecho natural e insistiera más en la doctrina católica.

Las posturas iban aclarándose cada vez más. Entre los moderadores, Agagianian bloqueaba, desde el 16 de septiembre, todo avance hacia la votación¹⁸⁹. Suenens y Döpfner apoyaban más bien la petición de la Secretaría, mientras que Lercaro, aunque

187. AS V/3, 367. Siri iba a recoger igualmente un argumento de Tisserant, mientras que Confalonieri recoge un argumento de Agagianian, quien observa que es curioso que «el presidente y el secretario de la Secretaría hayan estado de acuerdo en no hacer la votación, y que luego se haya recurrido al Santo Padre» (368). Se trata en todo ello de un tema sobre el cual volverá Agagianian.

188. Cf. *Processus verbales*, 369. Precisamente antes, Agagianian «concluye que el curso, proyectado por los moderadores conforme al reglamento, satisfacía sustancialmente los deseos de la Secretaría...» (AS V/3, 368).

189. Aunque el informe de la reunión que Suenens ofrece a Prignon difiere ligeramente del de Carbone, sin embargo, los dos concuerdan ciertamente en cuanto a la función de Agagianian. Prignon hace notar que, después de que se hubo rechazado el texto del Papa, «Agagianian interviene para decir que se leerá el texto con la inclusión de la frase de De Smedt. Suenens le interrumpe para decir que, antes de decidir eso, hay que examinar primeramente el tema y decidir si va a haber votación. Se había rechazado el texto del Papa (el texto de Bea), pero esto no impedía que hubiera una manera diferente de formular las cuestiones». Por lo demás, Suenens atribuye también a Felici el motivo del «camino normal» (JPrignon, 20 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1588, 3]).

era favorable al esquema, seguía mostrándose ambiguo¹⁹⁰. En el Consejo de presidentes, Tisserant «moderaba» todos los avances hacia la votación, y Felici se oponía también a ella desde el comienzo mismo. Volvían, pues, a encontrarse en el punto de partida. Al día siguiente había que leer el «texto De Smedt», al clausurarse la discusión. Las cosas no podían permanecer en esta situación.

Esto, no obstante, no contaba con la iniciativa de Pablo VI, quien, a pesar de las repetidas presiones que había experimentado por parte de quienes se oponían al esquema, parecía estar cada vez más resuelto a lograr que hubiera una votación¹⁹¹. En definitiva, después de la votación, ¿no se había remitido el asunto a la decisión propia del pontífice? Las cosas no quedarían ahí. Aquella misma tarde, Bea¹⁹², y quizá el mismo cardenal Shehan, intervenía de nuevo ante Pablo VI¹⁹³. Dell'Acqua hacía que se convocara para el día siguiente, 21 de septiembre, a los cardenales Cicognani, Tisserant, Agagianian y a Mons. Felici¹⁹⁴. Otros dos cardenales tomarían parte igualmente en esta reunión. Los moderadores habían sido convocados igualmente para una reunión a las 8.45 horas, antes de que comenzara la sesión, para discutir de nuevo la cuestión de la votación¹⁹⁵. Por su parte, Arrighi trabajaba hasta media noche para elaborar un informe pedido por el Papa a la Secretaría sobre la composición del esquema y sobre los contactos entre la Secretaría y la Comisión teológica durante el proceso de redacción¹⁹⁶. Así, pues, seguía habiendo esperanza.

Sin embargo, los oponentes no deponían las armas. Aquella misma tarde, después de la reunión del Consejo de presidentes, el cardenal Ruffini visitaba a Dell'Acqua y le hacía saber que era posible que, en los próximos días, se presentara otro esquema distin-

190. Esto se halla confirmado por varias fuentes: Carbone, Prignon, Stransky, etc.

191. Según Grootaers, después de la decisión de los órganos rectores del Concilio, Willebrands y Bea ejercen nueva presión sobre Pablo VI para lograr una votación. Cf. *Paul VI et la Déclaration...*, 103.

192. Según lo que refiere Prignon, quien se entera por Arrighi, Bea habría tenido igualmente una conversación con Colombo, precisamente después de la conversación del «gran Califa» (cf. JPrignon, 28 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1594, 6]).

193. Eso es, por lo menos, lo que afirma Xavier Rynne: «El cardenal Spellman, uno de los miembros de la Comisión de Coordinación, salió encolerizado de la reunión, y se cree que el cardenal Shehan fue a ver al Papa para protestar contra la decisión» (Rynne IV, 48). Prignon señala igualmente que Bea y Colombo trabajaron aquella misma tarde sobre un texto, verosíblemente el de la cuestión (JPrignon, 21 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1589, 3]).

194. AS V/3, 369. Cf. también Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 162. Stransky ofrece una versión un poco diferente y no concorde en cuanto a la fecha. Hace notar que el lunes, 20 de septiembre, a las 8.30 horas, precisamente antes de la reanudación de los trabajos conciliares, el secretario del Papa, Mons. Macchi, llamaba *ex urgentia* a Willebrands. Éste debía dirigirse a ver a Dell'Acqua, antes de que se adoptara una decisión con respecto a la votación, mientras que el Papa convocaba personalmente a Tisserant, Agagianian y Felici (Documentos de Stransky, 5).

195. Esta reunión fue anulada aquella misma mañana. A las 8.15 horas, Döpfner comunica esta noticia a Suenens, de parte de Agagianian, quien es «llamado para que vea al Papa a fin de puntualizar definitivamente la cuestión acerca de la actitud que ha de adoptarse en la asamblea» (JPrignon, 21 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1589, 1]).

196. Este informe debía remitirse a Dell'Acqua antes de las 7.50 horas de la mañana siguiente (JPrignon, 21 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1589, 3]). Se encuentra una copia del mismo, que lleva fecha del 21 de septiembre, en los Documentos de Pablo VI, VI A2/26h. El *iter* conciliar del esquema se halla expuesto en dos páginas, seguido por una nota de Willebrands, en la que éste indica la necesidad de una votación, si se quiere medir la amplitud de la oposición al esquema.

to que sería votado casi por unanimidad. Dell'Acqua tuvo que decirle que la retirada del esquema podía tener consecuencias graves en el plano internacional, especialmente si se pensaba en el próximo viaje de Pablo VI a la sede de las Naciones Unidas¹⁹⁷.

Al día siguiente, a las 9.00 horas, el Papa se reúne con los cardenales convocados. El pontífice declara que es favorable a una votación, pero no necesariamente en los términos propuestos por la Secretaría. Después de un intercambio de ideas, se acuerda proceder a la votación sobre la base de una formulación discutida en la víspera por los órganos rectores del Concilio¹⁹⁸. Así, menos de un año después de los acontecimientos de la *settimana nera*, Pablo VI parecía rehabilitarse a los ojos de la mayoría¹⁹⁹. «Ante una mayoría que parece poseída por cierta inercia y frente a una corriente minoritaria que conserva todo su espíritu combativo, el liderazgo de Pablo VI hace su aparición más claramente que antes»²⁰⁰.

4) «The big Day» – «A Day of Destiny» – 21 de septiembre

Según un calendario propuesto a la Comisión de Coordinación, el debate sobre la libertad religiosa no debía durar más que una semana (del 15 al 18 de septiembre)²⁰¹. Pe-

197. Cf. las anotaciones de Dell'Acqua en los Documentos de Pablo VI, A2/26o.

198. Cf. Carbone, 162. Esta fórmula estaba inspirada ella misma en el texto de la respuesta de Pablo VI a la petición de Bea. Podemos comparar la fórmula adoptada con la que había sido discutida en la tarde anterior (AS V/3, 328) por sugerencia de Felici, respaldada por Tisserant, que decía así: «An textus reemendatus placeat tamquam substantia seu basis definitivae declarationis, ulterius perficiendae iuxta doctrinam catholicam de unica vera religione et prae oculis habitis emendationibus Patrum in hac disceptatione enuntiatis?». La fórmula adoptada es la siguiente (las palabras en cursiva son una copia literal): «Utrum *textus re-emendatus* de libertate religiosa *placeat* Patribus *tamquam* [...] *basis definitivae declarationis ulterius perficiendae iuxta doctrinam catholicam de* [...] *vera religione* et emendationes a Patribus in disceptatione propositas et approbandas ad normam Ordinis Concilii?», AS IV/1, 434. Algunas de las palabras de la sección «de conformidad con las correcciones... del Concilio», aunque no están tomadas al pie de la letra, recogen exactamente la misma idea.

199. La determinación de Pablo VI parece haber sido motivada por dos factores: su próxima visita a la sede de las Naciones Unidas y su deseo de satisfacer a los padres que se sentían frustrados por la negativa del Papa a aceptar la petición formulada por ellos, en el mes de noviembre de 1964. Carbone propone este último motivo en una conversación con C. Soetens: «Es posible que la intervención de Pablo VI, el 20 de septiembre de 1965, se explique también por el deseo de dar satisfacción a esos obispos» (C. Soetens, «*Interventions du Pape...*», en *Paul II au Concile Vatican II*, 579).

200. J. Grootaers, «Paul VI et la Déclaration conciliaire *Dignitatis humanae*», 102. Grootaers hace notar el liderazgo de Pablo VI «en medio del desconcierto y de la apatía de la opinión mayoritaria». Concluye diciendo: «Así, durante este último período del Vaticano II, el Papa va a revelarse como el factor más dinámico del conjunto de la asamblea conciliar». Cf. *ibid.*, 104-105. J. Grootaers habla igualmente de «El lápiz rojo de Pablo VI», en M. Lamberigts, C. Soetens y J. Grootaers (eds.), *Les commissions conciliaires à Vatican II*, 323. Para las observaciones del cardenal Shehan, cf. *NCWC News Service*, 11 de octubre de 1965. Xavier Rynne efectúa prácticamente el mismo análisis, al hacer notar que la oposición a las reformas, principalmente a través de los miembros de la Curia, tenía libre acceso al Papa, mientras que «por contraste, la mayoría era negligente en cuanto a dar a conocer sus deseos con alguna regularidad» (Rynne IV, 3). La apreciación del liderazgo de Pablo VI en este asunto está recogida por un gran número de testigos y analistas, algunos de los cuales comparan esta iniciativa en el plano de los procedimientos a la que habría tenido la intervención de Juan XXIII, durante el primer período, cuando él sacó del atolladero en el que lo había metido el procedimiento conciliar el esquema sobre la revelación.

201. Comisión de Coordinación, actas de la reunión XXI (AS V/3, 351).

ro parecía que este debate se estaba atascando ahora, y que no se lograba poner fin a ello. Desde entonces, ya no era un secreto el que los pasos con miras a lograr una votación sobre el esquema parecían estar sembrados de obstáculos²⁰². Muchas mentes se hacían la pregunta: ¿Se lograría romper las barreras?

La apertura de la 132ª congregación general no llamaría a engaño a los mejor informados. La llegada, después de la misa, de los cardenales Tisserant, Felici y Agagianian indicaba que se estaban realizando cosas importantes entre bastidores. Por otra parte, el cardenal Agagianian, que empezó a ser moderador de turno, anunció que veintitrés oradores harían uso de la palabra en la reunión. Se distribuyó un informe sobre el esquema XIII, y se anunció que este esquema se distribuiría al día siguiente en las principales lenguas europeas. Pero todos sentían que se iba camino de pasar a otra cosa. La perspectiva de la visita del Papa a la sede de las Naciones Unidas iba marcando cada vez más la conciencia conciliar²⁰³. El debate sobre la libertad religiosa se encaminaba a su fin, y era muy verosímil que en aquella mañana se disparasen los últimos cartuchos²⁰⁴.

El cardenal Dante inicia la discusión subrayando el «gravísimo equívoco» al que se presta el esquema. En efecto, el esquema, al querer asentar jurídicamente la libertad religiosa, parece asociarse a las reivindicaciones de Montalembert, Lamennais y el liberalismo. Se identifica incluso con una exigencia de la Revolución Francesa que declaraba: «Nadie debe ser molestado por sus opiniones, incluso religiosas, con tal de que sus manifestaciones no alteren el orden público establecido por la ley»²⁰⁵. Además, este equívoco queda reforzado por el hecho de que los conceptos de «paz», de «derecho de los ciudadanos» y de «moralidad pública», que justificarían la imposición de límites a la libertad religiosa, pueden transformarse en instrumentos de tiranía en los países no católicos o comunistas.

La intervención de Journet se proponía ofrecer una síntesis y conseguir apoyo²⁰⁶. Por lo demás, desde el comienzo de sus palabras, el nuevo cardenal²⁰⁷ estima que entre los padres existe una «fundamentalis unitas doctrinalis», y que las divergencias proceden «ex praeoccupationibus pastoralibus». Pretende luego que esas diferencias «possent

202. Las «filtraciones» bien informadas de *L'Avvenire* habían terminado por divulgar el asunto más allá de círculos limitados.

203. En la víspera, el Concilio se había solidarizado con el paso que iba a dar el Papa mediante el envío de una carta de Tisserant. Ese día Felici anunciaba los nombres de los cardenales que debían acompañar al Papa a Nueva York.

204. Douglas Horton hablaba de ello como de *the big day* («el gran día»), *the day of destiny* («el día del destino») (*Vatican Diary*, 35-36).

205. AS IV/1, 422.

206. La Secretaría, probablemente en la persona del padre Hamer, había pedido a Journet que interviniera. Los pareceres de los obispos belgas están divididos. Mons. Daem no quiere dar su firma, no figurando así entre los que quieren asegurar que la intervención de Journet sea apoyada por setenta padres y pueda ser leída, incluso después de la clausura de los debates (cf. JPrignon, 20 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1588, 5; *ibid.*, 1336]).

207. Varios cardenales nuevos aportaron un apoyo notable al esquema en el transcurso de todo este debate. Entre ellos se contaban Beran, Šeper, Cardijn y Journet, mientras que ciertos cardenales influyentes de la mayoría se mantuvieron callados. Esto indica que la elección que hizo Pablo VI de nuevos cardenales surtió el efecto concreto de fortalecer una mayoría conciliar que descendía en el momento en que ésta necesitaba nuevos apoyos. Para la intervención de Journet, cf. AS IV/1, 424-425.

pro magna parte reduci si magis sublinearentur aliqua sequentia themata, quae in ipso schemate iam reperiuntur». Para él, todo se encuentra ya en el esquema; se trata sencillamente de hacerlo más explícito. El orador recogerá esta tesis al sacar la conclusión: «Omnia haec themata continentur, ... in ipso schemate declarationis ... ubi poterunt forsitan in meliori luce poni. Et idcirco haec declaratio mihi videtur maxime approbanda». Esta intervención, efectuada con la autoridad de un teólogo reconocido, era políticamente hábil al tiempo que tenía la capacidad de asegurar a los indecisos. Sin embargo, tenía el inconveniente de simplificar las cosas y de desvanecer las divergencias. Desde luego, no podía ganarse la adhesión de los adversarios más obstinados. A pesar de todo, su distinción entre los dos órdenes (temporal y espiritual) marcaría a continuación el debate.

Las otras dos intervenciones permitían escuchar voces de África y de Sudamérica²⁰⁸. El debate continuaba, interrumpido por votaciones sobre el *De revelatione*, pero sin que se presentaran verdaderamente argumentos nuevos. Finalmente, a las 10.30 horas, el moderador, después de señalar que se habían efectuado ya sesenta y dos intervenciones sobre el esquema²⁰⁹, pidió a los padres que, mediante una votación de «sentados o puestos en pie», declarasen si querían poner fin a la discusión en el aula. La propuesta fue apoyada por grandísima mayoría. Después las cosas comenzarían a moverse muy rápidamente.

Se pidió luego a Mons. De Smedt que presentara su *relatio conclusiva*. Ésta era relativamente breve y astuta²¹⁰. El obispo de Brujas, mostrándose muy complaciente, comienza dando las gracias a los padres por haber contribuido a esta discusión verdaderamente constructiva, y que contenía varios elementos de valor²¹¹. En la segunda parte, se

208. Cf. la intervención de A. Kozłowiecki (Lusaka, Zambia), AS IV/1, 426-427, y de P. Muñoz Vega, *ibid.*, 429-431.

209. Cf. AS IV/1, 431. Más exactamente, se habían expresado sesenta oradores, de los cuales siete eran obispos españoles. A esto se añadía más de un centenar de observaciones escritas. En ese momento, quedaban todavía veintidós padres inscritos que no se habían expresado todavía. Según Caprile, la gran mayoría de ellos eran favorables al esquema, con la excepción, por las razones que conocemos (no ser conforme el esquema a las enseñanzas pontificias, ser ambiguo, tener un fundamento dudoso, ser peligroso e inaceptable), de las intervenciones previstas de Mingo, de Proença Sigaud, Cuenco, Abasolo, Muñoz y De Castro Mayer (cf. Caprile IV, 44).

210. Cf. AS IV/1, 432-433. Los archivos Prignon nos ofrecen dos borradores de la *relatio*. El primero, con fecha del 19 de septiembre (4 páginas). Los elementos de la *relatio finalis* se contienen ya todos en ella, pero la formulación es más chocante. En lugar de comenzar subrayando que la discusión fue constructiva, se comienza acentuando el hecho de que aparecieron dos tendencias en el momento de la discusión. Después, se aborda frontalmente el hecho de que se trata de un problema nuevo, que hay que distinguir de las demás cuestiones suscitadas, para concluir luego señalando el hecho de que la comisión ha aceptado varios puntos para la mejora del esquema. El segundo esbozo de la *relatio* (20 de septiembre), mucho más breve (2 páginas), invierte el orden y comienza reconociendo los méritos de la discusión. Se aproxima mucho a la que De Smedt dirá en la asamblea. Además, la segunda parte se refundirá para hacerla menos negativa, y se añadirá una frase que no se encuentra en las dos primeras versiones.

211. El orador llama la atención en particular sobre puntos que se refieren a las ideas utilizadas (ofrecer una mejor y más positiva definición de la libertad religiosa entendida como libertad civil y social que libere de toda coerción; mejor distinguir la libertad moral de la libertad religiosa; evitar los conceptos que se hallan emparentados con el indiferentismo o con un falso irenismo; subrayar más vigorosamente la necesidad de la educación para la libertad y para la responsabilidad); a la argumentación (reducción de la parte bíf-

dedica a mostrar que el Concilio debe tratar de un problema nuevo, y que eso requiere un progreso doctrinal equivalente al que puede observarse en el orden de la evolución de la doctrina social. Aunque tiene conexión con la cuestión relativa a la obligación moral de buscar la verdad y de ajustarse a ella, o con el derecho de la Iglesia católica a predicar el Evangelio, el problema de que se trata es diferente. A la solución de ese problema es únicamente a lo que el Concilio debe limitarse.

En su conclusión, asegura a los padres que el texto será «re-re-enmendado» según las sugerencias suscitadas por ellos, y pide la colaboración de los padres para que el Concilio pueda llegar al final en la concordia y en la unanimidad²¹², como ha sucedido en relación con otros documentos, en los que el Concilio, después de prolongados esfuerzos, se expresó mediante un amplio consenso. Finalmente, su última palabra era para reafirmar, no sin habilidad, la discutida autoridad de la comisión sobre el esquema: «*Commissio nostra quae recognitionis textus responsabilis est, cum vera gratitudine accipiet collaborationem omnium Patrum cuiusve sint opinionis*»²¹³.

En cuanto la *relatio* estuvo terminada y fue acogida con aplausos, el cardenal Agagianian anuncia, en nombre de los moderadores, que se va a celebrar una votación²¹⁴. En medio de cierta confusión, porque en aquel mismo momento se estaba votando sobre el *De revelatione*, el secretario general da lectura entonces a la pregunta: «El texto re-enmendado sobre la libertad religiosa —que debe ser mejorado aún más de conformidad con la doctrina católica acerca de la verdadera religión y con arreglo a las correcciones propuestas por los padres durante la discusión, y aprobado de acuerdo con los reglamentos del Concilio— ¿es aceptable a los padres como la base de la declaración definitiva?»²¹⁵. Esta pregunta se diferenciaba de la formulación habitual de tales preguntas, y a varios les pareció una pregunta alambicada, pero todos sabían que su finalidad era la de conseguir la adhesión de la más amplia mayoría posible. Algunos observaron el carácter un poco bizantino de su formulación; otros se sintieron sorprendidos de que

blica); a los límites de la libertad religiosa (aclarar y profundizar en los conceptos de paz y de orden, y en el del bien común); al deber de la persona de buscar la verdad y de reconocer los derechos de Dios. En una conferencia de prensa dada en Roma al día siguiente, De Smedt será todavía más preciso (cf. *Agence Kipa-Concile*, 22 de septiembre de 1965). Interrogado por Dupont sobre su intención de abreviar el desarrollo bíblico, De Smedt responde: «No es eso lo que yo dije, sino simplemente que yo tenía la impresión de que sería preciso abreviarlo» (JDupont, 21 de septiembre, 2).

212. Se trataba del segundo llamamiento a la concordia, habiéndose efectuado el primero al pasar de la primera a la segunda parte del informe.

213. Se trataba con ello de la única idea nueva en relación con el texto de la *relatio* aprobado por la Secretaría el 20 de septiembre (Documentos de Prignon, 1339). Esto no dejó de disgustar a algunos: Pierre Lafortune, por ejemplo, y Lanne, que cree que De Smedt ha ido demasiado lejos. Falló igualmente en convencer a Hamer de «que eso iba en el interés, bien comprendido, de la Secretaría» (JPrignon, 21 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1589, 1]). Asimismo Dupont juzgará: «Él [De Smedt] se ha rebajado en su discurso de conclusión; sin duda le resultaba necesario hacerlo para el resultado que él quería conseguir» (JDupont, 23 de septiembre de 1965, 27).

214. Es significativo el ver que se llama a la votación únicamente en nombre de los moderadores, y no también en nombre del Consejo de presidentes. De hecho, los órganos rectores no serán llamados ya en adelante a celebrar una reunión conjunta, como se había hecho en la reunión de la tarde anterior.

215. En cuanto a la redacción de la cuestión, cf. *supra* y cf. también AS IV/1, 434. Se trata de la votación 293.

un Concilio experimentara la necesidad de proclamar que debía ajustar sus enseñanzas a la doctrina católica²¹⁶; otros temían las consecuencias de ello²¹⁷; muchos se felicitaron por estas palabras²¹⁸.

Hasta entonces, a este inciso de si el esquema era acorde con la doctrina católica se le había dado toda clase de interpretaciones. Claramente, el inciso constituía una invitación dirigida a todos los que vacilaban. Tenía la finalidad de infundirles seguridad. ¿Pretendía significar que se dudaba de la doctrina del esquema y que era preciso corregirla a la luz de las encíclicas pontificias del pasado, como algunos habían afirmado en el transcurso del debate? Es muy poco probable. La larga historia de la redacción de esta cuestión, en la que cada versión iba añadiendo una palabra a un texto anterior, la convirtió también indudablemente en tortuosa. Aunque recoge una formulación expuesta por Felici en el transcurso de la discusión mantenida por los miembros de los órganos rectores del Concilio, el 20 de septiembre, sin embargo, depende también de la carta de Pablo VI a Felici, escrita a instancias de Bea ese mismo día²¹⁹.

Las últimas palabras de la cuestión («et approbandas ad normam Ordinis Concilii») aparecían como mucho más significativas. No se las encuentra en ninguna otra versión anterior, y son verosímelmente de Pablo VI. Esto constituye una respuesta a la petición de ciento sesenta y cinco padres que, basándose en el reglamento conciliar, ponían en tela de juicio la competencia de la Secretaría. De este modo, el esquema sería enmendado de nuevo y aprobado con arreglo al reglamento conciliar. Todo había quedado dicho.

216. Esto habría hecho decir a Daniélou que «mediante esta fórmula se daba a entender que la declaración, en su texto actual, es contraria a la doctrina católica, y que tal cosa implicaba que una nueva comisión rehiciera la fórmula» (JRouquette, 21 de septiembre de 1965). Algunos tomarán como pretexto lo alambicado de la formulación para exigir una revisión sustancial de la declaración.

217. Así sucedía con Philips, Heuschen y otros, que temían que la minoría le diera una interpretación estricta y reivindicara, sobre esta base, que la mayoría de sus observaciones fueran integradas en el esquema (cf. JPrignon, 21 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1589, 4]).

218. Cf. JEdelby, 21 de septiembre de 1965, 248; G. C. Zizola, en *L'Italia*, 22 de septiembre de 1965; Documentos de Hautmann, «Le point sur le concile» (13 de octubre de 1965) 4.

219. Cf. AS V/3, 365-368. La formulación de Bea distaba mucho de ser la más extensa y la más compleja. Murray, según el testimonio de Rynne (IV, 48), habría trabajado en ella. Se envía en la víspera a Pablo VI, quien da su conformidad para que a la mañana siguiente haya votación sobre el esquema, pero añade entre paréntesis: «Reafirmada la doctrina de nuestra verdadera religión». Esto llega a ser en la propuesta de Felici: «iuxta doctrinam catholicam de unica vera religione...». Mediante modificaciones sucesivas, se llega a la cuestión cuya fuente es la propuesta de Bea. Las palabras «doctrina» y «verdadera religión» se encuentran en todas las versiones. Y así, De Smedt no anda descaminado, cuando dice que «la cuestión planteada, sobre la cual los padres han de votar, es una de las tres que habían sido propuestas por la Secretaría; fue retocada un poco: se quiso adaptarla a las circunstancias, y eso está muy bien» (JDupont, 21 de septiembre de 1965, 22; cf. también *ibid.*, 27). A menudo se atribuyó esta cuestión a Mons. Colombo. Los diarios de Dupont y de Prignon contienen indicaciones en este sentido, basadas en los rumores que corrían en aquel tiempo. En su examen, Grootaers recoge esta hipótesis (cf. *Paul VI et la Déclaration...*, 103 y 105). Sin embargo, la documentación nos indica que se procedió por adición, y que la fórmula no procede de la influencia de una sola persona, habiendo podido Colombo desempeñar un papel, al darle el toque final durante la misa de la mañana. Dupont señala: «La cuestión formulada ayer sobre el *De libertate* fue compuesta por Colombo durante la misa. Willebrands no la conocía... y no se enteró de ella, sino cuando Felici la leyó. Sin embargo, no es de De Smedt. Él no habría podido rebajarse hasta ese punto, jugando deliberadamente con equívocos» (JDupont, 22 de septiembre).

El resultado de la votación (1997 *placet* y 224 *non placet* sobre un total de 2222 votos expresados)²²⁰, acogido con calurosos aplausos, sobrepasaba todas las esperanzas. No sólo los miembros de la Secretaría podían exhalar un gran suspiro de alivio, sino que además este logro devolvía confianza al Concilio, que había estado paralizado durante un momento por el temor, y abría ahora el camino para continuar con el resto de sus trabajos. Se habían hecho recuentos, y se había visto que el poder de la minoría se revelaba muy inferior a lo que permitía suponer todo el ruido y toda la actividad desplegada por ella. Como hacía notar *La Liberté* (Ginebra) del 26 de septiembre, la oposición era, en realidad, mucho menos importante de lo que había hecho creer el número de intervenciones opuestas al esquema que se habían efectuado durante los dos primeros debates. La oposición demostró que no era más que «un tigre de papel».

Esta votación ilustraba igualmente la distancia que existía entre el sentir de la asamblea y el de los órganos rectores, que estaban compuestos por miembros no elegidos. Esas personas que durante la víspera se habían pronunciado ampliamente contra la votación, no representaban decididamente a la asamblea, que se había expresado en gran medida a favor del esquema en el momento de la votación. Así que había que deducir de ahí que, en el asunto, aunque Pablo VI se sentía obligado por su función a llegar hasta el límite de lo que pudiera ofrecer a la minoría para salvaguardar la unidad de la Iglesia, el pontífice captaba mejor que los órganos rectores del Concilio cuál era el sentir de la asamblea, y analizaba la situación con mayor agudeza y mayor perspicacia que muchas otras personas. Al día siguiente, el cardenal Bea escribía al Papa para darle las gracias y para expresarle la profunda gratitud de los miembros de la Secretaría por la decisión pontificia en favor de la votación²²¹. Así que Pablo VI se había hecho merecedor del visado para su misión de paz en la sede de las Naciones Unidas. Más todavía, a los ojos de muchos, el Papa se resarcía de su negativa a intervenir para exigir una votación a finales del tercer período.

Las reacciones a esta votación son significativas. Entre los participantes importantes, varios hicieron notar la gran significación que tenía esa votación. En su *Lettera dal Concilio*, Mons. Colombo explicaba que «esta semana será famosa en la historia del Concilio como la semana en la cual los padres, por mayoría muy grande, dieron su aprobación sustancial al esquema sobre la libertad religiosa»²²². La reacción de los observadores, sobre todo estadounidenses, es igualmente muy significativa, y la prensa, especialmente la anglosajona²²³, no deja tampoco de subrayar la importancia de esa votación²²⁴. Así, *The Daily American* consagra a la cuestión su más extenso artículo edito-

220. AS IV/1, 564.

221. Bea a Pablo VI, en AS V/3, 370.

222. *L'Italia*, 26 de septiembre de 1965.

223. El *Times* de Londres, del 22 de septiembre de 1965, acoge satisfactoriamente la votación como «un gran acontecimiento en la historia del catolicismo y en la historia de la libertad».

224. Las ICI ofrecen una información de prensa en su edición del 1 de noviembre de 1965, 14-15. Me sirvo aquí de esa fuente. Para las reacciones de los observadores, cf. también ICI 251, 11 de noviembre de 1965, que ofrece cinco reacciones luteranas y dos procedentes de la Iglesia Reformada. En privado, el pastor Roux confesaba encontrar «el artificio demasiado transparente» (JPrignon, 21 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1589, 2]). Su reacción se encuentra en un comunicado de prensa y se halla recogida en ICI.

rial desde la muerte de Kennedy. Varios periódicos, en Italia, en Francia, en los Estados Unidos, relatan con vigorosos detalles las peripecias que condujeron a la votación.

Sin embargo, la prensa de los ambientes más conservadores prosigue su campaña. Tenemos un ejemplo de ello en el *Bulletin du Cercle d'information civique et sociale*, de París. Su edición del 2 de octubre interpreta de manera minimalista la votación que había tenido lugar el 21 de septiembre, señalando que la cuestión propuesta a los padres exige que el esquema «sea puesto a punto conforme a la doctrina católica y a las enmiendas propuestas»²²⁵. Según G. de Couessin, director de la publicación, una comisión doctrinal competente no podrá ceder a la demagogia y al liberalismo burgués de las naciones nórdico-occidentales ni al deseo de agradar a los protestantes.

Por parte de los no católicos, las reacciones son a menudo entusiastas. Para Prince Taylor, presidente del Consejo de obispos metodistas de los Estados Unidos, esta votación reviste «una significación de importancia mundial». Del lado de la Iglesia presbiteriana, E. Blake hace notar que este gesto «va a mejorar definitivamente las relaciones entre las Iglesias reformadas y presbiterianas de todo el mundo, por un lado, y la Iglesia católica, por el otro lado». El punto de vista es compartido por la Conferencia estadounidense de cristianos y judíos, para quienes los efectos de tal declaración se dejarán sentir «durante miles de años». En opinión de Horton, se trata de «una votación de consecuencias infinitas», mientras que para Blakemore significa la consumación de una semana que ha demostrado ser «el punto culminante de los cuatro años del Concilio... y una de las más grandes semanas de toda la historia del catolicismo»²²⁶.

En cuanto a Visser't Hooft, éste permanece más reservado, aguardando la adopción definitiva del texto y deseando que el esquema no experimente demasiadas atenuaciones en el momento de su revisión. En cuanto a H. Roux, es conocida su reserva de fondo en relación con la declaración, que se basaba demasiado, en opinión suya, en un fundamento racional, siendo así que él habría deseado ver en ella únicamente un fundamento bíblico²²⁷. La misma moderación se encuentra también en el pastor Boegner, para quien la votación se efectuó según una fórmula «jesuítica»; él se sentía indignado de que un Concilio tuviera necesidad de declarar que iba a ajustarse a la doctrina católica²²⁸. En resumidas cuentas, las reacciones de los observadores no se hallaban sim-

225. *Bulletin du Cercle d'information civique et sociale*, 2 de octubre de 1965, 1. El subrayado es del original.

226. Cf. D. Horton, *Vatican Diary*, 39; W. B. Blakemore, *A Great Week for the Council and the Pope. Report 1 of the Fourth Session of the Second Vatican Council*, 1; Outler hablaba «de la victoria más importante» del Concilio (*Methodist Observer*, 147).

227. H. Roux ejercerá presión sobre varias personas en el momento de la revisión del texto. Para una visión de los puntos de vista de los cristianos no católicos acerca de la declaración, cf. D. Horton, *Vatican Diary 1965*, 27-29. El autor relata la presentación de la declaración en la reunión semanal de los observadores. Encontramos en ella las posturas de Cullmann, Scrima, Roux, etc. Se ve entonces la diversidad de las posturas confesionales y culturales. La ortodoxia desearía para la libertad religiosa una base menos fundada en la ley natural; los observadores de la Iglesia Reformada Europea desearían que se hiciera mayor hincapié en el fundamento bíblico, mientras que los anglosajones eran muy favorables a la argumentación del esquema.

228. Cf. JRouquette, 21 de septiembre de 1965. Cf. también del mismo autor: *Le programme de la quatrième session du Concile: Études 322* (enero-junio de 1965) 541.

plemente diferenciadas con arreglo a una base confesional, sino también según se perteneciera o no al mundo anglosajón.

Después de la votación, el debate debía proseguir todavía un poco, pero la atención no se centraba ya en él. Sin embargo, esas intervenciones no carecen de interés²²⁹. Mons. Wojtyla (Cracovia), que intervenía en nombre del episcopado polaco, recordaba que la declaración no debía limitarse a repetir lo que ya se encuentra en la constitución de los Estados. Abogaba igualmente por que el esquema se fundamentara más en la regla moral, en vez de hacerlo más bien en la regla jurídica, de tal manera que el límite impuesto a la libertad religiosa se ajuste a la ley moral. Mons. Doumith, por su parte, intervenía en nombre de setenta padres del Oriente Medio, de África y de Asia. No sólo se escuchó otra voz de Asia, sino que se trataba de la postura más firme escuchada hasta entonces contra el Estado confesional, un Estado que ciertas religiones pueden hacer que sea especialmente intolerante. Mons. Grotti hará después una breve declaración rogando encarecidamente a los obispos que no se fijen demasiado en serio en el resultado de la votación de la víspera, sino que tomen buena nota del contenido de la *relatio* de De Smedt, de manera que se mantengan las promesas que ésta contiene. Luego se pasa al último orador, Mons. Ancel, que habla en nombre de cien obispos franceses y de otros treinta y un obispos de Indonesia²³⁰. El orador insistió en el fundamento ontológico de la libertad religiosa, es decir, en la obligación, inscrita en la naturaleza, de buscar la verdad. Esta obligación fundamenta la libertad religiosa, porque tal búsqueda no sólo exige la libertad psicológica del individuo, sino también su libertad frente a toda coerción. El orador desea, pues, que en la sección 2 del esquema se exprese mejor el vínculo existente entre la obligación de buscar la verdad y la libertad religiosa. Esta intervención de Ancel era importante, porque el hecho de tomarla en consideración podría conseguir la adhesión, con mayor entusiasmo, del episcopado francés, que hasta entonces había silenciado sus críticas, pero no por eso se hallaba menos descontento con respecto al esquema.

5) «Re-re-enmendar» el texto

Por tercera vez, el texto volvía a la comisión para experimentar una refundición a base de las intervenciones orales y de los 68 *vota scripta* enviados a la Secretaría²³¹. Por

229. Pueden verse estas intervenciones en AS IV/2, 11-20. Tan sólo las intervenciones apoyadas por más de setenta padres fueron escuchadas *in aula*.

230. AS IV/2, 16-20 y *Appendix*, en la p. 608. Esta intervención, que causará gran impresión a Pablo VI, le valdrá a Ancel el participar en la comisión de revisión del texto. Más tarde, el 24 de septiembre, Mons. Lopes de Moura formulará igualmente una propuesta para dar un fundamento ontológico a la libertad religiosa (Documentos de De Smedt, 1561).

231. Cf. AS IV/2, 59-298. Indico con un asterisco (*) las intervenciones programadas en el orden del día, pero no efectuadas en el momento de la clausura del debate (21). Entre esas observaciones escritas, encontramos algunas de padres que habían intervenido ya *in aula*: Journet, Siri, Carli (quien sugirió profundos reajustes en el texto [98-107]), Tagle, Gonzi, Hervás y Benet, D'Souza, Cuenco, Welykyj, Fares, Attipetty, Muñoz Duque, Mingo, Vairo y Doumith. Muchas de esas intervenciones muestran notables reservas con respecto a la libertad religiosa, principalmente las que proceden de los obispos de Italia, de España (Hervás ha-

lo menos, esta vez el texto se hallaba establecido sobre una base más sólida. Después del discurso de apertura de De Smedt y de las numerosas presiones recibidas en este sentido, se planteaba desde aquel momento la cuestión de la ampliación de la comisión. Aunque cierta forma de ampliación parecía ser admitida por los miembros de la Secretaría²³², sin embargo, quedaba por encontrar la mejor manera de llegar a ella. Algunos se inclinaban hacia una solución experimentada, la formación de una Comisión Mixta con la Comisión Teológica (Hamer), mientras que otros se mostraban muy reservados ante esa perspectiva (Philips)²³³. En cualquier caso, la Secretaría se dio cuenta pronto de que ella tenía interés en tomar la delantera, más que dejar que algún otro le impusiera una fórmula que demostrara ser embarazosa.

De hecho, la oposición no bajaba la guardia. Desde el 21 de septiembre la oposición hacía que llegara una petición a la Secretaría general del Concilio, en la que se solicitaba que aquellos que habían hecho que se escuchara *in aula* su desacuerdo, pudieran participar en la revisión del texto. Apoyándose en el hecho de que el relator se había declarado abierto a solicitar la colaboración de todos los padres, así como también en el hecho de que se había acordado que el esquema fuera revisado según la doctrina católica de la verdadera religión, la oposición pedía entonces ser parte que interviniera en el proceso de revisión, y que éste se llevara a cabo bajo la responsabilidad de una comisión mixta compuesta por miembros de la Secretaría y de la Comisión Doctrinal²³⁴.

Era sumamente evidente que se quería sustraer el esquema a la sola competencia de la Secretaría. Por tanto, era preciso reaccionar con rapidez, porque el tiempo apremiaba, tanto más que en un *Appunto sullo Schema «De libertate religiosa»*, procedente de la Secretaría General (Felici) y con fecha 22 de septiembre, se hacía notar que el nuevo texto debía ser redactado por un organismo (Comisión Mixta formada por miembros de la Comisión Doctrinal y la Secretaría) que no estuviera constituido únicamente por la Secretaría. Además, se señalaba que sería útil añadir a la comisión nuevos miembros

ce notar que la *relatio* era una defensa unilateral del esquema) y de Latinoamérica (Muñoz Duque se expresa en nombre de 70 padres de Latinoamérica). Encontramos igualmente varias observaciones de obispos belgas (Dayez, Deam, Heuschen, Himmer), los cuales, probablemente por deferencia hacia Mons. De Smedt, no habían intervenido *in aula*. Algunas de esas observaciones tendrán importancia para los acontecimientos que sigan. Véanse en particular las sugerencias de Léger (61-72), quien propone una redistribución de los siete primeros artículos, y de Ayoub, sobre el Estado confesional en el Oriente (82-84). El episcopado francés, que hasta entonces había intervenido poco en el debate, da a conocer igualmente su punto de vista (De Provençères, Gouyon, Garrone*, Veuillot). Asimismo, el episcopado estadounidense continúa su trabajo eficaz en intervenciones escritas de O'Boyle, Primeau*, Krol, Boudreaux y Whealon. El episcopado canadiense, que apoyaba el esquema, hace que se escuche igualmente su punto de vista. Además de las observaciones de Léger, véanse las de De Roo*, Hacault, Baudoux*, Carter y Hermaniuk*. Formularon también observaciones Sigaud*, Wojtyla* y Hurley*.

232. Sin embargo, quedaba por convencer todavía al mismo De Smedt (cf. JPrignon, 21 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1589, 9]).

233. Cf. JPrignon, 21 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1589, 9-10). Hamer sugería igualmente que el mismo Philips se uniera al equipo, cosa que este último no juzgaba que estuviera en condiciones de hacer.

234. Los firmantes de la petición son diez: M. Lefebvre, G. de Proença Sigaud, E. R. Compagnone, F. Erviti, A. de Castro Mayer, J. Prou, X. Morilleau, D. Mansilla, A. Temiño, L. M. Carli y G. Cabana (AS V/3, 372, y el apéndice en 373). Además, el texto difundido por el obispo de Valparaíso, en nombre del *Coetus internationalis patrum*, criticaba severamente a la Secretaría.

que fueran muy competentes en la materia²³⁵. Esta sugerencia se había tomado en serio al más alto nivel. Y así, el 27 de septiembre Ottaviani comunicaba a Pablo VI los nombres de cinco miembros de la Comisión Doctrinal que podrían quedar asociados a la Secretaría para la redacción del texto conciliar. Se trataba del cardenal Browne, de Mons. Parente, de Colombo, de Pelletier y del P. Anastasio²³⁶. Así, pues, todas las avenidas quedaban abiertas, pero De Smedt, por encima de todo, no quería ver que se le impusiera una Comisión Mixta²³⁷. Seguramente desde esta perspectiva Willebrands entablaba contacto con Dell'Acqua, para informarle sobre las medidas adoptadas por la Secretaría para ampliar el examen de las enmiendas sugeridas a la declaración²³⁸.

Además de ampliar la comisión de revisión, se quería dar igualmente algunas directrices claras a la comisión encargada de revisar el texto. Se deseaba principalmente que la declaración enmendada hiciera ver claramente la continuidad de la enseñanza del Magisterio en esta materia; que evitara el peligro ocasionado por la afirmación del carácter laico que el Estado poseía por principio; que se reconsiderara en la declaración el problema del derecho objetivo al reconocimiento de la verdadera religión en la vida civil; y finalmente, que se determinara el nivel de autoridad del documento. Por encima de todo, la oposición deseaba que el nuevo texto fuera sometido a la autoridad superior (juntamente con el informe de la subcomisión), antes de que se enviara a los padres para un nuevo debate *in aula*. A un alto nivel se preguntaba igualmente de qué manera podrían comunicarse estas directrices sin que se adoptara una forma demasiado solemne²³⁹.

Paralelamente, el equipo francés había celebrado una reunión el 23 de septiembre en las habitaciones de Lefebvre en el seminario francés. Se quería llegar a una propuesta para arreglar el pasaje bíblico²⁴⁰. El nuevo texto fue remitido a Mons. Sauvage (Annecy)

235. Documentos de Pablo VI, A2/27a. Cf. también AS V/3, 373.

236. AS V/3, 380. El cardenal Ottaviani había sido recibido en audiencia por Pablo VI el sábado 25 de septiembre. Éste le habló de la sugerencia de Felici de ampliar la comisión. Además de los enumerados en su lista, Ottaviani sugería otros tres miembros: el cardenal Roy, el P. Fernández y Mons. Poma. Conocemos otra lista manuscrita, de fecha 26 de septiembre, y enviada a Willebrands. En ella figuraban los nombres de Charrière, Boyer, Pavan, Ancel y Colombo (Documentos de Pablo VI, A2/27c).

237. Tal era la postura de De Smedt, expresada con motivo de una discusión sobre este tema con Willebrands y Bea (Documentos de Stransky, 5 [23 de septiembre de 1965]). Prignon refiere que, en un momento dado, Mons. De Smedt se proponía incluso invitar a Carli para que viniera a exponer su punto de vista ante la comisión (JPrignon, 22 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1590 y 1591]). Se hablaba igualmente de incluir entre los miembros al obispo que era secretario del episcopado español, para que los españoles estuvieran representados.

238. Carta de Willebrands a Dell'Acqua, en AS V/3, 381-382.

239. Cf. *Dichiarazione De libertate religiosa* (25 de septiembre de 1965), Documentos de Pablo VI, A2/28. Se encuentran también algunas instrucciones de Pablo VI sobre la revisión del texto: acentuar la obligación de buscar la verdad; presentar la enseñanza tradicional del magisterio eclesiástico; no fundamentar simplemente la libertad religiosa en la libertad de conciencia; enunciar la doctrina de manera que el Estado laico no se siente dispensado de sus obligaciones hacia la Iglesia; precisar la autoridad de la declaración (;doctrinal, dogmática, jurídica o práctica?). Cf. *Dichiarazione «De vera religione»*, con una nota manuscrita de De Smedt, en *Instructions de Paul VI pour la révision du texte* (Documentos de De Smedt, 1575).

240. Participan en ella Lefebvre, Sauvage, Guerry y otros tres obispos. Entre los expertos: Dupuy, Cottier, Le Guillou, Dubarle y Dupont, quedando encargado este último de una nueva redacción del pasaje (JDupont, 23 de septiembre de 1965, 32). Al mismo tiempo, Benoît escribía un extenso texto sobre «Le problème de la liberté religieuse. Aperçus néo-testamentaires» (Documentos de Léger, 2045).

el 27 de septiembre, pero la lentitud con que reaccionaba el grupo francés terminó por desalentar a Dupont, quien, cansado de luchar, hizo que se transmitiera por otro canal el texto redactado por él sobre esta cuestión²⁴¹. Finalmente, Dupont es quien trabajará en él hasta el fin²⁴², tratando de reacondicionar los números 9 y 10, aunque algunas otras personas intervendrían en esta cuestión (Benoit, Rigaud, Hamer, etc.)

6) Tenacidad de la oposición y agotamiento de los promotores

Tan sólo a partir del 27 de septiembre los trabajos se reanudan verdaderamente. Se formó una subcomisión especial de la Secretaría para la unidad de los cristianos. Ésta se hallaba encargada de examinar las doscientas intervenciones efectuadas sobre la cuestión de la libertad religiosa²⁴³. Tal comisión debía elaborar la quinta versión del esquema, es decir, el *textus recognitus*. En un primer tiempo, se procede con bastante rapidez, porque el examen de las intervenciones orales y escritas se había hecho de manera continua mientras el debate se hallaba todavía en curso, y según se iba disponiendo de sus resultados²⁴⁴. Así que el día 27 se tiene ya un «proyecto de refundición a partir de los discursos de los padres»²⁴⁵. Después de la primera discusión, se cuenta ya con un nuevo texto para los números 1 y 2²⁴⁶. El día 28 se establecen las directrices para la revisión: debía considerarse el texto como aceptado y, por este hecho, no debían admitirse las sugerencias que exigieran una refundición importante. Por el contrario, debía prestarse especial atención a aquellas que, por su naturaleza, pudieran apaciguar las mentes, sin perjudicar, no obstante, a la orientación adoptada por la mayoría²⁴⁷.

241. El día 29, después que Sauvage le hubiera dicho que quería consultar de nuevo al episcopado francés sobre la redacción de un texto, Dupont señala: «Le respondí que eso no iba a ser probablemente de gran utilidad; ¡se llegará a hacerlo cuando la secretaría haya terminado ya su tarea! A lo cual él responde que tal cosa podrá servir para los *modi*... ¡Así que no tengo que aguardar prácticamente nada de ese lado! ¡Ineficacia!». Dupont debía enviar su texto a Hermaniuk el día 29 de septiembre, de manera que el texto fuera remitido a Willebrands por las vías oficiales de la Secretaría general. Hermaniuk, que conocía bien a Nabaa, podía hacer perfectamente de intermediario (cf. la carta de Dupont a Hermaniuk, del 29 de septiembre de 1965 [Documentos de Dupont, 1530 y 1537]; Id., *Notes quotidiennes*, 29 de septiembre de 1965, 52).

242. JDupont, 27 de septiembre, 40.

243. Cf. AS IV/5, 105. Sus miembros eran Hermaniuk, Cantero, Charrière, Ancel, De Smedt, Primeau, Lorscheider, Colombo, Willebrands, Degrijse. Los expertos eran Murray, Pavan, Congar, Benoit, Feiner, Medina, Hamer y Becker. Esta lista es un poco diferente de la que Mons. Willebrands comunicaba por escrito a Dell'Acqua el 27 de septiembre. Los nombres de Charrière y de Benoit no figuraban en ella, mientras que aparecía el de Hamer. Willebrands había pedido a Colombo y a Ancel que formaran parte de esa comisión (cf. AS V/3, 386). Hermaniuk, por su parte, eran un resuelto defensor de la libertad religiosa, a causa de la persecución en Ucrania (cf. su *Memorandum sulla persecuzione della Chiesa cattolica in Ucraina*, pro manuscrito, sin ninguna indicación de lugar ni de fecha, y su carta circular escrita en Roma y firmada conjuntamente por otros trece padres conciliares pertenecientes al rito ucraniano, el 12 de noviembre de 1965; Documentos de Léger, 2065 y 2065a).

244. El grupo se había reunido con este fin en los días 15, 16, 17 y 20 de noviembre. A este pequeño grupo se añadirían posteriormente Ancel y Lorscheider.

245. Cf. Documentos de Prignon, 1343. El documento era de Heylen.

246. Documentos de Prignon. El autógrafo es de Ph. Delhaye.

247. Cf. *Suggestiones quaedam ad ordinandum laborem reemendationis textus schematis Declarationis De libertate religiosa* (Documentos de De Smedt, 1576).

Se había repartido el trabajo entre diferentes grupos que dependían, todos ellos, de una subcomisión central y, en última instancia, de la Secretaría. El grupo belga (Heylen y Delhaye) era particularmente activo²⁴⁸, el primero en ser propuesto conjuntamente para redactar la sección referente a los límites de la libertad religiosa y a sus relaciones con el Estado y con el orden público²⁴⁹. Junto a estas contribuciones hay que señalar la de Ancel, que permitiría enmendar el esquema subrayando más claramente el fundamento ontológico de la libertad religiosa²⁵⁰. De Smedt, que se hace cargo a fondo del tema y que considera la revisión del texto casi como un asunto personal²⁵¹, da muestras de mirar con gran benevolencia las opiniones de la minoría, hasta tal punto que esta circunstancia inquieta a su entorno. Se tiene miedo de que un texto refundido de manera demasiado profunda llegue a ser esta vez inadmisibile para la mayoría, principalmente en la cuestión relativa a los deberes religiosos de las autoridades civiles²⁵².

Desde el 27 de septiembre al 3 de octubre se produce una multiplicación de textos. Se conocen entonces varias versiones sucesivas del esquema, que a veces llegan a ser incluso dos cada día. El texto se halla entonces lo suficientemente avanzado como para que pueda ser sometido al examen de la Secretaría los días 30 de septiembre y 1 de octubre²⁵³. En una audiencia concedida a De Smedt (el 30 de septiembre), Pablo VI se muestra contento del texto, y no sólo no envía señales negativas, sino que añade: «Este documento es de capital importancia. Fija la actitud de la Iglesia para varios siglos. El mundo lo aguarda»²⁵⁴. Así, pues, en continuidad con sus posturas adoptadas anteriormente, el Papa respalda la línea de la declaración. Su única exigencia es que el texto afirme claramente que «la Iglesia es la única religión verdadera», que declare que se está obligado a buscar la verdad, y que el documento muestre que esta doctrina está en continuidad con la enseñanza de sus predecesores²⁵⁵. En resumi-

248. El 28 de septiembre de 1965 encontramos otra vez nuevos textos de Delhaye y Heylen (cf. Documentos de Prignon, 1345, 1346, 1347, 1348, 1349; también en los Documentos de Moeller, 02594). Este último documento constituye una nueva versión de los números 1 al 5 y será discutido el 29 de septiembre.

249. Encontramos igualmente un documento de Charrière sobre este mismo tema (Documentos de De Smedt, 1577).

250. Cf. especialmente la carta de Ancel a De Smedt, del 3 de octubre de 1965 (Documentos de De Smedt, 1583). Sobre el fundamento ontológico de la libertad religiosa, véanse también las observaciones de A. Lopes de Moura (Documentos de De Smedt, 1561).

251. Este juicio, compartido por Moeller y Murray, es relatado por Congar (JCCongar, 1 de octubre de 1965; II, 416). Prignon emite un juicio un poco más matizado, pero que va en la misma dirección. De hecho, el día 1 de octubre, De Smedt había refundido un texto que él sometía a la Secretaría. Willebrands reacciona ese mismo día, lamentando el hecho de que De Smedt se tome excesiva libertad en relación con el *textus reemendatus*, al que habría que seguir lo más posible, y que se encuentra ya en una fase muy avanzada de elaboración (cf. la carta de Willebrands a De Smedt, del 1 de octubre de 1965 [Documentos de De Smedt, 1578]).

252. Cf. especialmente 28 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1594).

253. Encontramos esas diferentes versiones en los archivos de De Smedt, Stransky, Murray, Moeller, etc.

254. JCongar, 1 de octubre de 1965; II, 415. Esta misma impresión se desprende de una conversación entre De Smedt y Prignon (JPrignon, 30 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1596, 5] y 1 de octubre de 1965 [1597, 1]). Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 164, ofrece el original italiano del informe sobre la audiencia.

255. Prignon afirma que las cosas eran más complicadas de lo que aparecen en el informe de Congar. De Smedt, dice él, regresó de la audiencia con cinco puntos que él debía tener en cuenta en la redacción del esquema (cf. JPrignon, 1 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1597, 1], y 4 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1598]).

das cuentas, durante esta etapa Pablo VI llega incluso a rechazar los ataques repetidos de los que es objeto a propósito del esquema²⁵⁶.

El día 5 de octubre, después de mucho trabajo, se llega finalmente a una primera refundición del *textus iterum recognitus*²⁵⁷. Este primer resultado tuvo un coste elevado: Murray, gravemente enfermo, tuvo que abandonar la tarea, y Congar se hallaba literalmente agotado²⁵⁸. Pero no se había llegado aún al final de las fatigas. Después de una larga discusión, Congar debía revisar todavía el *textus recognitus* elaborado por Pavan, y retocar los números 9 y 11, y el día 7 de octubre debía discutirse acerca del lugar donde debería situarse el enunciado según el cual la afirmación de la libertad religiosa dejaba intacta la doctrina sobre la única religión verdadera y la única Iglesia verdadera²⁵⁹. Los trabajos avanzaban con decisión, pero se trataba casi de un trabajo forzado. Había reunión tras reunión, y la ausencia de Murray modifica el tono del texto, cuya dimensión teológica llega a estar más reafirmada a expensas de la argumentación más propiamente jurídica o racional, propuesta por Murray.

El día 11 de octubre se había llegado a un nuevo texto, que fue sometido, del 11 al 13, al examen final de la comisión plenaria de la Secretaría²⁶⁰. El nuevo texto, aunque se había evitado modificar excesivamente el texto ya discutido y votado, presenta modificaciones importantes: los números 1, 8 y 10 fueron escritos prácticamente de nuevo; lo mismo sucedió con la segunda parte del número 2. A pesar de todo, se estaba contento de enmendar el texto, porque se temía que todo cambio en el planteamiento de las materias proporcionara un nuevo pretexto a la minoría para exigir una nueva discusión y retrasar así la adopción del texto²⁶¹.

Previamente se había consultado sobre este texto a varios padres conciliares de diferentes tendencias: los cardenales Browne, Journet y Urbani. Mientras que el cardenal

256. Durante la audiencia concedida a De Smedt, el Papa le mostró una petición de 125 obispos que pedían que la discusión del texto re-re-enmendado fuera precedido por un informe presentado por los oponentes, porque la Secretaría no representaba a todo el Concilio. Pablo VI no accedió a esta petición (cf. JCongar, 1 de octubre de 1965; II, 415).

257. Cf. Documentos de De Smedt, 1584, y AS V/3, 463. La Secretaría había celebrado tres sesiones plenarias.

258. Desde el 4 de octubre, Murray no se encontraba ya en condiciones de trabajar. Afortunadamente, tuvo tiempo para enviar su texto antes de su pérdida de salud. Por su parte, Congar escribía en su diario el 4 de octubre: «Hoy ya no me tengo en pie –sí, simplemente en pie–, sino a costa de grandes esfuerzos. Las reuniones celebradas en San Pedro me fatigan en grado increíble. Mi pierna derecha está como paralizada. No tengo nada de fuerzas. Me encuentro siempre, día tras día, sin vitalidad ni energía: comparable a un árbol herido por el rayo, que no tiene ya vida, destrozado, y por el que a través de un centímetro de corteza y de tronco circula un mínimo de savia. A pesar de todo, ese árbol produce manzanas o ciruelas. ¡Pero qué duro resulta!» (JCongar, 734; II, 422).

259. Encontramos el texto modificado por Congar en los Documentos de De Smedt, 1587. Congar tuvo que revisar también la redacción del *proemium*.

260. Existen varias copias del texto. Utilizo como mi punto de referencia la que se contiene en los Documentos de De Smedt, 1587. Desde la clínica donde se hallaba hospitalizado, Murray había enviado sus propias observaciones.

261. La comisión había pensado poner la argumentación bíblica en cabeza del texto, en el número 2, pero esta propuesta había sido retirada. Debido a las intervenciones de Willebrands y de Colombo, se llega de nuevo a esta solución (JCongar, 738). Algunos pensaron que esta inserción fue dispuesta por orden de una «autoridad superior», pero hasta ahora no tenemos vestigio alguno de tal comunicación.

Journet encontraba el texto «excelente y capaz de aportar toda la claridad deseable a este difícil e importante tema», y el cardenal Urbani lo encontraba mucho mejor que el anterior por razón de su claridad y de su carácter exhaustivo, el cardenal Browne no podía menos de indicar, lamentándolo mucho, que el nuevo texto no podía satisfacerle²⁶². Aunque las modificaciones parecían capaces de conseguir un mayor consenso, sin embargo, se veía a las claras que parte de la oposición permanecía irreductible.

En el intervalo, la oposición no permanecía inactiva. Juega en varios tableros. El padre Charles Boyer, por su parte, realizaba una campaña. El día 5 de octubre hacía que sus reflexiones sobre el esquema llegaran a Pablo VI²⁶³. Se conoce también la apelación al tribunal administrativo, efectuada por el arzobispo Lefebvre, Sigaud, Carli y Castro Mayer, el 8 de octubre de 1965²⁶⁴. Antes del 30 de septiembre, Siri había hecho ya gestiones ante el Papa, pidiendo que se insertaran en el esquema algunos de sus propios puntos de vista. Posteriormente había enviado a la Secretaría sus puntos de vista, pretendiendo hacerlo así «de mandato speciali Sanctissimi». Pablo VI, interrogado con el fin de conocer si Siri actuaba «por mandato especial», había respondido que no, y que él había dicho sencillamente a Siri que enviara sus observaciones a la Secretaría²⁶⁵.

Pablo VI había cerrado igualmente la puerta a una petición que reclamaba que la minoría redactara su propia *relatio*. El día 17 de octubre el Papa debe resistir a otro ataque: un grupo de obispos españoles dirigía una carta a Pablo VI para denunciar la declaración, no por motivos políticos sino, como ellos precisaban, por razones doctrinales. Según ellos, esta declaración representaba una nueva orientación del Magisterio doctrinal de la Iglesia católica. Esta nueva doctrina constituía realmente una ruptura inadmisibles, y no era posible abandonar las enseñanzas de los pontífices romanos ni oponerse a ellas²⁶⁶. Nueva petición enviada a los padres conciliares el 18 de octubre²⁶⁷. Finalmente, el 18 de octubre Pablo VI aprobaría el texto, que era enviado entonces a la imprenta²⁶⁸.

262. Cf. la carta de Willebrands a Browne y a Urbani, del 12 de octubre (AS V/3, 411-412), su carta a Journet (AS V/3, 420) y las tres cartas de fechas 13 y 14 de octubre, dirigidas a Willebrands por Journet, Urbani y Browne (AS V/3, 421-423). Estas tres cartas fueron enviadas a Mons. Dell'Acqua por Willebrands al día siguiente, 15 de octubre (AS V/3, 427-428). Según una carta de Colombo a De Smedt, vemos que Urbani y Colombo habían examinado juntos el nuevo texto. Asimismo, Colombo revisará la *relatio* de De Smedt antes de su presentación (cf. la carta de Colombo a De Smedt, del 19 de octubre de 1965 [Documentos de De Smedt, 1594]).

263. Documentos de Pablo VI, A2/33a y b. Boyer planteaba tres cuestiones principales: ¿Puede defenderse el derecho al error para salvaguardar el orden público? ¿El Estado puede impedir la difusión del error? La libertad religiosa que permite la difusión del error ¿puede entenderse como una evolución doctrinal legítima? A todas estas preguntas, Boyer respondía negativamente.

264. Documentos de Furey, ACUA. Sobre la base de la sección 2 del artículo 37, los obispos pedían que la votación se efectuara según el modo del «*placet, non placet, placet iuxta modum*» para cada uno de los artículos del texto, de manera que pudiera introducirse en ellos el mayor número posible de enmiendas, bajo pretexto de que de esta manera se conocería más claramente la opinión de los padres.

265. AS V/3, 352-354.

266. No se conoce el número exacto de los firmantes. Se encontrarían entre ellos Arriba y Castro y el cardenal Larraona, quien, a pesar de ser cardenal de la Curia, se había adherido a la causa del episcopado español. Hallamos este texto en J. Iribarren, *Papeles y memorias*, Madrid 1992, 518.

267. La carta que la introduce está firmada por Franciscus Brazys (cf. Documentos de Florit, 1/520).

268. Cf. la carta de Dell'Acqua a Pablo VI (AS V/3, 445). Según los *Acta* (V/3, 428-436), este texto se encontraba ya preparado desde el 15 de octubre.

El viernes 22 de octubre el nuevo texto del esquema era distribuido a los padres en previsión de que pudiera efectuarse una votación a partir del lunes²⁶⁹. Aunque la sustancia del texto no había cambiado, sin embargo, nos damos cuenta de que se habían hecho numerosas concesiones a consecuencia de las diversas presiones ejercidas sobre la Secretaría. El título del esquema había sido modificado²⁷⁰ y los números 1 y 2 habían sido escritos de nuevo para que precisaran mejor que el objeto de la declaración se limitaba a la libertad civil y social en materia religiosa, para afirmar mejor el hecho de que la Iglesia cree que Dios se dio a conocer a sí mismo, y para mantener que la verdadera religión subsiste en la Iglesia católica.

Además, el número 1 afirmaba que la doctrina acerca de la inmunidad en materia religiosa no menoscaba en nada la doctrina tradicional de la Iglesia en cuanto a los deberes del hombre y de las asociaciones con respecto a la única Iglesia católica. En el número 2 se había añadido un párrafo para satisfacer la reivindicación de Ancel de que el derecho a la libertad religiosa se fundamentara, no en una disposición subjetiva de la persona, sino –en el plano ontológico– en la naturaleza del hombre. Con arreglo a las observaciones de los padres, se habían hecho retoques en el número 5 (que antes había sido el número 7) sobre la libertad religiosa en la familia; en el número 6 (que antes había sido el número 5) sobre el reconocimiento de una religión particular, precisando que no hay que vulnerar jamás la igualdad jurídica de los ciudadanos; en el número 7 (que antes había sido el número 4) sobre los límites de la libertad religiosa, de manera que ésta quedara fundamentada en el orden moral objetivo. La parte que estudiaba los fundamentos bíblicos de la libertad religiosa (números 9 a 11; anteriormente 8 a 10) había sido escrita de nuevo. El número 12 enunciaba más claramente los fallos de la Iglesia a lo largo de los siglos en esta materia. Evidentemente, no todas estas modificaciones cayeron en gracia²⁷¹. Los cambios fueron interpretados de manera bastante negativa por la prensa inglesa y por la americana. El *New York Herald Tribune* del 26 de octubre, por ejemplo, decía en sus titulares: «La revisión conciliar hace que sea obligación de todos el ser católicos». La misma interpretación fue expresada por la agencia UPI.

La controversia sobre el esquema volvió a iniciarse en cuanto se distribuyó el documento. El *Coetus internationalis patrum* envió a cierto número de padres diversos documentos que pretendían mostrar que el texto actual se oponía a la Escritura y a la enseñanza anterior de los papas²⁷². Además, criticaba al relator (De Smedt) por no haber

269. AS IV/5, 77-98. La *relatio scriptis* que acompañaba al esquema, y a la que Feiner había contribuido mucho, expone el trabajo de la comisión: *Animadversiones circa schema in genere; ad titulum; ad structuram seu ordinem partium schematis; circa singulos numeros textus* (AS IV/5, 105-158. Informe sobre el nuevo texto). Inicialmente, el calendario elaborado por la Secretaría general preveía que el 17 de octubre se distribuyera el esquema (AS V/3, 736).

270. Se habían añadido las palabras «ad libertatem civilem».

271. Dupont señala que «los franceses están muy descontentos de la larga adición que se había hecho al número 1 con el fin de satisfacer a la minoría» (JDupont, 26 de octubre, 142). De hecho, el equipo de trabajo del episcopado francés sobre la libertad religiosa presentó el 24 de octubre cierto número de *modi* (cf. Documentos de De Provençères, 1265).

272. *Doctrina romanorum pontificum collata cum doctrina contenta in schemate declarationis de libertate religiosa*. En su diario, en las anotaciones correspondientes al 26 de octubre, Congar escribía: «Me doy

cumplido sus promesas hechas a los padres con ocasión de la votación del 21 de septiembre. Finalmente, además de aconsejar que se votara *non placet*, el *Coetus* proponía que en el texto se hicieran trece enmiendas sustanciales.

Así, pues, sobre este fondo de controversia Mons. De Smedt intervenía por sexta vez para presentar el nuevo texto y para exponer sus principales modificaciones²⁷³. Acentuaba el hecho de que las observaciones recibidas de los padres habían sido tenidas en cuenta²⁷⁴, y de que, al final de un trabajo arduo, los miembros de la comisión habían aprobado unánimemente el esquema. El relator subrayaba especialmente el hecho de que el nuevo texto expresaba más claramente que la libertad religiosa no eximía a nadie de la obligación moral de buscar a Dios y de abrazar la verdadera religión, y que la declaración trataba de la libertad religiosa en general y no de los derechos de la Iglesia, los cuales, como lo indicaba el número 13, no deben ser desatendidos. Concluía con una referencia a la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI.

En los días 26 y 27 cada párrafo fue sometido a votación²⁷⁵, y se expresaron entonces los *modi*. Cada artículo de la declaración alcanzaba fácilmente la mayoría de dos tercios, y de igual modo la votación sobre cada una de las partes conseguía una gran mayoría, aunque el número de los que deseaban que se hicieran todavía enmiendas seguía siendo relativamente elevado²⁷⁶.

A pesar de un resultado que ofrecía una mayoría superior al 90% en favor de la declaración, algunos seguían sin sentirse seguros sobre la suerte que iba a correr el texto. Y así, Dworschak expresaba temores: «Estamos experimentando un sentimiento muy desagradable de que algo será hecho por la ‘autoridad superior’ para aguar no sólo este esquema sobre la libertad religiosa, sino también el esquema sobre el oficio pastoral de

cuenta de las reacciones absolutamente negativas del *Coetus internationalis* sobre el *De libertate*. No se puede negar que dicho *Coetus* no propone otra doctrina distinta de la del *Syllabus*. Pero ¿quién se atrevería a mantener tal cual esa doctrina y la de *Quanta cura*, de la que ellos citan un pasaje?» (II, 451-452).

273. AS IV/5, 99-104. El primer proyecto de esa *relatio* lleva fecha del 17 de octubre (Documentos de Prignon, 1353; Documentos de Moeller, 02590; hay también algunas partes en los Documentos de De Smedt, 18 de octubre). El informe estaba completado el 20 de octubre. El 19 de octubre Colombo formulaba tres propuestas de enmienda a ese primer proyecto (Documentos de De Smedt, 1594). En su informe, De Smedt abordaba primeramente la cuestión del deber moral de buscar la verdad y de abrazar la verdadera religión; luego aclaraba la idea de la libertad religiosa, explicaba su fundamento, vinculaba esta enseñanza con documentos pontificios anteriores, y explicaba sus límites y su raíz en la revelación; terminaba con una exposición sobre la libertad de la Iglesia.

274. Para una explicación detallada de las respuestas a las propuestas de enmienda, cf. AS IV/5, 105-158.

275. El periódico *Il Tempo* (26 de octubre) pedía que se aplazara la votación, porque, según él, los padres no habían tenido tiempo de conocer a fondo el nuevo texto. Se trataba de las votaciones 407 a 412. Para las congregaciones generales del 25 y del 26 de octubre, cf. AS IV/3, 76-77; para las votaciones, cf. AS IV/3, 205.

276. A título de ejemplo, la votación sobre el conjunto de los números 1 al 5 ofrece el resultado siguiente: sobre un total de 2161 votantes, se cuentan 1539 *placet*, 65 *non placet*, 543 *placet iuxta modum* y 14 votos nulos. Acerca de la segunda sección del texto (números 6 al 8), sobre un total de 2161 votos emitidos, el texto recibe 1715 *placet*, 68 *non placet* y 373 *placet iuxta modum*. La mayoría es aún más fuerte en lo que respecta a las dos últimas secciones del texto; para los números 9 al 12, 1751 *placet*, 60 *non placet*, y 417 *placet iuxta modum*; para los números 13 al 15, el texto recibe 1843 *placet*, 47 *non placet*, y 307 *placet iuxta modum*. (Cf. AS IV/5, 546-547 y 552).

los obispos»²⁷⁷. En medio de este clima de incertidumbre se reanuda el trabajo de «gauleotes» en la comisión, que debe estudiar un grandísimo número de *modi*²⁷⁸.

Aunque la fecha límite para el envío de los *modi* se había fijado en el 29 de octubre, eso no ponía fin a las dificultades. Las presiones no aflojaban. El día 30 de octubre, J. Guerra enviaba algunas observaciones sobre el *textus recognitus*, observaciones que correspondían, según él, a las preocupaciones fundamentales de un número bastante elevado de padres, principalmente de padres del episcopado español²⁷⁹. Hay que hablar también del cardenal Wyszynski, que, en nombre de todo el episcopado polaco, insiste en que se limite la concesión que autorizaba a los Estados a restringir la libertad religiosa cuando así lo exigieran el orden público y la seguridad²⁸⁰. Wyszynski llevó el asunto al Papa, quien le remitió a la comisión, rogando a ésta que tuviera en cuenta las observaciones formuladas por el cardenal. Se entablaron entonces difíciles negociaciones²⁸¹.

El día 1 de noviembre, el padre Boyer, del Centre Unitas, enviaba al cardenal vicario de Roma dos *modi* que, si eran aceptados, evitarían a un grupo importante de obispos –unos doscientos aproximadamente– que votaran *non placet*, lo cual permitiría conseguir de repente una gran mayoría, incluso la casi unanimidad, en favor del esquema.

277. Dworschak, *Council Diary*, 26 de octubre, 37. Añadía: «Tememos que en estos dos esquemas se utilice la misma técnica que se utilizó en el *De Ecclesia* y en el del ecumenismo al final de la tercera sesión: me temo que van a esperar hasta que la votación haya terminado, exceptuado el escrutinio ceremonial durante la sesión pública, y que luego hagan ‘correcciones’ en el texto o añadan como anexos ‘interpretaciones’ del documento. Desde luego, en el caso del esquema sobre la libertad religiosa, la Secretaría hizo lo imposible para insertar todo un párrafo en un caso y varias frases en otros lugares con el fin de acentuar la enseñanza de la Iglesia sobre la verdadera religión, que salvaguarda contra cualquier posible uso de esta declaración por nuestra gente como una excusa para el indiferentismo. Pero existe la viva sensación de que el personal de la Curia no quedará satisfecho hasta que haya despojado a estos documentos de todo su corazón».

278. Durante esta primera semana de noviembre, las anotaciones de Congar daban una idea sobre la atmósfera reinante, mientras que los miembros de la comisión empleaban sus últimas energías para salvar a toda costa un texto que seguía estando sometido a los ataques de los oponentes. El día 4 de noviembre Congar anota: «Yo no pensaba que este trabajo fuera tan enojoso e ingrato. Pero hay que realizarlo». El día 5 anotará: «Yo no habría pensado jamás que este trabajo pudiera ser tan fastidioso y fatigoso. Es terrible: no hay una finalidad intelectual que deba perseguirse, sino que simplemente hay que prestar atención sucesivamente a una sarta de observaciones disparatadas. Cada vez hay que remitirse al texto, pesar o evaluar las razones» (II, 461-462).

279. Documentos de De Smedt, 1630 y, para los *modi*, 1631. Casi en el mismo momento, algunos católicos catalanes, la mayoría de los cuales estaban vinculados a movimientos de la Acción Católica, hacían que se escuchara una voz diferente en su «Mensaje de los católicos de Barcelona a los padres conciliares» (28 de octubre de 1965). La situación religiosa española no era presentada como ideal, sino como un catolicismo en crisis (proceso de descristianización especialmente entre los intelectuales, los jóvenes y los obreros), caracterizado por «la falta absoluta de respeto hacia los derechos y las libertades de la persona humana en la vida pública y política», y de carácter opresor, principalmente en lo que se refiere a la lengua, la cultura y las instituciones catalanas.

280. Cf. la carta de Wyszynski a De Smedt (28 de octubre de 1965) con su *modus* a este respecto, y la respuesta de De Smedt (5 de noviembre) (AS V/3, 488 y 490-494). Wyszynski estaba decidido a votar contra el texto, si éste no era modificado a satisfacción suya. Además, pedía que la observación que él había hecho *in aula* sobre la distinción entre el vocabulario occidental y el vocabulario marxista se insertara en el esquema (cf. JPrignon, 14 de noviembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1614, 1]).

281. En las negociaciones del 12 de noviembre intervinieron Wojtyła, De Smedt, Willebrands, Pavan y Hamer (AS V/3, 563-564); condujeron a la introducción de cuatro enmiendas en el texto, el cual se encontraba ya en la imprenta.

Dos días más tarde, Traglia enviaba directamente el mensaje a la Secretaría de Estado, la cual transmitiría la misiva a Willebrands el 5 de noviembre, con el fin de someter esas observaciones a la consideración de la comisión competente²⁸². El día 6 de noviembre llegó una nueva petición, esta vez de Mons. A. Vuccino, quien, «para tranquilizar su conciencia», se dirige igualmente a Pablo VI para presentarle ocho páginas de observaciones²⁸³. Nuevo ataque, el día 8 de noviembre, de parte del cardenal Arriba y Castro, quien transmite sus reflexiones acerca de una carta, fechada el 23 de octubre, de un abogado de Barcelona sobre el tema de la libertad religiosa²⁸⁴. Se consideran con atención todas esas peticiones, incluso las solicitudes que llegaron después de la fecha límite, pero se está ante la cuadratura del círculo²⁸⁵. La comisión resistió firmemente a todas esas peticiones²⁸⁶.

El día 6 de noviembre, la subcomisión había aprobado el *textus denuo recognitus*. Éste debía ser aprobado a continuación por la asamblea plenaria de la Secretaría, la cual celebraría una reunión durante dos días. Después de la aprobación de la *expensio modorum*, todo parecía terminado, por lo menos así se esperaba. El nuevo texto había sido enviado al Santo Padre, antes de ser impreso²⁸⁷. En la Secretaría para la unidad de los cristianos se observaban las fechas fijadas: distribución del texto el día 12 y proclamación el 18 de noviembre. Esto sucedía sin que se tuvieran en cuenta las últimas peripecias.

El día 11 de noviembre, además de las presiones españolas y polacas, que seguían haciéndose sentir, una nueva petición es dirigida a Pablo VI denunciando a la declaración, la cual, al poner en pie de igualdad a las diversas religiones, liquidaba la enseñanza perenne de los papas con el fin de satisfacer a los no católicos²⁸⁸. Más importante todavía, el 13 de noviembre, cuando la declaración se encontraba ya en la imprenta, se pide a Mons. Willebrands que retrase su impresión. Posteriormente, el 15 de noviembre, Pablo VI hacía que la Secretaría se hiciera cargo de seis *modi* redactados por el P. Boyer o inspirados por Ciappi, y ordenaba que la comisión los examinara con toda urgencia, aquel mismo día²⁸⁹. Tan pronto como se hubo dado la respuesta a Pablo VI, és-

282. Cf. AS V/3, 485-487.

283. Cf. AS V/3, 494-503. Su petición es transmitida igualmente a Willebrands.

284. Para el conjunto de este expediente, cf. AS V/3, 526-530.

285. Congar habla de la reunión del 6 de noviembre de las tres subcomisiones, en la que se hicieron esfuerzos por satisfacer las peticiones de Wysinski y de Boyer (JCongar, 6 de noviembre de 1965; II, 463-464).

286. Hermaniuk confiaba en que las cosas hubieran ido bien, a pesar de que la comisión no hubiese podido hacer todo lo que ella quería. Pero el citado autor acentuaba que la comisión no se había dejado impresionar por las presiones del *Coetus* (cf. JDupont, 13 de noviembre de 1965, 195).

287. Cf. AS V/3, 516. Se sufrían ya retrasos en relación con el calendario establecido por la Secretaría general (AS V/3, 742).

288. Entre los cuarenta y ocho firmantes se hallaban Carli, Sigaud, Santos y Morcillo (cf. AS V/3, 551-553). Esta petición debía ser transmitida por Felici a Willebrands (*ibid.*, 554). Todo esto condujo a la adición de un pasaje al comienzo del informe.

289. Para los *modi*, cf. AS V/3, 566-567. Encontramos un esbozo de respuesta a esos *modi* en los Documentos de Prignon: «Msgr. De Smedt. Respuesta a uno de los *modi* del Papa, que fueron transmitidos a la Secretaría para la unidad el 15 de noviembre de 1965». Cuatro de esos *modi* fueron rechazados, entre ellos el que hablaba de la Iglesia como «indulgens moribus modernis». Esto habría tenido el efecto de fundamentar la libertad religiosa en el simple oportunismo, como lo habían subrayado en esa ocasión algunos obispos españoles (cf. la carta de Bea a Dell'Acqua, del 15 de noviembre [AS V/3, 564-565]).

te autorizaba la impresión del texto con la petición de que se insertara en la *relatio* del *textus denuo recognitus* un pasaje que respondiera a la objeción que acusaba a la declaración de hallarse en discontinuidad con las enseñanzas del Magisterio.

El 17 de noviembre, el nuevo texto y su *expensio modorum* eran distribuidos a los padres; De Smedt era de nuevo el encargado de explicárselo a ellos²⁹⁰. A los ojos de ciertos observadores, estaba claro, a la vista del nuevo texto, que los miembros de la Secretaría habían sido más sensibles a las objeciones de la oposición que al juicio de la mayoría²⁹¹. Esto significaba que se hacía caso omiso de todo el esfuerzo realizado por los promotores del esquema para no debilitarlo demasiado y para garantizar, a pesar de todo, su buen fin.

Mientras tanto, el *Coetus internationalis patrum* continuaba su campaña en favor del *non placet* durante la votación final, que tendría lugar el 19 de noviembre²⁹², hasta tal punto que por un momento el P. Tucci creyó que «el Papa vacilaría en promulgar el *De libertate*, a causa de la oposición que esta declaración seguía suscitando»²⁹³. El *Coetus* llegaría incluso a intervenir de nuevo delante del Papa para que la declaración fuera excluida del orden del día del Concilio, opinando que no se había modificado suficientemente el texto, especialmente el n° 1, sobre la doctrina acerca de la verdadera religión²⁹⁴.

Sin embargo, a pesar de todas las enmiendas y de las atenuaciones del texto, vemos que, entre los 2216 padres votantes, hay todavía 249 padres que están irreduciblemente decididos a votar *non placet*²⁹⁵. No obstante, puesto que el esquema no pudo ser promulgado, según estaba previsto, en la sesión pública del 18 de noviembre, seguía estando sometido a las diversas presiones de los recalitrantes. Y así, incluso después de la votación, se realiza una nueva gestión de Ruffini, quien, en vez de seguir los cauces normales, envía directamente a la Secretaría de Estado, el 19 de noviembre, las observaciones sobre el esquema que le sugiere «su amor a la Iglesia»²⁹⁶. Lo mismo sucede por parte de Mons. Staffa, el 26 de noviembre, quien se dirige directamente a la Secretaría de Estado. Nuevamente, Mons. Dell'Acqua exhorta a Mons. De Smedt a que vea cómo

290. Cf. AS IV/6; para el texto, 703-718; para la *relatio de modis*, 718-777. Para el informe oral, cf. 718-723. Esto sucedía mientras que en Roma, en presencia de Michel de Saint-Pierre, se había presentado la obra del abad Prévost, *Roma ou le chaos*, prologada por el cardenal Ottaviani.

291. Cf. J. Moorman, *Vatican Observed. An Anglican Impression of Vatican II*, 162.

292. En su diario, en la anotación correspondiente al día 19 de noviembre, De Lubac escribía: «El P. Charles Boyer se preocupa por las consecuencias posibles del decreto sobre la libertad religiosa; un obispo me dijo que Boyer aconsejaba a la gente que se votara en contra» (Jde Lubac, 669).

293. JDupont, 24 de noviembre de 1965, 215.

294. Cf. JCongar, 19 de noviembre; II, 479.

295. Para los resultados de las votaciones, cf. AS IV/7, 95-96.

296. Cf. la carta de Ruffini a Cicognani (AS V/3, 590-592). Aunque él reconocía que la nueva versión del esquema era mucho mejor que las anteriores, sin embargo, Ruffini encontraba todavía en ella graves problemas, principalmente el reconocimiento del derecho de las demás religiones a hacer propaganda, y la debilitación de los derechos de la Iglesia católica, «la única religión verdadera», derechos que eran reconocidos en los concordatos. Dell'Acqua transmitió esta carta a Mons. De Smedt el 23 de noviembre, subrayando que Su Santidad no veía cómo pudieran introducirse nuevas modificaciones en el esquema, después de su aprobación. Sin embargo, el Papa pedía que, si fuera posible, se tuvieran en cuenta las objeciones en el informe o en los comentarios (Documentos de De Smedt, 1676).

pueden tenerse en cuenta tales observaciones en su informe²⁹⁷. Se produce otro ataque, esta vez del cardenal Browne, quien transmite a Cicognani, el 26 de noviembre, nuevas propuestas de Boyer²⁹⁸.

Tan sólo al final del período, con ocasión de la sesión pública del 8 de diciembre, la declaración será promulgada. Introducida en el Concilio el 18 de noviembre de 1963 como capítulo quinto del esquema sobre el ecumenismo, la declaración sobre la libertad religiosa había transcurrido por un *iter* sinuoso, sembrado de crisis y de ásperos enfrentamientos. A pesar de todos sus esfuerzos, Pablo VI no había logrado reunir el consenso que él tanto había buscado, incluso al precio de soluciones de avenencia, por las que varias personas le criticaron. La declaración, reducida a 15 artículos, comprendía, después del *proemium*, dos partes: I. La doctrina general sobre la libertad religiosa; II. La libertad religiosa a la luz de la revelación. Durante la discusión se precisó el objeto de la libertad religiosa de la que se trataba en el esquema; se afirmó mejor el fundamento ontológico de este derecho; se aclaró el concepto de orden público; se presentaron de manera más explícita las obligaciones con respecto a la verdad, y en ese capítulo se profundizó en la enseñanza de la revelación al respecto. Según el parecer de algunas personas, este afinamiento había reducido el alcance de la declaración. Sin embargo, para la mayoría, esta declaración constituía uno de los grandes logros del Vaticano II.

Apenas acabado el Concilio, prosiguieron los intercambios de ideas acerca de esta manzana de la discordia que era la cuestión de la libertad religiosa. El 15 de diciembre, Mons. Willebrands respondía a las objeciones del cardenal Ruffini, y éste escribía de nuevo a Dell'Acqua sobre el mismo tema, el 26 de diciembre²⁹⁹. De esta manera se iba produciendo la recepción de la declaración, la cual tenía ante sí un extenso futuro. Durante los años siguientes, la declaración se revelaría como un documento de capital importancia del Vaticano II.

b) *El esquema XIII*

Aunque la comisión mixta encargada de revisar el esquema XIII había hecho sustanciales progresos, sin embargo la discusión de este documento prometía estar llena de peligros³⁰⁰. De hecho, varias personas admitían que el esquema se habría beneficiado si se hubiera trabajado en él durante varios meses más. Tan sólo los más optimistas pensaban que el texto pudiera conseguir el 95% de los votos³⁰¹.

297. Cf. AS V/3, 628-629 y 660.

298. Cf. AS V/3, 648-650 y 652; cf., además, la carta de Siri a Pablo VI, del 29 de noviembre (AS V/3, 633-635).

299. Cf. AS V/3, 657.

300. Estoy muy agradecido a Giovanni Turbanti por las atinadas sugerencias que me hizo en el momento de la redacción de esta sección. Leí con gran interés su tesis doctoral, en cuanto fue publicada con el título: *Un Concilio per il mondo moderno: La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes»*, Bologna 2000.

301. Cf. Y. Congar, *Le bloc-notes du Père Congar*, ICI 248, 5.

La nueva versión era bastante diferente de la anterior. Los apéndices se habían incorporado al texto, constituyendo la segunda parte del mismo, y el conjunto del documento era ahora mucho más extenso³⁰². Después de una introducción, el esquema comenzaba con una descripción de las circunstancias actuales. Sobre este trasfondo se escribieron los cuatro capítulos de la primera parte: la vocación de la persona humana; la comunidad humana; el significado de la actividad humana en el mundo; y la función de la Iglesia en el mundo.

La segunda parte se ocupaba de cuestiones particulares: la familia y el matrimonio; la actividad social y económica; la comunidad política; la guerra y la paz. Las cuestiones abordadas en esta sección de noventa páginas eran tan numerosas, tan complejas, y se hallaban tan marcadas por circunstancias contingentes, que parecía que iba a ser difícil conseguir que una mayoría aprobara la totalidad del esquema, porque varios grupos tendrían seguramente buenas razones para mostrar reservas con respecto a alguno de los puntos. Además, a causa de las cuestiones de orden político contempladas por el esquema (la guerra y la paz, el ateísmo y el marxismo, la justicia social, etc.), nos damos cuenta de que las divisiones nacionales o las diferentes situaciones sociales e históricas en que vivían los padres corrían peligro de desempeñar también un papel, a pesar de que la consulta que había precedido a la revisión más reciente había sido tan extensa, que garantizaba en cierta medida que las diferentes orientaciones existentes dentro de la asamblea hubieran recibido, todas ellas, una debida representación.

En aquella consulta habían intervenido treinta padres de la Comisión Doctrinal y otros tantos más de la Comisión para el apostolado de los laicos, así como otros siete padres que ofrecían una mejor representación de los países del Tercer Mundo y de los países en que regían democracias populares. Esta extensa consulta daba una nueva dimensión a las relaciones entre la comisión y la asamblea. Además, ningún otro esquema había sido redactado con tanta transparencia, casi diríamos que en la plaza pública. Había otro factor más, sin precedentes: unos cien laicos habían contribuido al desarrollo del esquema, ya sea como consultores o bien como miembros de las comisiones, y eso sin hablar de todos los laicos a quienes los obispos habían presentado el esquema para escuchar sus comentarios³⁰³.

Las reacciones fueron generalmente entusiásticas, aunque con ligeras diferencias. El comentario que se escuchó más frecuentemente fue que el Concilio había logrado adoptar el tono y la manera de expresión que eran adecuados para hablar al mundo contemporáneo. La respuesta de un grupo de trabajadores de la Acción Católica de ambientes

302. El texto se encuentra en AS V/1, 435-516; se incrementó desde tener 25 artículos hasta contar con 106 artículos.

303. El Archivo Hauptmann contiene una lista de cincuenta personas «que participaron en el estudio de los documentos [la versión francesa de cuatro capítulos del esquema]» en el mes de marzo de 1965 (Documentos de Hauptmann, 1735). Los puntos 1729 y 1731 contienen los comentarios de esas personas, que procedían de ambientes diversos: profesores de teología, de derecho, de historia, de economía y de filosofía, industriales, ingenieros, sindicalistas, militantes en la arena política de la Acción Católica, organizadores sociales, investigadores (de ciencias económicas y de ciencias humanas), miembros de los equipos editoriales de revistas, etc. Además de las consultas más oficiales organizadas por la comisión mixta misma, se pidió a muchos lectores de procedencias diferentes que estudiaran el esquema durante su preparación. Tales consultas prosiguieron después de que el esquema hubo sido enviado a los padres.

independientes ofrecía un buen ejemplo del tono de algunas reacciones: «Nos hallamos en presencia de un texto que es muy notable por la amplitud de los temas tratados, que se hallan muy en el corazón de las preocupaciones humanas, y por la forma en que se han tratado esos temas: con sencillez de expresión y con tono persuasivo»³⁰⁴.

El esquema se había beneficiado también de una extensa cobertura de prensa durante la intersesión, un hecho que inquietaba a algunos: Glorieux escribía a Hauptmann que «Mons. Felici se había sentido disgustado por la exposición que se hace en *Le Monde* de la reciente conferencia de prensa ofrecida por usted. Lamentaba que usted hubiera dado tantos detalles acerca del esquema XIII»³⁰⁵. Ningún otro texto conciliar se había beneficiado más de la cobertura dada por los medios de comunicación social, ni había atraído más la atención del público, porque abordaba los problemas del mundo contemporáneo y de los católicos.

Sin embargo, existían dificultades. En este esquema la Iglesia asumía la audaz tarea de explicarse a sí misma ante el mundo moderno, y, al hacerlo así, suscitaba algunos problemas, porque se suponía que el esquema era una revisión de enseñanzas anteriores. Otra dificultad consistía en las decisiones que había que adoptar acerca de la naturaleza del documento (¿mensaje, directorio, declaración solemne o constitución pastoral?; la última fue la denominación escogida finalmente por la Comisión de Coordinación), acerca de sus destinatarios (¿los cristianos o todas las personas de buena voluntad?), su punto de referencia (¿argumentos racionales o revelación?), su contenido (¿testimonio de solidaridad con la humanidad y reflexión básica sobre el destino de ésta, o estudio concreto y detallado de los problemas de la hora actual?), su método (¿deductivo o inductivo?), su estilo y su lenguaje, etc. Todos ellos contenían escollos que habrían desalentado incluso a los más emprendedores. Por lo demás, el informe general de introducción debía abordar todas esas cuestiones.

La cuestión de los destinatarios, que determinaba a su vez la cuestión del estilo, fue suscitada en el informe de Hauptmann de agosto de 1965 y en el informe escrito que acompañaba al esquema. Los redactores del esquema no ignoraban todas esas dificultades³⁰⁶. Al final, la pregunta formulada fue la de si a ese «neonato prematuro» (para utilizar la expresión de Charue) se le había concedido tiempo suficiente para llegar a la madurez.

En su estado actual, el esquema comenzaba con una sección de introducción sobre la situación del mundo contemporáneo, y luego se hallaba dividido en dos partes de ca-

304. Documentos de Hauptmann, 1722 (15 de agosto de 1965). Véase también una reacción del mismo tipo procedente de la Action Catholique Ouvrière (Francia), que hizo un verdadero elogio del esquema a causa de «su inspiración espiritual y misionera». Sin embargo, esta respuesta fue más reservada acerca de la segunda parte del esquema, que se ocupaba de los problemas más graves, especialmente en el capítulo sobre la familia, en el que no se abordó el problema con que se enfrentan bastantes hogares, frecuentemente los más desfavorecidos, el problema del control de la natalidad (cf. Documentos de Prignon, 1217, 14).

305. Glorieux a Hauptmann (Documentos de Hauptmann, 1641). La entrevista concedida a *La Croix* (25 de marzo de 1965) por Mons. Ancel, vicepresidente de la subcomisión central para el esquema XIII, contenía igualmente abundante información acerca de los contenidos del esquema. Finalmente, las entrevistas que Daniélou concedió a *La Croix* (8, 15 y 22 de abril) y su artículo titulado *Le sujet du Schéma XIII*, en «Études» de enero de 1965, ofrecían información detallada sobre los contenidos.

306. Cf. G. Philips, *L'Église dans le monde d'aujourd'hui*: Concilium 6 (1965) 11-25.

si igual extensión: «La Iglesia y la condición humana» (nn. 10-58) y «Algunos problemas más urgentes» (nn. 59-103). El nuevo esquema iba acompañado por un informe general que exponía la historia de la redacción del proyecto desde noviembre de 1964, ofrecía una visión general del texto (título, destinatario, estilo, método de argumentación y orden del esquema), y proporcionaba información sobre los cambios efectuados en la nueva versión. El informe general iba seguido por informes específicos sobre cada capítulo del esquema³⁰⁷. La sección dedicada al matrimonio era la más extensa, ya que ocupaba ocho de las diecinueve páginas del informe acerca de la segunda parte. En comparación, el tema de la cultura ocupaba tres páginas y media, el de la vida económica y social una página, el de la comunidad política una página y media, y el de la guerra y la paz cuatro páginas. Se ve enseguida dónde se encontraban los puntos sensibles.

Había también tal desacuerdo sobre la perspectiva doctrinal que debía adoptarse, que estas disensiones corrían peligro de romper la importante coalición franco-alemana³⁰⁸ y, más ampliamente, la coalición centroeuropea, que desde el principio había ejercido un liderazgo real en el Concilio³⁰⁹. Esta situación había que dominarla rápidamente, antes de que comenzara el debate en el aula conciliar, porque todos saben ahora que «los franceses se sienten entusiasmados con la primera parte y piensan que la segunda parte es muy insuficiente; los alemanes, por otra parte, se sienten muy descontentos de la primera parte (el padre Rahner la criticó duramente, encontrándola llena de palabrería un poco romántica, etc.), pero están satisfechos de la segunda parte. Se dice que el cardenal Frings va a intervenir con bastante dureza contra la primera parte, y que el cardenal Villot (Lyón) responderá por parte francesa (el cardenal Liénart es amigo personal del cardenal Frings y no quiere encargarse de dar la respuesta)»³¹⁰.

Con el fin de lograr que ambas partes llegaran a algún tipo de acuerdo, Elchinger sugirió que el grupo franco-alemán se reuniera el 17 de septiembre³¹¹. El informe de Prignon nos da a conocer el clima de ese encuentro.

307. Cf. AS IV/1, 517-528 y 592-552.

308. De Lubac compartía bastante las opiniones de los alemanes. Escribía, después de oír las intervenciones de König y de Döpfner, que él había estado escuchando «palabras que tenían pleno sentido». Comentando las observaciones de Frings y de Volk, escribía: «Esas observaciones me parecen... ser precisas e importantes. Pero demasiadas personas de buena voluntad, que son incompetentes y superficiales, se aferran al esquema: ¿Adónde conducirá esto?». Finalmente, después de leer las observaciones de los alemanes, De Lubac señalaba: «Es lamentable el que no haya surgido del episcopado francés ninguna obra comparable, a pesar del celo, a veces poco ilustrado, de algunos». Finalmente, él decía a McGrath: «Habría que invitar al Dr. Joseph Ratzinger, un teólogo tan amante de la paz y benévolo como competente, para que colabore con el equipo encargado de la redacción del esquema» (Jde Lubac, 22, 24 y 27 de septiembre y 6 de octubre [p. 626, 631, 634 y 644]). Pero H. de Lubac se distanciaba también no poco de las posturas de Elchinger, juzgando que su intervención sobre la cultura había sido «lamentable» (Jde Lubac, 3 de octubre de 1965 [p. 642]).

309. Esta coalición, cuyo número de miembros podía variar un poco, incluía a Suenens, Liénart, Alfrink, Montini, Lercaro, Frings, Döpfner y König. A este grupo había que añadir a Léger, el único norteamericano que formaba parte del grupo, a Bea, como cardenal de la Curia, y a Máximos IV, como representante de los orientales. Este grupo se había formado durante la fase preparatoria y había sido muy emprendedor antes del Concilio y durante el primer período. Pero según avanzaba el Concilio, la coalición parecía que se iba debilitando.

310. JPrignon, 16 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 185, 2).

311. Semmelroth, un experto sobre el esquema XIII, se hallaba muy a favor de esta reunión, que estaba apoyada también por Volk. En opinión de Semmelroth, había que reavivar la alianza entre franceses y ale-

Las cosas se pusieron difíciles desde el comienzo. Ratzinger arremetió radical y violentamente contra el texto. Los obispos franceses replicaron diciendo que la redacción del texto había tenido en cuenta las peticiones de un gran sector de opinión...; que la comisión había aceptado las peticiones que se le habían hecho y que, por este motivo, el texto debía serles satisfactorio; que era importante elaborar un texto incluso imperfecto, teniendo en cuenta la decepción que experimentaría la opinión mundial, si no se producía ningún esquema. Mons. Philips apoyó obviamente este punto de vista y me dijo que, aunque él no había convencido a Rahner, ciertamente le había impresionado a él y a muchos obispos, y que en cualquier caso nadie le había respondido. La gente sabía muy bien que él, Philips, personalmente, no estaba demasiado satisfecho de la teología del texto, y que le hubiera gustado componer un esquema diferente; que la comisión había decidido otra cosa, y que era preferible dar a luz a un niño enclenque, débil y enfermizo, que no dar a luz en absoluto a ningún hijo. Él pedía también a los obispos alemanes que tuvieran en cuenta la decepción del mundo, si el hijo no llegaba a engendrarse; que consideraran también que este período del Concilio iba a ser ciertamente el último, y que el texto se había elaborado a sabiendas de que no habría ninguna sexta versión³¹².

Las anotaciones de Hauptmann nos informan acerca del contenido de los intercambios de palabras³¹³. Del lado alemán, Hengsbach parecía estar bastante aislado. Por ser miembro de la comisión mixta, él no podía desaprobado el esquema; por otro lado, aunque el esquema le agradaba, él sentía algunas importantes reservas. Tal como él lo veía, el episcopado alemán mantenía tenazmente dos puntos: que desde el principio el texto era imperfecto y no constituía un punto de partida para el diálogo con el mundo, y que el texto debía presentarse como una carta dirigida al mundo por el Concilio. Además, Hengsbach pensaba que el capítulo más débil era el que hablaba sobre la cultura.

Las objeciones de Rahner tenían que ver principalmente con los fundamentos dogmáticos del esquema; él también pensaba que una epistemología teológica faltaba plenamente. Ratzinger centraba su atención en seis puntos: había que suprimir la primera parte; la dificultad en determinar quién era el sujeto activo del texto («¿El pueblo de Dios!» «¿Qué pueblo?»); la confusión entre argumentos de razón y el misterio cristiano; el lugar secundario concedido al aspecto cristiano, un aspecto sobreañadido, apareciendo Cristo al final; un excesivo optimismo con respecto a la experiencia; y, finalmente, en la raíz misma de la fe se encuentra a Cristo³¹⁴. Mons. Volk estaba de acuerdo con Ratzinger: no hay que diluir el mensaje cristiano para hacerlo más accesible; en el mun-

manes que había tenido lugar durante el primer y el segundo períodos. La reunión incluía también a participantes belgas y holandeses (TSemmelroth, 16 y 17 de septiembre de 1965). Según Semmelroth, vemos que Elchinger y Volk celebraron otra reunión del mismo grupo el 24 de septiembre. Finalmente, De Lubac hablaba de otro intento, realizado por Hamman el 6 de octubre, para restablecer los lazos entre los franceses y los alemanes (Jde Lubac, 6 de octubre de 1965 [p. 644]).

312. JPrignon, 17 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1585, 3; cf. también Documentos de Daniélou, 115 y 116).

313. Documentos de Hauptmann, 1850a.

314. En conjunción con lo que aquí se dice, cf. el comentario de Ratzinger en su obra: *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, 31-43.

do hay unas tinieblas que sólo pueden ser disipadas por Cristo; por eso, debemos introducir el mensaje de Cristo en el mundo: hay que partir de Cristo.

Frente a esta avalancha, Haubtmann respondía que la estructura del esquema, su sección antropológica, su exposición introductoria, el material de la segunda parte, la elección de destinatarios y el estilo del documento habían sido decididos en cooperación con Hirschmann, Tucci y Moeller y sobre la base de las observaciones recibidas de los padres. Todo el resto de los argumentos formulados por parte francesa, así como los precedentes de Philips, se ocupaban de posibilidades: «Ved lo que es realmente posible e indispensable; mejorar el esquema en orden a alcanzar un consenso; no poner en peligro el esquema». «El carácter novedoso de este texto explica parcialmente sus imperfecciones, y a causa de ellas se corre el riesgo de ponerlo en peligro» y de decepcionar las expectativas que el mundo tiene puestas en él.

Dos factores constituían claramente una pesada carga para la labor de los padres: primeramente, el tiempo transcurría rápidamente y no permitía rehacer de nuevo el esquema *ab ovo*; y en segundo lugar, el mundo tenía puestas unas grandes expectativas en el esquema, ahora que la opinión pública había llegado a conocer su contenido. Al reunirse en el interior de estos estrechos límites, los franceses y los alemanes, si no eran capaces de hacer que se desvanecieran todas sus diferencias, podían al menos captar mejor lo que era posible hacer, y darse cuenta de que había que renunciar a lo que era puramente ideal. Los cambios que Rahner había vuelto a proponer en agosto no eran posiciones inmutables. Sin embargo, algunos persistían en pedir que se cambiara el título, por la sencilla razón de que muchas dificultades se disiparían si al documento se lo llamaba una carta, y no una constitución.

Los obispos de lengua alemana se reunieron de nuevo el 20 de septiembre³¹⁵, y los obispos y teólogos franceses lo hicieron el 21 de septiembre³¹⁶. Esta última reunión, en particular, mostraba cómo se habían desarrollado las perspectivas en el momento en que iban a comenzar los debates. Lo que era posible se hallaba limitado por las dos consideraciones mismas que definían la situación actual del Concilio. El Concilio contaba tan sólo con unas pocas semanas para publicar el esquema, lo cual excluía la idea de sustituirlo por otro, y, sin embargo, se trataba del texto que debía alcanzar la meta suprema de la labor del Concilio, tal como había sido concebida por Juan XXIII y mantenida por Pablo VI y por la totalidad del Concilio: el que la Iglesia entablara un contacto definitivo y verdadero con el mundo moderno y con los problemas reales con los que este mundo tenía que enfrentarse. Si no había que defraudar las expectativas del mundo, el texto debía ser mejorado notablemente³¹⁷. Como a Philips le gustaba decir: «La criatura es débil y delicada, pero lo importante es que esa criatura existe. Hemos de trabajar, no para asfixiarla, sino para ayudarla a vivir»³¹⁸.

315. Noventa y un obispos se hallaron presentes en la reunión del 20 de septiembre; Elchinger, Döpfner y Frings estuvieron ausentes, probablemente a causa de la reunión de los órganos rectores del Concilio (Documentos de Haubtmann, 1851).

316. Dupont escribía: «Fueron muy, muy severos. Especialmente Martelet...: es teología de *boy-scouts*» (JDupont, 22 de septiembre, 26).

317. Féret, *Observations générales sur le schéma XIII* (seis páginas, más una página de apéndice).

318. JDupont, 18 de septiembre, 13.

En otros episcopados, las posturas se hallaban menos nítidamente definidas. El episcopado italiano, que se había reunido el 14 de septiembre en la Domus Mariae, no adoptó una opinión común. Los *modi* que Siri había enviado al Papa el día 5 de septiembre no representaban ciertamente la opinión general de ese grupo, que en su conjunto abrigaba bastantes reservas con respecto al esquema XIII³¹⁹. Los obispos holandeses, por su parte, estaban contentos con el texto, aunque algunos lectores a quienes habían presentado el texto expresaron sus reservas³²⁰. El texto fue también muy bien recibido por los canadienses, tanto por los de lengua francesa como por los de lengua inglesa³²¹, así como por los obispos belgas, aunque entre ellos había también algunos que se oponían a él³²².

Aunque los padres se habían beneficiado del apoyo dado por los observadores en relación con el esquema sobre la libertad religiosa, distaba mucho de ser seguro el que éstos apoyaran también el esquema XIII. En la reunión celebrada en el Anima en la tarde del 21 de septiembre, Hauptmann escuchó de los observadores reformados y luteranos críticas parecidas a las que él había oído de los obispos alemanes: el esquema no enunciaba con suficiente claridad la realidad del pecado, y no tenía en cuenta la gran batalla entre Dios y Satanás que se estaba librando en el mundo. Como el mismo Hauptmann señalaría aquella tarde: «Se está lejos de haber llegado a una opinión unánime sobre la siguiente cuestión: '¿Habrá que conceder prioridad al kerigma o, por el contrario, habrá que comenzar por el orden natural a fin de finalizar hablando de Cristo?'»³²³. Los ortodoxos, por su parte, pensaban que no se hacían suficientes referencias al Espíritu; ellos deseaban que se acentuara más el aspecto es-

319. Los *modi* de Siri fueron enviados a Felici por Cicognani el 15 de septiembre, y Felici, a su vez, se los envió a Ottaviani y a Cento el 23 y el 24 de septiembre (AS V/3, 353-354, 376). La Conferencia episcopal italiana publicó las observaciones generales de Florit sobre el esquema el 9 de septiembre, así como sus observaciones particulares sobre el n.º 19 (acerca del ateísmo) y sobre el capítulo I de la segunda parte (acerca de la familia) el 30 de septiembre. Sus observaciones eran en general muy críticas en relación con el esquema. El 17 de septiembre, C. Boyer envió una nota a Florit, diciéndole que tenía razón al afirmar que el ateísmo y el comunismo eran inseparables.

320. JPrignon, 17 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1585, 3). El episcopado inglés se reuniría el 22 de septiembre para discutir el esquema XIII.

321. Los últimos comentarios de B. Lambert eran mucho más favorables al esquema. Los canadienses anglófonos invitaron a Butler a que les diera una conferencia, el día 26 de septiembre, sobre el tema de la guerra y la paz en el esquema XIII. Butler escribía: «Entre otros demandantes, ellos eran más de izquierdas que yo mismo» (DButler, 26 de septiembre de 1965).

322. Cornelis «está muy insatisfecho con el esquema XIII, que él acaba precisamente de leer, y especialmente con su segunda parte. El esquema no aborda los verdaderos problemas, especialmente la cuestión del matrimonio. Esto significará una enorme decepción para el mundo. La impresión causada será la de que el Concilio se contenta con vanas palabrerías acerca de esas cuestiones, sin llegar realmente al fondo del tema» (JDupont, 20 de septiembre, 15). Para una visión general de la reacciones, véanse los intercambios de opiniones sobre el esquema XIII en la reunión de la interconferencia, el 17 de septiembre (Carnets Baudoux).

323. Cf. las notas manuscritas de Hauptmann y su texto: «A los Observadores», de fecha 21 de septiembre de 1965 (Documentos de Hauptmann, 1821). Cf. también ICI 251 (1 de noviembre de 1965), 17. Es interesante la respuesta que el propio Hauptmann da a la cuestión suscitada: «Después de una deliberación y no sin dificultad, la Comisión eligió una tercera senda: no comenzar por lo que la gente ha convenido en llamar el orden natural, sino por las verdades más universalmente admitidas, explicándolas, siempre que sea posible, de una manera bíblica».

catológico y que todo el enfoque se basara en la perspectiva de la deificación. Los reformados se hallaban también disgustados con el texto: una antropología más extensa debía preceder a la cristología; se manifestaba demasiado optimismo con respecto al mundo, siendo el mundo un concepto cuyos principales aspectos no se hallaban desarrollados, etc.³²⁴

No faltaba tampoco la actividad en el campo de las publicaciones, ya se trataba de los boletines oficiales de las conferencias episcopales o bien de las revistas científicas. También en ellas las cuestiones que afectaban más de cerca a la vida concreta de los católicos parecían ser las más debatidas, especialmente las cuestiones que tenían que ver con el matrimonio y con la familia.

Además de todo esto, la reunión de los padres en Roma puso en marcha un ciclo de conferencias. Entre las más importantes sobre el tema, en cuanto el debate comenzó, hemos de contar las pronunciadas por Philips el 20 de septiembre en Tre Fontane; por Congar el 24 de septiembre en la Domus Mariae; por Butler acerca de la guerra y la paz en el Colegio irlandés, el 26 de septiembre; por el matrimonio Álvarez, el 28 de septiembre, acerca del matrimonio; y por Schillebeekx, al día siguiente, sobre el mismo tema³²⁵. Sin embargo, sobrepasaba a todas las demás en importancia la conferencia que Chenu, que había sido excluido prácticamente de la redacción del esquema³²⁶, pronunció en DO-C el 22 de septiembre³²⁷.

La labor comenzó inmediatamente a nivel más oficial. Exactamente al comienzo del cuarto período del Concilio (jueves, 16 de septiembre), la subcomisión central, conocida como el Grupo de Zúrich, se reunió para decidir cómo debía procederse en los trabajos. Se suscitó entonces el nombramiento de un nuevo relator en sustitución de Mons. Guano, aunque la cuestión se había resuelto ya de hecho. La subcomisión, según parece, no estaba dispuesta a admitir esta decisión sin discutirla. Se leyó una carta de Guano a Ancel; el grupo discutió la petición hecha por Guano a Garrone, que se-

324. Pastor Roux, *Questions critiques sur le fondement théologique de la Constitution L'Église dans le monde contemporain* (28 de septiembre de 1965), en Documentos de Prignon, 1214. Para una visión de conjunto de las opiniones de los observadores, cf. el informe de Horton sobre la reunión de los observadores con Hautmann el día 21 de septiembre (*Vatican Diary*, 42-44).

325. Las notas tomadas durante esas conferencias pueden encontrarse en los Carnets Baudoux correspondientes al cuarto período.

326. Guano pidió a Chenu que le sugiriera algunas observaciones para su informe general. Cf. la respuesta de Chenu el 3 de septiembre de 1965. El 23 de septiembre Chenu participó en la reunión que se ocupaba de «los signos de los tiempos».

327. Según la correspondencia de Chenu con Guano, la redacción de su conferencia no quedó completa hasta el 3 de septiembre. Chenu, aunque había sido hospitalizado por breve tiempo a causa de una hernia discal, «se hallaba absolutamente determinado a pronunciar mañana su conferencia sobre el esquema XIII, porque se le había excluido de la elaboración de ese esquema» (JDupont, 21 de septiembre, 25). La conferencia fue impresa en DO-C, n° 25 (n° 187 en la edición italiana) y fue reimpressa parcialmente en *Témoignage chrétien*, del 7 de octubre. *L'actualité catholique*, del 15 de octubre, publicó un artículo diferente de Chenu, pero que contenía sustancialmente las mismas ideas. En él, Chenu defendía vigorosamente el carácter de «constitución pastoral» que se había dado al texto. La parte más desarrollada de su conferencia trataba de la antropología cristiana presentada en el esquema. La totalidad de la conferencia apoyaba sólidamente al texto. Se encuentra un eco de ella en los Documentos de Hautmann 45/1823 (notas mecanografiadas o manuscritas en hojas de diferentes tamaños) y 53/1881 (notas dedicadas directamente a la conferencia), 1854 y 1887.

ría el relator de la primera parte³²⁸. Y, finalmente, se dio a conocer el contenido de la carta de Guano a Felici, el 9 de septiembre³²⁹.

Pero la principal preocupación era la de crear una estructura eficaz para el trabajo que quedaba aún por hacer: una comisión para la redacción; otra comisión para los asuntos generales (equivalente a la subcomisión central mixta, ya existente), que se preocupara de la coordinación de toda la labor, del proemio y de la conclusión, del estilo, del método, de la estructura global y de la armonización de todas las partes; y finalmente, diez subcomisiones.

A las 9.30 horas del domingo, 18 de septiembre, se reunió por primera vez la comisión mixta encargada del esquema XIII³³⁰. Garrone, que había ocupado el puesto de Guano, presentó su informe oral, y los miembros eligieron la subcomisión en la que ellos querían participar³³¹. La próxima reunión fue fijada entonces para el jueves, 23 de septiembre. Durante el intervalo, Philips redactó algunas «Directrices para la labor de las subcomisiones»³³². Así, pues, mucho antes de que comenzara el debate, la comisión mixta se hallaba bastante bien preparada para entrar en una nueva fase, en la cual cada cosa debía funcionar con agilidad, porque, con arreglo al calendario, en cuanto terminara el debate el texto enmendado debía ser presentado a la secretaría el 5 de noviembre, o el 10 de noviembre a más tardar.

Según el plan de Haubtmann³³³, la discusión en el aula debía ser bastante breve; tendría que durar ocho o nueve días como máximo. Pero según se iba acercando la fecha para comenzar, el plan iba pareciendo demasiado optimista, especialmente porque el Concilio mostraba ya retraso en relación con el calendario proyectado. La experiencia del debate sobre la libertad religiosa había hecho que las previsiones fueran menos fiables, especialmente entonces que se había visto que la oposición iba a ser inflexible. Sin embargo, el éxito de la votación sobre la libertad religiosa, el 21 de septiembre, infundió un poco de esperanza incluso entre los más cautelosos. Sobre este trasfondo, con todas sus contradicciones, comenzó el debate.

328. La primera redacción de este informe se efectuó el 9 de agosto de 1965. Cf. la carta de Garrone a Haubtmann (Documentos de Haubtmann, 1783).

329. Guano a Felici (AS V/3, 345-346). Guano sugería que Ancel, vicepresidente de la subcomisión central mixta, fuera quien presentase el esquema en el aula.

330. Cf. la carta de A. Glorieux, del 16 de septiembre, reclamando la reunión (Documentos de Prignon, 1213). Según Prignon, «el P. Tromp había querido impedir que los expertos acudieran, porque decía que no se trataba realmente de una reunión para discusión» (JPrignon, 16 de septiembre [Documentos de Prignon, 1585, 3]).

331. McGrath presentó su informe en la misma reunión. Conocemos varias listas de miembros de las subcomisiones: una de fecha 18 de septiembre (Documentos de Prignon, 1219 y 1220) y otra de fecha 22 de septiembre (*ibid.*, 1221), aunque esas listas eran incompletas, porque algunos miembros no habían dado a conocer aún cuáles eran sus preferencias; las listas difieren sólo ligeramente. Aquí nos atendremos a la composición de la subcomisión según la lista del 22 de septiembre.

332. Un documento de dos páginas, de fecha 20 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1225). Las directrices se exponían en diez puntos.

333. Copia manuscrita de una propuesta enviada a Felici el 8 de septiembre, con las diversas traducciones del esquema (Documentos de Haubtmann, 1833). Copia mecanografiada enviada a Liénart, el 9 de septiembre (*ibid.*, 1790). Esta era la propuesta que Liénart defendería en la reunión de la Comisión de Coordinación, celebrada el día 13 de octubre (cf. *Processus verbales*, 349-351).

En su informe³³⁴ Garrone se dedicó primeramente a mostrar que el esquema se hallaba en armonía con la finalidad pastoral del Concilio y con los deseos expresados por Juan XXIII y por Pablo VI, como lo ilustraban las abundantes referencias³³⁵. A estas dos autoridades se podía añadir otra tercera que las apoyaba: los *vota* y las sugerencias de los padres conciliares, o –como otros decían– «la voluntad del Concilio», «la mente del Concilio», o también «la mente de los padres»³³⁶. Una cuarta autoridad era la composición de la comisión misma: todos los padres se hallaban representados en ella de alguna manera: «Para este esquema, el número de obispos se ha visto grandemente incrementado, de tal modo que habría una representación verdaderamente universal». Finalmente, Garrone apeló directamente a la autoridad de la Comisión de Coordinación³³⁷.

Así, para todos los puntos suscitados (las modificaciones en el texto, su considerable extensión, su organización, estilo y calificación teológica, sus destinatarios, etc.), el informe argumenta siempre sobre la base de las autoridades externas a la comisión que redactó el texto, haciendo así que dicha comisión fuera casi inatacable. En una palabra, este informe es más bien una presentación en escena de las autoridades en que se apoyaba el esquema, más que un informe sobre el esquema mismo. Es sobrada verdad que se suscitaban diversos problemas: el carácter del texto, sus destinatarios, su estilo. Pero todo ello era de importancia secundaria en relación con el principal argumento, que tenía que ver con la autoridad de las autoridades, que quedarían cuestionadas si alguien se oponía al texto.

La otra constante en este informe era el reconocimiento continuo de las dificultades especiales de este esquema: «La labor era muy difícil. Difícil por razón de la materia que se trataba... Difícil también por razón de su forma». «Cuando se llegó al estilo..., la dificultad no fue pequeña»; «un camino difícil, ciertamente», etc. El texto se hallaba salpicado con tales expresiones, que podía causar la impresión de que hasta aquel punto el Concilio no había encontrado dificultades tan radicales. Garrone apelaba a la comprensión de los padres, «porque el tema del que se trataba era peligrosamente complejo, y había que tener en cuenta la diversidad existente entre los destinatarios». El esquema tiene que ir dirigido a todos los seres humanos de buena voluntad, y, para lograrlo, tiene que evitar todo el lenguaje técnico, abstracto y teórico, y debe poseer un lenguaje vivo, dinámico, sencillo y cercano al Evangelio.

334. AS V/1, 553.

335. El informe terminaba con una referencia a *Ecclesiam suam* sobre el diálogo de la Iglesia con el mundo; esta referencia venía después de otra referencia a Juan XXIII, que había abierto el camino para que la Iglesia encontrara un lenguaje que pudiera ser escuchado por el mundo. El texto de seis páginas hace referencia dos veces a Juan XXIII y tres veces a Pablo VI.

336. Estos pensamientos aparecen por doquier en el texto, especialmente en los párrafos iniciales: «Aunque el texto, a primera vista, parece diferir del texto anterior, sin embargo, la comisión afirma rotundamente que ella no ha pretendido, y no ha hecho efectivamente, sino adaptar completamente el texto anterior a los deseos de los padres. Por tanto, aunque el texto parezca más extenso, sépase que la comisión sólo se ha esforzado seriamente por satisfacer los deseos expresados por los padres».

337. «Una tarea casi imposible de llevar a cabo, pero que parece hallarse muy bien expresada por la Comisión de Coordinación, cuando, al determinar el valor teológico de este texto, decidió adoptar el título de ‘Constitución Pastoral’. Esta manera de hablar habría agradado indudablemente al papa Juan, por cuya decisión llegó a celebrarse este Concilio; pensamos también que ello es plenamente congruente con la manera de actuar y de hablar del Sumo Pontífice».

El informe, especialmente en su parte central, que presentaba la primera parte del esquema, se adelantaba así a abordar las dificultades que ya se habían expresado. La estrategia aquí era sencillamente la de mostrar la doctrina que determinaba el esquema: una antropología cristiana que concedía todo el lugar debido a Cristo como a aquel que recapitula la historia de la estirpe humana.

De conformidad con el procedimiento conciliar, el debate empezaría con reflexiones sobre el conjunto del esquema. Comenzando inmediatamente después de la votación acerca de la Declaración sobre la libertad religiosa, este debate inicial duraría desde el martes, 21 de septiembre, hasta el viernes, 24 de septiembre. Sería interrumpido por votaciones sobre los esquemas acerca de la revelación y acerca del apostolado de los laicos, y el 22 de septiembre sería interrumpido brevemente para conceder la palabra a cuatro oradores que, apoyados por setenta o más padres, pudieron hablar todavía sobre la libertad religiosa³³⁸.

En general, el esquema fue recibido muy favorablemente; muchos subrayaron el considerable progreso logrado en la revisión del texto y felicitaron a la comisión por su labor³³⁹. Pero las críticas no tardaron en llegar. Un buen número de ellas hacían referencia a cuestiones de forma: su gran extensión (Landázuri Ricketts, Silva Henríquez, Rugambwa, Mason), sus numerosas repeticiones (Döpfner, Landázuri Ricketts, Bea), su atroz versión latina (Bea³⁴⁰, Landázuri Ricketts, Ruffini, Siri, Baudoux) y su estilo, que gustó a algunos (Spellman, Bea), pero que otros querían que se mejorase (Landázuri Ricketts)³⁴¹. Otros deseaban que hubiera mayor unidad en el texto, que se aclarasen algunos conceptos, etc. Se suscitó también la cuestión acerca de los destinatarios del texto³⁴², juntamente con la cuestión relativa al estilo del esquema. En una palabra, se reconoció que, a pesar de la ingente labor realizada en el texto, éste no había alcanzado aún el grado de refinamiento deseado.

En cuanto a la sustancia del esquema, aunque los padres esperaban fuertes críticas por parte alemana³⁴³, sin embargo, la oposición llegó principalmente de obispos italia-

338. Cf. las actas de las congregaciones generales 132-134 (AS V/1, 70-75).

339. Por ejemplo, Landázuri Ricketts, Bea, König, Döpfner, Lourdasamy y Baudoux. Observaciones parecidas las hicieron Ruffini, Morcillo, Aramburu y Rusch, pero en estos casos fueron puramente retóricas. El «pero» que siguió a tales felicitaciones formuladas al principio, introducía una larga cadena de acusaciones contra el esquema.

340. Bea, en particular, reprochaba la calidad, sumamente mediocre, del latín empleado en el esquema, especialmente en la primera parte, en relación con la cual él ofrecía nada menos que dieciocho páginas de correcciones (AS IV/1, 579-596). Algunas frases latinas le parecían tan oscuras, que él tenía que recurrir al texto francés para determinar cuál era su sentido. Recordaba a sus oyentes que únicamente el texto latino sería sometido a votación, e insistía en que ese texto oficial debía ser inteligible; de lo contrario, abriría el camino a interminables discusiones acerca de su significado, y de este modo debilitaría su autoridad doctrinal (cf. AS IV/1, 578).

341. Bea pensaba que el esquema había encontrado el tono correcto y un vocabulario adecuado (AS IV/1, 576). Spellman insistía también en que esta manera sencilla y humilde de hablar era sumamente apropiada (*ibid.*, 559). A Landázuri Ricketts le disgustaba el uso de giros retóricos, que él pensaba que no eran adecuados para tal documento (*ibid.*, 561-562).

342. König, Hermaniuk, Rugambwa, Morcillo González. Además, König recogía una crítica formulada por Ratzinger y suscitaba la cuestión del «sujeto» del esquema: ¿Quién está hablando en él?, ¿la Iglesia? ¿el pueblo de Dios?, ¿el Concilio?, ¿nosotros los padres?

343. De hecho, las críticas de Jaeger y de Döpfner, que hablaban en nombre de noventa y nueve padres de lengua alemana, y también las críticas de König, eran bastante moderadas. Ellos alababan el esquema, re-

nos (Ruffini, Siri, Amici, D'Avack) y, en forma más equilibrada, de Latinoamérica (Sigaud, Castro Mayer, Aramburu)³⁴⁴ y de España (Morcillo). Esta oposición no era sorprendente, porque estos obispos habían expresado ya sus reservas durante anteriores discusiones y durante el verano³⁴⁵, pero el debate parecía mostrar más claramente la formación de un bloque mediterráneo con su franja latinoamericana, que correspondía a lo que había sido hasta entonces la minoría conciliar. En contra de las previsiones más pesimistas, la mayoría conciliar, integrada por los obispos de la Europa central, parecía mantenerse en sólida forma.

Sobre problemas concretos, como los que tenían que ver con el orden económico y la vida social, parecía que se iba abriendo una nueva esfera: la de las culturas ajenas al mundo occidental. Cuando Sigaud afirmaba que «no es Asia y no es África, sino Europa y más tarde América las que han impulsado el progreso científico», el cardenal africano Rugambwa podía replicarle: «Si no me equivoco, los problemas se examinan con ojos occidentales y desde una perspectiva algo cartesiana. No pretendo decir que esto se haga con mala fe, pero afirmo que se obtendría un método mejor si se utilizaran más a menudo los medios proporcionados por la psicología de aquellos pueblos que han llegado ahora al punto de participar en el gobierno del mundo»³⁴⁶. En forma similar, Lourdasamy (Bangalore) señalaba que «la descripción de la condición humana en el mundo contemporáneo... se aplica principalmente a personas que viven en regiones que disfrutan ya de los beneficios del progreso económico y técnico y que se hallan excesivamente influidas por los efectos de la 'socialización', la 'industrialización' y la 'urbanización'. Pero, yo les pregunto, ¿qué pasa con la parte mayor de la estirpe humana que vive fuera de esas regiones, especialmente en Asia, África y Latinoamérica?»³⁴⁷.

La validez de este análisis efectuado por el obispo indio parecía comprobarse en el aula misma, porque en Norteamérica los fenómenos en cuestión habían dejado tan profunda huella en la sociedad que este esquema, con su exaltación de los valores del progreso y de la libertad, encontraba sus más entusiásticos defensores (Spellman, Jordan,

conocían en particular el equilibrio logrado entre la exposición de la doctrina tradicional y la respuesta a cuestiones contemporáneas (Jaeger, AS IV, 575), la profundidad de la sección doctrinal, y lo adecuado del método empleado (Döpfner, *ibid.*, 28). Las críticas más importantes de Döpfner se ofrecieron en cuatro notas (31-33). La primera recogía al pie de la letra la crítica principal formulada por Rahner, la deficiencia gnoseológica del esquema. Las otras tres notas se ocupaban de las debilidades teológicas del esquema, es decir, la relación entre el orden natural y el orden sobrenatural, la teología del pecado, y la escatología. Entre los obispos de lengua alemana, únicamente Rusch atacó realmente al esquema, siguiendo la trayectoria marcada por las observaciones escritas que él había presentado durante la intersesión (cf. AS IV/2, 1061-1067).

344. Estas opiniones se vieron, no obstante, equilibradas por las intervenciones de otros latinoamericanos que apoyaron el esquema: Landázuri Ricketts, Silva Henríquez.

345. Cf. las observaciones enviadas durante el verano por D'Avack y Castro Mayer (AS IV/2, 1028-1034).

346. Cf. Sigaud (AS IV/2, 49); cf. también Rugambwa (*ibid.*, 367).

347. AS IV/2, 380-381. El día 1 de octubre, el cardenal Slipyi corroboraba el mismo juicio sobre el esquema: «Pero a nadie le pasará inadvertido el que este mundo nuestro, y en este mismísimo tiempo, vive también detrás de un velo o, como ellos dicen, detrás de un 'telón'; me refiero al Este europeo y al Este asiático, al norte de África, a la Unión Soviética, a la India, a la China y al Japón, donde viven también más de 300 millones de cristianos y con mucha frecuencia siguen una manera diferente de vivir. Ciertamente son raras las veces en que oímos hablar de que se apliquen principios cristianos a ese exótico Oriente» (*ibid.*, 107).

Hermaniuk, Shehan, Baudoux)³⁴⁸. A estos mundos hay que añadir otro mundo, constituido por los países del Este con sus demandas y sus preocupaciones³⁴⁹. En resumidas cuentas, aunque el Concilio, en este punto, no hacía más que discutir el texto en términos generales, se veía ya con claridad que, cuando se llegara a la discusión de las cuestiones concretas, esas sensibilidades regionales se harían sentir. Ciertamente, se había suscitado ya la cuestión del ateísmo (Castro Mayer y Kominek), así como la legitimidad de que una nación se preparara a sí misma para la guerra y de que, con este fin, alistara a sus hijos en los ejércitos nacionales (Spellman)³⁵⁰.

Pero la línea divisoria entre grupos de padres no estaba determinada únicamente por imperativos regionales o geográficos. Diferentes evaluaciones del esquema podían depender también de opciones teológicas fundamentales (la teología de la creación y de la redención, la antropología cristiana) e incluso de presupuestos filosóficos. Según el lado en que cada cual estuviera situado, el esquema podía parecer ya sea una «Carta Magna del paganismo moderno» o bien una «Carta Magna en favor de la vida de la humanidad contemporánea»³⁵¹.

1) Presupuestos filosóficos y opciones teológicas

Algunos padres, como Döpfner, apreciaban la forma concreta en que el esquema reflexionaba sobre las cuestiones de la humanidad contemporánea, mientras que Hermaniuk, por su parte, lamentaba el tono escolástico y el punto de vista sumamente estático del que partían sus reflexiones³⁵². Ahora bien, otros lamentaban el abandono de la filosofía tomista y también de la metafísica, para adoptar un enfoque más concreto y fenomenológico. Sigaud condenaba este desplazamiento:

Los autores del esquema parece que han abandonado deliberadamente los principios, el método y el espíritu de la filosofía escolástica, y que han adoptado el método y los principios de la fenomenología moderna, o así lo parece... Pero el deseo de hablar como los filósofos de hoy día y con el lenguaje de la fenomenología conduce también fácilmente a la aceptación de los principios de esa escuela. Ahora bien, esa escuela no llega hasta la metafísica, hasta el conocimiento abstracto de los entes. El resultado es que no alcanza los principios ni las verdades metafísicas sólidas e inmutables.

Si la Iglesia acepta tal filosofía, va a incurrir en grandísimos peligros. Porque la fenomenología, especialmente en la forma del «existencialismo», niega cualquier conoci-

348. La intervención de Mons. McVinney acerca de la crisis de autoridad en la Iglesia no tenía nada que ver con la discusión —«un discurso absurdo», escribía Butler en su diario—, y fue llamado dos veces al orden por el moderador, quien le pidió que se ocupara del esquema y no de ninguna otra cosa; AS IV/2, 41-44; el texto inglés se encuentra en *American Participation in the Second Vatican Council*, edición a cargo de V. A. Yzermans, Sheed and Ward, New York 1967, 255-258.

349. Cf. Kominek, que hablaba en nombre de todos los obispos polacos (AS IV/2, 387).

350. Spellman había abordado ya esta cuestión en las observaciones escritas presentadas durante la intersesión (cf. AS IV/2, 1000).

351. De Proença terminó su intervención con la primera expresión, y Hermaniuk terminó la suya con la segunda (AS IV/2, 50 y 53).

352. Cf. AS IV/2, 51 y 52.

miento de la naturaleza de las cosas. El resultado es que nuestras ideas no captarán la verdad objetiva, lo cual es la postura adoptada por el nominalismo. Ahora bien, si aceptamos el nominalismo, entonces abrimos la ventana de par en par al marxismo. El marxismo no es otra cosa que la consecuencia radical y antihumana de la negación del valor objetivo de nuestras ideas universales³⁵³.

Aramburu se hallaba plenamente de acuerdo con Sigaud. La tarea primordial del esquema no era estudiar los problemas concretos que la gente tiene que abordar, sino «explicar la condición humana natural, según es aceptada filosóficamente por todos los hombres»³⁵⁴. Por eso, debe evitar hablar de lo que es transitorio, de fenómenos concretos, y ha de ocuparse, en cambio, de la naturaleza de las cosas. König habló con una orientación parecida, pero él fue más radical y adujo diferentes razones para hacerlo así. En su opinión, el análisis de la condición humana en el mundo contemporáneo llevaba consigo el peligro de conceder tanta importancia a lo que es transitorio, que la constitución pudiera quedar rápidamente anticuada y sus enseñanzas llegaran a ser obsoletas. Así, pues, en vez de partir de realidades concretas y de hechos particulares, debería prestarse mayor atención a aquellas cuestiones últimas que se manifiestan sin cesar, bajo formas nuevas, en cada generación³⁵⁵.

Varios padres reprochaban no sólo el optimismo del esquema, sino también su excesiva confianza en el orden temporal; el esquema no exponía con claridad suficiente la ambigüedad de las realidades presentes (Jaeger, Bea, Renard) así como la presencia del mal (Renard, Rusch) en las cosas terrenas, estando marcadas éstas por el pecado original (Renard, Sigaud). Si no se tiene en cuenta suficientemente la realidad del pecado (Döpfner, Siri, König), entonces la realidad de la cruz de Cristo (König, D'Avack) y de la gracia (D'Avack, Rusch) se hallan en peligro de ser subestimadas. En realidad, juntamente con el orden de la salvación y de la redención, el orden sobrenatural corre peligro de ser devaluado (D'Avack). Casi se puede acusar al esquema de desembocar en el naturalismo (D'Avack) y de contentarse con ofrecer esperanzas terrenas a la gente de nuestro tiempo (Castro Mayer), en lugar de difundir la luz de la revelación sobre el total de la realidad (Amici, Döpfner, Sigaud, Siri). Desde este punto de vista, el esquema corría peligro de ser más un texto filosófico que un texto claramente teológico (Rusch), de ser precisamente más una forma de sabiduría que el Evangelio vivo (Lourdusamy). La Iglesia debe responder a las cuestiones de orden temporal presentando claramente las enseñanzas del Evangelio (Siri), porque si la Iglesia se niega a ofrecer el Evangelio al mundo, entonces no será posible el diálogo³⁵⁶.

Como gran número de padres presentaban las mismas críticas sobre el punto crucial de la teología del esquema, los alemanes podían verse acompañados por «extrañas parejas». Esta cuestión particular condujo también a algunas otras, entre ellas a la visión

353. AS IV/2, 48. Añadía: «Entonces, si la comisión piensa que es útil emplear un lenguaje con sabor a fenomenología, cuídese también de presentar con claridad los principios filosóficos y sociológicos del to-mismo, sancionados por la autoridad del Magisterio».

354. AS IV/2, 39.

355. König, AS IV/2, 26-27; cf. también Rugambwa, *ibid.*, 367.

356. Tal fue la tesis destacada especialmente por Amici (AS IV/2, 34-35).

con que se contemplaba al mundo moderno, y a la cuestión –más teológica– de la antropología cristiana. La escuela alemana, más próxima a la sensibilidad luterana, y marcada indudablemente por la impresión de la trágica historia reciente, exigía una clara distinción entre el orden natural y el orden sobrenatural. Döpfner fue quien más claramente presentó esta exigencia del grupo de lengua alemana: una exigencia nítidamente enraizada en la viva crítica del esquema hecha por Ratzinger.

El punto de vista adoptado en el esquema era diferente. Prefería acentuar la continuidad entre la creación y la redención, entre la naturaleza y la gracia, entre el orden natural y el orden sobrenatural. Shehan fue el más ardiente defensor de este enfoque, y pidió incluso que el esquema uniera más estrechamente aún el orden natural y el orden sobrenatural³⁵⁷. El cristiano acepta ambos niveles sin disociarlos, y una auténtica antropología cristiana debe ser capaz de unirlos. Jordan (Edmonton) consideraba también con satisfacción el hecho de que en el esquema se armonizara el progreso social y económico con los misterios de la creación y de la redención³⁵⁸.

2) Dos lecturas del mundo contemporáneo

Estos diferentes acentos antropológicos procedían igualmente de la distinta manera que tenían de leer las Escrituras, los unos acentuando más los textos de Juan y de Pablo, que ellos citaban con frecuencia (Jaeger, Bea, D'Avack, Sigaud), y los otros refiriéndose escasamente a ellos. En un nivel más profundo, estos diferentes acentos se traducían en dos maneras de leer el mundo contemporáneo y su historia, o se derivaban de dos diferentes actitudes básicas hacia la creación y las realidades terrenas. En aquellos lugares donde Jaeger veía un «optimismo irrealista», Baudoux (Saint-Boniface), por su parte, observaba un «sano optimismo»³⁵⁹. Cuando tres obispos europeos quisieron que se moderase el optimismo del texto (Jaeger, Renard, Kominek), dos obispos canadienses (Baudoux y Jordan) afirmaron que estaban satisfechos con aquel tono optimista que mostraba el texto. Aquí actuaban dos diferentes experiencias históricas, que conducían, en un caso, a una lectura más trágica del mundo y, en el otro caso, a una apreciación más optimista del progreso y del desarrollo.

Más allá de estas diferencias de sensibilidad podía apreciarse una actitud diferente hacia la época actual. En el mundo contemporáneo Ruffini veía primordialmente «una confusa masa de delitos y pecados que están corrompiendo a gran parte de la sociedad, especialmente en los países que se jactan de poseer una civilización humana sumamente refinada»; «moralidades bajas, hostiles incluso a la ley natural, se están difundiendo más y más a diario, porque los medios de corrupción se están incrementando incesantemente»³⁶⁰. Esta evaluación sobrepasaba incluso la más trágica interpretación del mundo; tan sólo representantes de la minoría clásica –Ruffini, Siri, Sigaud y otros– seguían

357. Shehan, AS IV/2, 368-369.

358. AS IV/2, 37.

359. Jaeger, AS IV/2, 575; Baudoux, AS IV/2, 374.

360. AS IV/2, 21.

adoptando esta crítica radical. Para ellos, el mundo estaba satanizado; representaba una amenaza, y la Iglesia era una fortaleza.

Las dos lecturas del mundo apelaban también a dos autoridades diferentes: a las enseñanzas de Pío XII, por un lado, y a las enseñanzas de Juan XXIII, por el otro lado. Jordan hacía notar que el optimismo del esquema no era extraño a los sentimientos de optimismo y de confianza en el hombre que se encontraban en Juan XXIII³⁶¹. Aunque las referencias a Juan XXIII eran, ciertamente, más numerosas (Kominek, Rugambwa), vemos que, en opinión de Sigaud, el Concilio podía encontrar en los veinte volúmenes de las enseñanzas de Pío XII una doctrina sencilla pero profunda acerca de todos los problemas del mundo moderno³⁶². Así que, según fueran las orientaciones de las ideas de cada cual, se recurría a diferentes autoridades bíblicas y a diferentes autoridades pontificias. La diferencia no se debía sencillamente a una falta de definición del término *mundo*, sino que más bien, como acentuaba Bea, la oscuridad terminológica reflejaba también cierta imprecisión en el plano doctrinal³⁶³.

3) ¿Constitución conciliar o Carta sinodal?

El desacuerdo más importante durante esta discusión general inicial versaba acerca del título del esquema y acerca de la significación y la calificación teológica del texto. Según Silva Henríquez, el título era ambiguo; podía sugerir que aquel esquema no tenía valor dogmático, aunque «varios puntos doctrinales se contengan en nuestro documento»³⁶⁴. En cuanto a su calificación teológica, era suficiente referirse a la declaración de la Comisión Doctrinal del 6 de marzo de 1964. El adjetivo *pastoral* podía suprimirse, porque semejante adjetivo se aplicaba a todos los documentos conciliares: «Llamemos sencillamente al esquema 'Una Constitución sobre la Iglesia del tiempo presente'».

Pero esta opinión no era compartida por Siri y por Morcillo González. Ellos cuestionaban el término mismo de *constitución*. Sigaud argumentaba en forma silogística:

Una constitución es una ley fundamental en una esfera o en otra, y es conocida como ley esencial... Pero nuestro esquema no puede describirse como una ley... ni por su contenido ni por las personas a quienes se dirige. No es ni una ley referente a la creencia ni una ley referente a la acción. Los no bautizados no están sometidos a la autoridad de la Iglesia. Pero el esquema XIII se dirige tanto a católicos como a no católicos, tanto a bautizados como a no bautizados. Por tanto, no puede ser una ley, ya que carece de la autoridad del legislador. Ahora bien, si no es una ley, entonces mucho menos será una constitución³⁶⁵.

361. AS IV/2, 37.

362. AS IV/2, 49.

363. AS IV/2, 577. Cf. también König, quien pidió que el esquema tuviera como su punto de partida la comprensión bíblica de los conceptos del «mundo», del «hombre» y de la «historia» (AS IV/2, 27).

364. AS IV/2, 566; cf. *ibid.*, 565-566.

365. AS IV/2, 47-48.

Por eso, él sugería que al esquema se lo llamara un mensaje o una carta. Kominek replicó a este argumento dos días más tarde. Dejando a un lado el razonamiento basado en los destinatarios, él asentaba el valor legislativo del esquema argumentando a partir de su contenido:

A nosotros, los obispos polacos, nos parece que esta constitución pastoral se ocupa de la práctica pastoral y es el equivalente de la *Lumen gentium*, que expone la constitución fundamental de la Iglesia y en la que dogmas eternos y otras creencias obligatorias de la Iglesia se explican a la luz de los signos de nuestro tiempo y en un lenguaje apropiado. A esa constitución, que puede describirse como la que contiene la «ley de la creencia» (*lex credendi*), le corresponde el esquema XIII... como el que contiene una «ley de acción» (*lex agendi*), que establece para nosotros un programa y una manera de actuar en el mundo contemporáneo³⁶⁶.

Morcillo González recogía el argumento de Sigaud basado en los destinatarios del esquema, pero añadía que la teología de las realidades terrenas no se había desarrollado suficientemente para que pudiera contener en sí el valor de una ley para los católicos. Más aún, en recientes Concilios, el título de «constitución» se dio únicamente a textos de índole dogmática. Finalmente, él recordaba a los padres que, en contra de lo que el informe había dicho, no fue la Comisión de Coordinación la que decidió que el título de «constitución pastoral» era el que mejor se ajustaba al texto. Esa comisión —y no precisamente una mayoría de ella— únicamente aprobó el título que le había sido sugerido por la comisión mixta. A su juicio, el título era inadecuado, y él sugería que al esquema se lo llamara «Una Declaración de la Iglesia para el establecimiento de un diálogo con el mundo contemporáneo» o «Una Declaración de la Iglesia al mundo contemporáneo»³⁶⁷.

Sin duda alguna, para no multiplicar alianzas antinaturales, los alemanes, por su parte, pusieron entre paréntesis su vivo deseo de modificar el título del esquema. Pero, aunque no atacaban su carácter como constitución pastoral, trabajaron, no obstante, para reducir su importancia. Döpfner insistía en el hecho de que, aunque el esquema fuera enmendado y mejorado, seguiría siendo débil y estando lleno de imperfecciones. Por este motivo habría que decir abierta y humildemente que «nuestro documento es una especie de comienzo de un nuevo diálogo con el mundo, y este comienzo está caracterizado por no pocas dificultades»³⁶⁸. Era de esperar que el futuro aportase una «doctrina más clara, más abundante y más eficaz». Jaeger, por su parte, formulaba una sugerencia complementaria pero más concreta; proponía que, después del Concilio, se creara una comisión especial para elaborar un compendio que ofreciera un sumario de la doctrina católica acerca de los problemas de la actualidad, y que mostrara la armonía existente entre el progreso y la doctrina católica³⁶⁹. Estas intervenciones, a pesar de

366. AS IV/2, 387.

367. AS IV/2, 380; cf. 379-380. Según proseguía el debate, esta cuestión volvería a surgir. Por ejemplo, Heenan sugeriría que al esquema se lo llamara simplemente un mensaje; Conway prefería «Una Carta pastoral del Concilio para las personas de nuestro tiempo» o «Una Carta sinodal del Concilio dirigida al mundo» (*ibid.*, 66).

368. *Ibid.*, 29.

369. *Ibid.*, 576.

ser prudentes, mostraban importantes reservas en cuanto al valor del esquema y en cuanto a sus enseñanzas.

En esta fase, el tiempo transcurrido podía estar a favor del esquema o en contra de él: el texto podría ser aprobado sencillamente a causa de la presión de los acontecimientos o también por cansancio; por otro lado, la falta de tiempo podría convertirse en un pretexto para que el asunto no condujera a nada. Aquí también las posturas no eran rígidas y decididas, y no se atenían a las habituales divisiones³⁷⁰. Mientras que los ataques efectuados por Siri y Ruffini no eran en sí nada sorprendentes, las críticas formuladas por los alemanes originaron confusión en muchos padres. Y la geografía no podía explicar por sí misma las divisiones que habían surgido. Dos mentalidades se hallaban frente a frente: algunos preferían un enfoque más conceptual y dogmático; otros preferían un enfoque más experimental o más existencial.

4) Se va ganando la votación para la aceptación del esquema

Al final de la primera semana de debate³⁷¹, a pesar de todas las imperfecciones del esquema, la opción «posibilista» parecía llevar las de ganar. «Todo el mundo se da cuenta perfectamente», escribía Prignon, «de que es imposible rehacer de nuevo el esquema o, para decirlo más exactamente, no es posible volver a comenzar desde el principio...; que en este caso lo mejor es enemigo de lo bueno»³⁷². Los alemanes, a pesar de sus considerables, aunque refrenadas, críticas³⁷³, y a pesar de su deseo de reducir lo más posible el alcance del esquema, optaron por la solución de que el esquema debía ser mejorado. La conclusión de König señalaba en esta dirección: «El esquema ha entrado ya en la senda esencialmente correcta, y nosotros aprobamos esta nueva clase de doctrina conciliar. Pero el esquema logrará mejor su finalidad si su alcance se percibe con mayor claridad, si su manera de presentar la doctrina se simplifica, y si el texto se limita a los principios más graves y más fundamentales»³⁷⁴. Pero al final de una reunión de

370. La siguiente anotación, escrita por Dupont después de una conversación con H. Denis y con J.-M. Tillard, expresaba muy bien la atmósfera reinante: Denis y Tillard «se sienten disgustados por la rapidez con que se efectúan las votaciones; la mayoría de los obispos votan sin conocer demasiado el tema de que se trata. Se puede dar paso a lo que sea. Todo lo que ellos desean es que las cosas transcurran rápidamente. En cuanto al esquema XIII, podríamos hacernos la pregunta de si no sería preferible dejar que el sínodo de obispos efectuara su aprobación final» (JDupont, 24 de septiembre, 23). Después de una conversación con Morcillo, Philips estaba de acuerdo con la sugerencia de que el documento se titulara una «carta sinodal» (Prignon, notas personales, 26 de septiembre de 1965 [2]; Documentos de Prignon, 1592).

371. Algunas intervenciones posteriores discutieron el esquema en general, por ejemplo, las intervenciones de Gracias y de Slipyi el día 1 de octubre (cf. AS IV/2, 103-110).

372. JPrignon, 22 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1590).

373. En resumidas cuentas, los alemanes, aunque no atacaban violentamente el esquema, no se retractaban de la postura adoptada por ellos en agosto, con excepción de un solo punto: ellos no exigían que al esquema se lo llamara «Una Carta de los padres conciliares», en lugar de una «Constitución pastoral». Todas sus demás críticas se expresaron: las deficiencias epistemológicas y las lagunas teológicas del esquema (la distinción entre el orden natural y el sobrenatural, la ausencia de una teología del pecado, de la gracia y de la redención), la insuficiencia en cuanto a consultar a laicos expertos en economía, la vaguedad del sujeto del esquema, la falta de una definición de lo que es el *mundo*, etc.

374. AS IV/2, 27.

Volk con los expertos Klostermann, Hirschmann, Ratzinger y Rahner, vemos que Semmelroth se vio obligado a sacar la conclusión de que, a pesar de la profundidad de las discusiones, él no había sacado nada útil para la mejora del esquema. Rahner no era suficientemente realista, y no podía determinar adecuadamente los resultados concretos que él quería obtener³⁷⁵.

Tan sólo quedaba la irreductible oposición que se negaba a votar sobre el esquema. Los más pesimistas, cuyo portavoz era Mons. Amici, no creían que el esquema pudiera mejorarse durante el breve tiempo que le quedaba al Concilio. Aunque era posible que eso decepcionara profundamente las expectativas de la opinión pública, los padres tenían que decidirse a dar respuestas tomadas del Evangelio, sin más desarrollos ni comentarios, a plantear cuestiones concretas y urgentes, en vez de obstinarse en revisar el esquema³⁷⁶. Cuando llegó el momento de pasar a una votación sobre la aceptación del esquema como texto de base para las discusiones, vemos que, de los veintiséis oradores, dieciocho parecían estar determinados a apoyar el esquema. Pero el 23 de septiembre, después que la asamblea hubo convenido en finalizar la discusión general del esquema, y el moderador de turno, Lercaro, llamó a que se votara sobre el esquema, 2111 padres votaron afirmativamente, tan sólo 44 votaron negativamente, y un solo voto fue declarado nulo³⁷⁷. Aun así, y a pesar de todo, los padres conciliares daban la impresión de estar desfasados, quedando por detrás de las opiniones de los católicos consultados hasta entonces. Con tan sólo unas pocas excepciones, como las de Jordan y Baudoux, a ninguno se le oyó expresar un vigoroso apoyo al esquema.

5) Los signos de los tiempos

Una vez que el texto hubo sido aceptado, se podía pasar ya a la discusión de sus diversas partes. El 23 de septiembre, la subcomisión que se ocupaba de los signos de los tiempos se reunió para poner las cosas a punto, antes de la discusión en el Concilio. La composición de esta subcomisión, que era en buena parte no europea, le confería un carácter especial, y ciertamente la subcomisión elaboró un texto que se distinguía de todos los demás producidos por el Concilio³⁷⁸. Mons. McGrath (Santiago de Veraguas), encargado de pronunciar el informe correspondiente a la «exposición introductoria», acentuó lo apropiado del método, si se quería iniciar un diálogo con el mundo. Señaló después que la subcomisión había tenido mucho empeño en incluir a padres y a exper-

375. T Semmelroth, 28 de septiembre de 1965, 128.

376. Cf. AS IV/2, 34. Amici hablaba en nombre de los obispos de las regiones Flaminia y Emilia. Su intervención fue redactada por U. Neri, uno de los colaboradores de Dossetti.

377. La votación se efectuó hacia el final de la congregación general, y el resultado se anunció al día siguiente. Cf. AS IV/2, 390, así como las actas de la congregación general (AS IV/1, 75).

378. Según las actas, los obispos que estuvieron presentes en esta reunión fueron McGrath, Nagae, D'Souza, Fernandes, Wright y Câmara. Los expertos fueron Ligutti, Martelet, Medina, Galilea, Gregory, Chenu, Houtart, Caramuru, Sugranyes de Franch, y De Habicht. Ese mismo día se reunió también la comisión mixta para el esquema XIII con el fin de aprobar el informe de Hengsbach. Se distribuyó asimismo la lista de los miembros de las diversas subcomisiones.

tos procedentes de todas las partes del mundo, pero especialmente de Asia, África y Latinoamérica, para que el texto no fuera un texto puramente occidental³⁷⁹.

Una exposición preliminar sobre la condición humana en el mundo actual sirvió como una especie de introducción descriptiva al esquema, una sucesión de acontecimientos que pretendía sugerir los cambios que el mundo contemporáneo se hallaba experimentando, y quería deducir su significado. McGrath era consciente del carácter un poco insólito de esta sección descriptiva, pero él defendía que era necesaria, en vista del método adoptado: la lectura y la interpretación de los signos de los tiempos, según había propuesto Juan XXIII.

Durante los días 23 y 24 de septiembre, ocho padres, tres de ellos belgas, hablaron sobre esta breve introducción al esquema; en conjunto, sus intervenciones no enriquecían realmente los argumentos escuchados hasta entonces, sino que contribuían simplemente a dar más apoyo a las observaciones ya escuchadas. Y así, las importantes reservas de los italianos fueron expresadas por Marafini, mientras las críticas alemanas se repitieron, esta vez duramente, en las intervenciones de dos personalidades de prestigio, Frings y Volk. No era sencillamente la exactitud de lo que el esquema decía lo que originaba dificultades a los alemanes y a los italianos; ellos cuestionaban el método mismo del esquema. Aunque no se dijo claramente, lo que disgustaba a estos oradores era el método inductivo del esquema, su enfoque empírico y descriptivo. Se sentían desconcertados porque no hallaban un tratado clásico sobre antropología cristiana que ofreciera una visión teológica del mundo tal como había sido creado por Dios, y que había caído luego en el pecado, que andaba buscando siempre la felicidad y la inmortalidad, que había sido redimido por Cristo, que se hallaba metido en la lucha incesante entre el bien y el mal, y que estaba en camino hacia su destino sobrenatural. Los oradores querían que el esquema pintara este «fresco» teológico (que es permanente e inmutablemente válido para el mundo, como diremos utilizando las mismas palabras expresadas por Volk), y que dejara a un lado los detalles circunstanciales o empíricos, las cosas que cambian en este mundo³⁸⁰.

En contraste, el cardenal Cardijn, un hombre acostumbrado a una manera distinta de pensar, en virtud de su práctica del método «ver-juzgar-actuar», se encontraba muy satisfecho de ese enfoque concreto y descriptivo. Él quería incluso hacer adiciones a la sección³⁸¹. De manera semejante, Himmer afirmó que el esquema merecía el asentimiento de los padres a causa de la elevada calidad de su descripción del mundo³⁸².

El otro gran debate tuvo que ver, de nuevo, con la interpretación del término «mundo». Por un lado, el significado «vago» y «confuso» dado al concepto en el esquema

379. Cf. el informe de McGrath, en AS IV/2, 391-394.

380. Cf. las intervenciones de Volk y de Marafini (respectivamente, AS IV/2, 406-410 y 410-414). Según Volk, el esquema debía decir al mundo lo que él no puede saber por sí mismo: el aspecto teológico de su existencia.

381. Cardijn insistía en que era «extraordinariamente importante [que el Concilio] considerara a los hombres no de manera general, sino tal y como ellos son en concreto en el mundo actual». Sugería que se añadieran tres secciones, una sobre los jóvenes, otra sobre los trabajadores, y una tercera sobre los pueblos del Tercer Mundo (cf. AS IV/2, 394).

382. AS IV/2, 417-419.

condujo a Frings a sacar la conclusión de que tal esquema necesitaba una «revisión radical», y no simplemente pequeñas modificaciones o correcciones. Pero Charue, con la Biblia en la mano, quería que el término «mundo», expresado en el prólogo, significara el mundo moderno, al que la Iglesia predica que Dios es amor, el mundo al que ella proclama la salvación en Cristo; el orador quería también que el esquema se sometiera a un equipo de especialistas en Sagrada Escritura, que tuviera la competencia para efectuar las necesarias correcciones³⁸³.

Nuevamente los golpes asestados al esquema eran los que dominaban la discusión cotidiana. Frings, por ejemplo, que habitualmente apoyaba la reforma de la Iglesia, se había disociado a sí mismo del esquema; la oposición no procedía únicamente de los que eran etiquetados como conservadores. De nuevo, Elchinger trató de adoptar una posición intermedia. Él recomendaba también una reestructuración del esquema y pedía, de acuerdo con sus colegas alemanes, que los desarrollos puramente descriptivos acerca del mundo fueran «abreviados o resumidos». Pero esto no le condujo a desear, como ocurría con sus colegas de allende del Rin, que se hiciera una descripción puramente teológica del mundo. Proponía, más bien, que se ampliara todo lo que tenía que ver con las relaciones entre la Iglesia y el mundo contemporáneo, y se tratara de manera muy concreta y práctica, de modo que la Iglesia llegara a ser más capaz de servir al mundo de hoy día³⁸⁴.

Todas estas diferentes propuestas de reestructuración del esquema hacían caso omiso del método especial utilizado en él: la lectura y la interpretación de los signos de los tiempos; para Chenu, este método era el aspecto más importante del esquema³⁸⁵. No se trataba de partir de las encíclicas y de los concilios, ni de exponer una visión teológica, sino de la lectura de lo que en realidad es el mundo. Este hecho de dar la vuelta completa parecía ser difícilmente realizable. Esa falta de comprensión hacia la orientación básica y el plan fundamental del esquema no permitía augurar nada bueno para el resto de la discusión.

383. Frings tenía otras dos quejas contra el esquema: la actitud condescendiente de la Iglesia hacia el mundo, y una ambigüedad con respecto a la finalidad del esquema. Se reconocían aquí las críticas formuladas por J. Ratzinger contra la ambigüedad en los conceptos de «pueblo de Dios» y de «mundo» (según Semmelroth, la intervención de Frings fue redactada por Ratzinger [cf. T Semmelroth, 24 de septiembre de 1965, 127]). La intervención de Frings se encuentra en AS IV/2, 405-406, y la de Charue, *ibid.*, 419-422. Abasolo y Lecue (India) señalaba igualmente la ambigüedad en el empleo del término «mundo» (*ibid.*, 397).

384. Esta intervención del obispo auxiliar de Estrasburgo argumentaba y se desarrollaba plenamente sobre lo que el texto afirmaba (en el n° 2) que era la finalidad del esquema, a saber, explicar cómo la Iglesia concibe su presencia y su actividad en el mundo. Elchinger quería que el esquema, en conexión con todos los rasgos característicos del mundo moderno, explicara muy concretamente cómo la Iglesia trataba de hacer frente al desafío que cada uno de esos rasgos le planteaba (AS IV/2, 118-126). Más tarde, el 30 de septiembre, en un documento distribuido por el *Deutsches Pressezentrum*, Elchinger comenzaba formulando la protesta: «El esquema XIII no es un esquema francés». Sobre la función de Elchinger como mediador entre los obispos franceses y los obispos alemanes, cf. K. Wittstadt, *Bischof Elchinger auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Eine Bischofspersönlichkeit zwischen der deutschen und der französischen Kirche: Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 61 (1999) 367-380.

385. El 2 de octubre, Chenu envió una nota a McGrath acerca de las diversas intervenciones que él había escuchado sobre la primera parte del esquema XIII (Documentos de McGrath, 1/04, 4 páginas). El 10 de octubre, envió algunas observaciones a Hengsbach, expresadas en el mismo sentido (Documentos de Hengsbach, 118 y 122).

Una vez tratada ya la exposición introductoria, se podía pasar a la primera parte del texto con sus cuatro capítulos: la vocación de la persona humana, la comunidad humana, el significado de la actividad humana en el mundo, y el papel de la Iglesia en el mundo moderno. La discusión comenzó el viernes, 24 de septiembre, pero el tiempo que restaba de la congregación general en aquel día permitía tan sólo que el debate se iniciara antes de la pausa del fin de semana. Treinta y ocho padres iban a hacer uso de la palabra en este debate que duraría tres días³⁸⁶. Algunos de esos padres hablaron sobre puntos que se juzgaba que quedaban al margen del tema³⁸⁷. Otros expresaron un juicio general sobre el esquema, como si se estuviera discutiendo aún el conjunto del texto³⁸⁸; en particular, dos obispos alemanes reanudaron el ataque pidiendo que el esquema fuera reestructurado y que se adoptara un método diferente del que se había seguido en la exposición general. Schick, obispo auxiliar de Fulda, propuso que el esquema fuera reestructurado y se ocupara de diversos temas más brevemente, de modo más orgánico y desde una perspectiva bíblica de lo que es la humanidad. Aunque esta intervención pasó casi inadvertida, sin embargo, suscitó una reacción viva en Chenu, cuya copa estaba ahora rebosando después de escuchar cómo cuatro obispos alemanes atacaban el esquema, ensañándose contra él³⁸⁹. En aquel mismo día la intervención sumamente crítica de Bengsch (Berlín) alborotó más las cosas³⁹⁰. Aunque él dio muestras de gran moderación y excusó los tanteos en el enfoque de la comisión por ser debidos a la novedad de semejante texto en la historia de los concilios, sin embargo, torpedeó el esquema reduciendo considerablemente su alcance, sugiriendo que el Concilio se limitara a enunciar de manera clara y sucinta algunos principios generales, dejando al Papa, a los obispos (especialmente a los sínodos de obispos), a los teólogos, a los sacerdotes y a los fieles la responsabilidad de llevar a cabo el diálogo con el mundo moderno.

En opinión de Bengsch, la discusión había hecho ver con evidencia que la concepción misma del esquema era defectuosa. En cualquier caso, el documento debía entenderse como una declaración y no como una constitución³⁹¹. Un esquema de su extensión

386. Hubo seis intervenciones el 24 de septiembre, otras trece el lunes, 27 de septiembre, y otras quince el martes, 28 de septiembre. Una intervención más tuvo lugar el 1 de octubre.

387. D'Souza (Bhopal) habló sobre la reforma de la Iglesia y fue llamado al orden por el moderador, Döpfner; Batanian habló sobre la introducción.

388. Así sucedió con la intervención de Cantero Cuadrado (Zaragoza), quien declaró que el documento contenía una mezcla de elementos clericales y naturalistas; que erraba en cuanto a su ingenuo optimismo, y que estaba caracterizado por una mentalidad occidental. Lo mismo ocurrió, pero esta vez en un tono mucho más positivo, con A. Rossi, quien habló en nombre de noventa y dos obispos brasileños, y afirmó que estaba contento de que la comisión hubiera tenido en cuenta las observaciones formuladas durante el tercer período.

389. Cf. AS IV/2, 636-638; la reacción de Chenu se halla referida en una carta a Hauptmann del 1 de octubre de 1965 (Documentos de Hauptmann, 1855). En opinión de Chenu, no era necesario modificar la estructura y la inspiración del esquema. No era producto del oportunismo el hecho de que el texto comenzara con observaciones acerca de la condición humana y terminara con Cristo; lejos de eso, este enfoque expresaba una teología que se negaba a deducir de la cristología una antropología cristiana, o a presentar una «doctrina social» basada en la autoridad. Su intención era discernir en la humanidad la capacidad —una potencia obediencial— para recibir la palabra de Dios.

390. AS IV/2, 653-656. Ocho padres suscribían esta intervención.

391. Bengsch, que había propuesto un esquema alternativo, recogía en él una sugerencia del episcopado alemán, el cual, como no podía echar abajo el esquema, quería al menos reducirlo a su más simple expre-

(106 números), que recogía tantas cuestiones concretas que exigían soluciones diferentes según las distintas naciones, y que trataban de responder a los deseos y a las expectativas de tantas personas, sobrepasaba las posibilidades ofrecidas por el cuarto período. La comisión no tenía otra opción que hacer su trabajo aprisa y corriendo, al estar sometida a la presión del calendario.

Cuando la asamblea volvió su atención hacia la cuestión del ateísmo y la centró en él, entonces otras intervenciones sobre la sección introductoria causaron poca impresión, ya sea porque se hallaban menos articuladas, o bien porque se ocupaban de puntos menos centrales³⁹². Incluso algunas que eran de gran calidad no llamaron mucho la atención; por ejemplo, la intervención de Guerry, que repitió el llamamiento que Pablo VI había hecho en Bombay, y la de Garrone, que habló sobre el dogma de la creación³⁹³. Durante el debate, llegó también luz del Oriente. Las intervenciones, el primer día del debate, de Ziadé (arzobispo maronita de Beirut) y de Meouchi (patriarca maronita de Antioquía) elevaron el tono del debate. Ambos hablaron de la resurrección como del corazón de la antropología cristiana: una cuestión que el esquema debía desarrollar³⁹⁴.

6) El ateísmo y el comunismo

Al final, las observaciones sobre la siguiente sección se centraron en el n° 19 del capítulo primero, que trataba del ateísmo. Desde el comienzo mismo del Concilio, en realidad desde el mensaje dirigido a la humanidad, el Concilio había tratado por todos los medios de evitar una confrontación con los representantes de los países orientales y de formular una condena explícita del comunismo. Hasta entonces había logrado esquivar esas dos cuestiones. El texto que se hallaba ahora sometido a discusión era el resultado de una difícil solución de avenencia. Y no era sorprendente el que no tuviera toda la claridad deseada. Yuxtaponía un tono polémico con una apertura al diálogo; ofrecía una descripción muy precisa del marxismo, pero evitaba mencionar su nombre.

Algunas personalidades dirigentes hablaron durante este debate, entre ellas König, presidente de la nueva Secretaría para los no cristianos; Máximos IV, quien habló por

sión. Bengsch recogía igualmente una sugerencia de Volk: invertir el orden de los capítulos de la primera parte, convirtiéndose el capítulo cuarto en el capítulo primero. Véanse también las observaciones escritas de Bengsch en AS IV/2, 656-657.

392. Cf., en particular, la intervención de Méndez Arceo (Cuernavaca), que criticaba el silencio del esquema acerca del psicoanálisis (AS IV/2, 625-627); su intervención suscitó muchos ecos y fue recibida muy favorablemente por la prensa. Podemos contemplar bajo este mismo aspecto las intervenciones de Klepacz (Lodz), Corboy (Zambia), Corral (Ecuador), Kuharic (Zagreb) y Romero Menjíbar (España).

393. Cf., respectivamente, AS IV/2, 485-487 y 634-635. Se podrá incluir también en esta categoría la intervención de Richaud (Burdeos), quien, aunque se sentía bastante satisfecho del esquema, sugería no obstante algunos pequeños retoques, en particular el uso de la expresión «doctrina social de la Iglesia». Aquí habría que incluir también la intervención de A. Fernández (Maestro general de la Orden de predicadores), que acentuaba la fraternidad universal de los hombres, la cual se derivaba de la unidad de su origen y de su creación por Dios (AS IV/2, 498-501).

394. Cf. AS IV/2, 422-431 y 437-439.

primera vez durante el cuarto período; Florit, uno de los tres vicepresidentes de la Conferencia episcopal italiana; y el padre Pedro Arrupe, nuevo superior general de los jesuitas. Fue el cardenal Šeper, cuya autoridad era tanto mayor porque había vivido bajo un régimen ateo, el que inició el debate sobre el tema. Las catorce intervenciones siguientes ofrecieron toda la gama posible de posturas. Por fortuna, en su declaración de apertura Šeper adoptó un tono moderado y abrió perspectivas que un buen número de oradores pudieron respaldar. En primer lugar, hizo ver claramente que el Concilio no podía guardar silencio sobre el tema. Muchas personas tenían el ateísmo como su herencia y lo consideraban como un auténtico humanismo³⁹⁵ y como una condición para el progreso humano. Pero ¿cómo iba a hablar el Concilio sobre una cuestión tan delicada? ¿Cómo había que hablar correctamente acerca del ateísmo? El arzobispo de Zagreb excluía tres enfoques: la condenación, la predicación de la palabra de Dios, y la conversión de los ateos. El orador prefería que el Concilio se esforzara por mostrar cómo los cristianos podían entender el ateísmo y aceptar la existencia de personas ateas. Terminó acen- tuando que la responsabilidad por la difusión del ateísmo recaía algunas veces sobre cristianos que defendían el orden establecido y eran incapaces de fomentar los valores evangélicos que se ven algunas veces en los ateos, aunque no quede inmediatamente patente su fundamentación divina³⁹⁶.

Estas opiniones fueron ampliamente compartidas por otros oradores. Aunque hubo un rápido acuerdo en que había que abordar la cuestión del ateísmo, sin embargo, la mayoría de los oradores se atuvieron al parecer de Šeper, es decir, ellos no querían que se formularan condenas, sino que se presentara de manera positiva la doctrina católica y que hubiera un compromiso más explícito de la Iglesia en favor del fomento de la justicia³⁹⁷. Asimismo, haciéndose eco de Šeper, varios oradores expresaron la opinión de que el ateísmo, o al menos su difusión, era atribuible en gran medida a las injusticias y a la opresión de algunos seres humanos por otros (Mons. Pildáin, quien pensaba que el capitalismo era la causa del ateísmo; Máximos IV), pero era atribuible también, en grado no menor, a lo débil que había sido el testimonio cristiano. Máximos acentuó la idea de que muchas personas habían llegado a ser ateas porque estaban escandalizadas de «un cristianismo mediocre y centrado en sí mismo», el cual era «incapaz de realizar un esfuerzo constante en favor de su solidaridad con los pobres», así como también a causa del «egoísmo de algunos cristianos»³⁹⁸. Citando a Pablo VI, el

395. Ésta era también la opinión de Mons. Marty.

396. AS IV/2, 435-437.

397. Así sucedió en particular con König, quien insistía en que una actitud pastoral evitaría excomulgar a nadie, y buscaría, en cambio, los medios de coexistir con el resto de la humanidad: una opinión compartida por Pildáin y por Máximos, quien afirmó que a la humanidad no se la salvaría del ateísmo condenando al marxismo. El patriarca añadía que el socialismo y el marxismo, como formas modernas de economía y sociología, no requerían una condena, sino que necesitaban la levadura del Evangelio, si lo que quería conseguirse era disociarlos del ateísmo.

398. AS IV/2, 451-454. Once obispos habían firmado esta declaración, entre ellos Himmer, un importante dirigente del Grupo de la Iglesia de los pobres. Según A. Wenger, la intervención de Máximos debía mucho al padre Gauthier (Wenger IV, 149). En todo caso, las ideas propuestas por Gauthier en una conferencia pronunciada en Roma aquel mismo día (CCCC, 28 de septiembre de 1965) eran muy acordes con la intervención de Máximos IV; señalaré de paso que, el 30 de septiembre, el patriarca tomaría parte en la pre-

orador señaló también los valores de los ateos, «valores que estaban tomados de nuestro Evangelio», y que era preciso «reconducir a sus verdaderas fuentes». En el fondo, los oradores querían dar a entender que muchos ateos no se oponían a Dios, sino que únicamente estaban aguardando «una presentación más veraz de Dios», «una religión que se encontrara más en armonía con la evolución histórica de la humanidad»³⁹⁹, y una vida cristiana más auténtica. De hecho, como insistía König, ¿acaso el alma no era naturalmente cristiana?; y para remediar el mal del ateísmo, ¿acaso no sería suficiente que la Iglesia realizara mejor su tarea de promover la justicia social y de combatir la ignorancia religiosa?⁴⁰⁰

Aquellos padres que estaban más preocupados por conocer correctamente el ateísmo antes de condenarlo, propusieron otras distinciones: se trataba de establecer distinciones entre diferentes formas de ateísmo (König); recordar la distinción efectuada por Juan XXIII entre las doctrinas y movimientos ateos y los ateos mismos (Máximos IV; Marty, König⁴⁰¹); y sostener la distinción entre el ateísmo que brota de una convicción personal y un ateísmo de masas impuesto a la fuerza (Wojtyła). Por otra parte, Florit pensaba que era imposible distinguir entre el materialismo dialéctico y su naturaleza atea. De hecho, él pensaba que el esquema debía declarar, claramente y sin equívocos, la imposibilidad de esta distinción, de tal manera que los católicos no pudieran pensar que el marxismo pudiera hacerse aceptable limitándolo a la esfera económica y rechazando las doctrinas ateas y materialistas que lo acompañaban. Para Florit, las dos dimensiones se hallaban vinculadas entre sí «necesariamente».

Aunque cierto número de obispos pedían el diálogo (König, Máximos, Marty), su postura no era compartida por todos. Los obispos de la Europa oriental, que hablaban basándose en la propia experiencia, temían que el Concilio se mostrara débil frente a este azote del mundo contemporáneo. La expresión más violenta fue indudablemente la de Mons. Hnilica, un obispo checoslovaco que había estado recluido en un campo de concentración y que ahora vivía exiliado en Roma. Recordó a sus oyentes que una característica de la condición de la Iglesia en el mundo moderno era precisamente la de que, en gran medida, la Iglesia vivía oprimida bajo un ateísmo militante que dependía de un sistema político y económico impuesto a la fuerza a sus ciudadanos⁴⁰². Declaran-

sentación de la traducción italiana del libro de Gauthier sobre la Iglesia de los pobres y el Concilio. De Lubac, refiriéndose a la intervención del patriarca, escribía en su diario: «Ellos se están sirviendo de él, y él es demasiado anciano para darse cuenta de eso. Hoy permitió que le controlara por completo el Abbé Gauthier» (JdeLubac, 27 de septiembre de 1965, 633).

399. Las palabras citadas eran fórmulas utilizadas por Máximos IV. König hablaría en el mismo sentido, al exponer como opinión suya que muchos ateos lo eran porque no tenían una idea correcta a cerca de Dios. Marty presentó extensamente ideas parecidas (AS IV/2, 632-633). De Lubac estaba muy disgustado con la intervención de Marty, que él consideraba sumamente ingenua al pretender que no había verdaderos ateos. En opinión de H. de Lubac, esto era una invitación a «poner a la Iglesia en manos del partido comunista, al considerarse que la concepción comunista de la persona humana y del orden humano eran supuestamente perfectas y no merecían ninguna crítica». Las dos personas se reunirían más tarde, el 29 de septiembre, para explicarse sus respectivas ideas (JdeLubac, 28 y 29 de septiembre, 634 y 636-637).

400. Cf. su intervención en AS IV/2, 454. Él se refirió expresamente al cardenal Šeper.

401. Esta distinción no está tomada de la intervención de König en el aula, sino de una entrevista que él concedió al *Corriere della Sera* el día 24 de octubre.

402. AS IV/2, 629-631.

do que él no hablaba movido por el odio sino por el amor a sus hermanos perseguidos, recordaba al Concilio que el ateísmo era la amenaza más grave de nuestra época; él sugería incluso que se dedicara un esquema especial a este tema.

El mismo tono se escuchó en la intervención de Mons. Rusnack (obispo auxiliar de Toronto, de rito ucraniano), que el 13 de abril de 1955 había sido detenido, juntamente con todos los religiosos del país, y recluso en un campo de concentración. Atacó directamente al «comunismo» (el término se escuchó diez veces en su intervención), y consideró escandaloso el que un Concilio del siglo XX dejara de afrontar este problema. En su opinión, la cuestión del comunismo no podía reducirse a la del ateísmo, y el Concilio no podía guardar silencio acerca de ella⁴⁰³. Aunque algunos padres temían que una confrontación con el comunismo contribuyera a un empeoramiento de la situación de la Iglesia en los países del Este, Rusnack pensaba que, por el contrario, los comunistas tenían miedo de que se diera publicidad a esos hechos y acabarían por conceder lo que la opinión pública mundial reclamaba con insistencia. Matizando más las cosas, Mons. Elko (de los rutenos, Pittsburgh) quería también que el Concilio formulara una condena más explícita del ateísmo⁴⁰⁴. No nos sorprenderá el que este debate sometiera a dura prueba a los observadores del patriarcado ortodoxo de Moscú.

Fue finalmente la intervención del padre Arrupe, superior general de los jesuitas, la que suscitó mayor revuelo en el aula, en los medios de comunicación (especialmente en los Estados Unidos) y en su propia orden religiosa⁴⁰⁵. Centró su intervención en la organización de la lucha contra el ateísmo, y quería ofrecer al Concilio un plan de acción algo parecido al desarrollado por la Compañía de Jesús por un llamamiento expreso de Pablo VI⁴⁰⁶. Por desgracia, el tono de su actuación adquirió un carácter demasiado agresivo e incluso militarista, cuando describió el ateísmo como una plaga que estaba invadiendo a la Iglesia, contaminando a la casi totalidad de la cultura, y ejerciendo un control casi absoluto sobre los medios de comunicación social; esta última afirmación,

403. *Ibid.*, 639-642. Aunque a él le gustaba lo que se había dicho acerca del ateísmo marxista (a pesar de que la declaración había sido demasiado breve), sin embargo, era insuficiente. Se necesitaba una sección más extensa que profundizara más en la cuestión del ateísmo, y una declaración especial sobre el comunismo teórico y práctico. Pildáin habló también sobre el comunismo, pero, a diferencia de Rusnack y siguiendo la doctrina clásica de las encíclicas, él quería que el Concilio condenara también el capitalismo liberal.

404. En ese mismo momento, una petición suscrita por 473 sacerdotes de los Estados Unidos solicitaba que el Concilio formulase una clara condena del comunismo.

405. AS IV/2, 481-484. La traducción inglesa se encuentra en *Council Daybook 4*, 61-62. Dupont habla de un «grave eco en el Bíblico... Para esta intervención el superior general de los jesuitas no había consultado a casi nadie (exceptuado algún que otro español). Los de su entorno le dieron a entender claramente que él había cometido un error» (JDupont, 29 de septiembre de 1965, 50). Rouquette confirma que no se había consultado a los adjuntos (JRouquette, 28 de septiembre de 1965). La afirmación de Arrupe de que el comunismo se había infiltrado en los círculos de la prensa molestó profundamente a los periodistas, especialmente en los Estados Unidos, y ellos no dejaron de condenar la declaración.

406. Cuando Pablo VI recibió a los participantes en la congregación general de los jesuitas, el 7 de mayo de 1965, confió a la Compañía de Jesús la tarea de luchar contra el ateísmo. Se desarrolló un plan con este fin, y el 23 de septiembre (cuatro días antes de su intervención), Arrupe fue recibido por Pablo VI. Según Rouquette, el Papa había aprobado su texto, lo mismo que lo había hecho Dell'Acqua (JRouquette, 11 de octubre de 1965).

desde luego, hirió profundamente a los periodistas⁴⁰⁷. Ansioso de entrar en acción, prietas las filas y con un plan de acción, instaba a sacrificar todos los intereses particulares de las distintas diócesis con el fin de prestar «absoluta obediencia al Sumo Pontífice», una propuesta que dejaría perplejos a muchos padres. ¿Significaba que había que situar a toda la Iglesia bajo el mandato de la Compañía de Jesús? Arrupe, que no había estado presente durante las luchas de períodos anteriores, no sabía lo áspera que había sido la batalla por la colegialidad, y no entendía por qué los obispos se sentían ahora tan enojados cuando alguien parecía querer retornar a ese tema, abogando por una acción centralizada. En todo caso, esta áspera intervención suscitó mucho disgusto entre los periodistas, entre algunos episcopados, especialmente el episcopado francés, y entre muchos observadores⁴⁰⁸. Al venir de un español, la evocación de la «constitución de una sociedad cristiana» dejaba consternados a los oyentes. ¿Se trataba de un llamamiento a crear un Estado cristiano, al estilo del erigido por Franco? Todos estos malentendidos contribuyeron a descalificar esta entrada de Arrupe en los trabajos del Concilio.

La discusión sobre el ateísmo volvió a suscitar la cuestión sobre la libertad religiosa. König sugirió que el Concilio condenara toda clase de persecución, porque la libertad de conciencia debía ser un derecho inalienable de toda persona humana. Sugirió incluso que el Concilio pidiera a los gobiernos ateos que firmaran públicamente un texto que garantizase la libertad religiosa. En el otro extremo, Santos quería que se eliminara de este esquema cualquier referencia a la libertad religiosa; él pensaba que tal referencia se hallaba fuera de lugar, porque había otro documento que se ocupaba ya de esa cuestión. No nos sorprenderá el que también Mons. Llopis Ivorra (Coria-Cáceres) fuera de esa misma opinión.

Al acabar este largo y ardoroso debate, el moderador anunció el final de las intervenciones sobre la primera parte del esquema; los padres podían proseguir ahora discutiendo otras cuestiones del esquema XIII⁴⁰⁹. Evidentemente, quedaba aún mucho por hacer, especialmente si se quería lograr una versión más satisfactoria del n° 19, que ha-

407. Cf. *Études* (noviembre de 1965) 575ss; *ICI* (15 de octubre de 1965) 33; *The Tablet* (16 de octubre de 1965) 1162; *Der Spiegel* (27 de octubre de 1965) 85-87; *NCWC News Service* (22 de octubre de 1965); y *Catholic Herald* (29 de octubre de 1965); *Council Daybook, Session 4*, 59. Las reacciones de Rouquette y de H. de Lubac diferían vivamente. El primero exponía las limitaciones de esta intervención; el segundo la consideraba «rica y oportuna», aunque había sido entendida erróneamente y criticada (JdeLubac, 27 y 28 de septiembre de 1965).

408. Cf. JRouquette, 29 de septiembre de 1965, sobre la «explosión» que esta intervención originó en el grupo americano y sobre las reacciones de Duff, quien acusó al superior general de los jesuitas de ser peor que McCarthy y de ver comunismo en todas partes, etc. Rouquette admitió incluso que Arrupe daba la impresión de «regresar a los temas de nuestros integristas, que piensan que la mafia atea es la que domina en el mundo libre». Arrupe tuvo que vérselas con la decena de periodistas jesuitas de *La Civiltà Cattolica*, y hubo de justificarse ante ellos. Rouquette tuvo la impresión de haber escuchado un alegato de defensa y de haber tropezado con un «muro de incompreensión», que quizá era —añadía él— «más aparente que real», porque se dio cuenta de que Arrupe era una persona muy inteligente y que no podía desdeñarse en público (JRouquette, 11 de octubre de 1965). Además, él hacía notar que Arrupe reajustaba más tarde lo que había querido decir. Arrupe se reunió también con los cardenales franceses, acompañados por Garrone y Veuillot, y explicó más claramente cuál era su pensamiento.

409. Habría tres intervenciones el día 1 de octubre en la 140ª congregación general, pronunciadas por Slipiy (sobre el ateísmo), Gracias (Bombay) y Schmitt (Metz).

bía hecho que surgieran tantos problemas⁴¹⁰. Por el momento, lo único que se podía hacer era seguir la sugerencia de Marty y confiar la nueva versión a la secretaría encargada del diálogo con los no cristianos.

7) Cuestiones disputadas

El 29 de septiembre, después de siete días de largos y penosos trabajos, el Concilio comenzaba a tratar de un tema que prometía ser aún más turbulento y delicado⁴¹¹. El informe de Hengsbach marcó la apertura del debate sobre la segunda parte del esquema⁴¹², que tenía cinco capítulos: el matrimonio y la familia, la cultura, la vida económica y social, la vida de la comunidad política, y la guerra. Como señalaba el relator, esta transición conduciría a la discusión de cuestiones concretas, que probablemente harían surgir muchas disputas. Recordó a los padres que, dada la variedad de las situaciones que podían verse en toda la latitud del mundo, el Concilio no se implicaría en el estudio de cuestiones demasiado específicas, y que, por tanto, precisamente en esta segunda parte había que hacer distinción entre los principios generales y las aplicaciones específicas. En particular, hizo notar las dificultades que había experimentado la comisión para llegar a una postura en la cuestión relativa a la guerra y la paz. Aunque se refirió a las posibles controversias acerca del capítulo sobre la guerra y la paz, no formuló tales predicciones acerca de la discusión del capítulo sobre el matrimonio y la familia, a pesar de que no hubo ningún otro capítulo en el esquema XIII que diera origen a tantas disputas. Veintiséis padres hablarían sobre el tema, un número mayor de oradores que el que había participado en la discusión general del esquema⁴¹³ (los cuatro capítulos de la primera parte no habían originado en total sino treinta y ocho intervenciones). De este modo los padres quedaban advertidos previamente de que el Concilio iba a entrar en un período turbulento.

a) De la *Casti connubii* al Vaticano II

Durante el debate general sobre el esquema III, Mons. de Proença Sigaud había señalado que en los veinte volúmenes de las enseñanzas de Pío XII los padres conciliares

410. Antes de que finalizara el debate sobre el esquema XIII, es decir, el 29 de septiembre, un grupo de padres difundió una petición para que se introdujera en el n° 19 una condena del comunismo (AS V/3, 557-563). Cf. G. Turbanti, *Il problema del comunismo al Concilio Vaticano II*, en A. Melloni (ed.), *Vaticano II à Moscou (1959-1965)*, Leuven 1997, 147-187.

411. Cómo debían proceder los trabajos sobre la segunda parte del esquema había quedado decidido en la reunión de los moderadores el 28 de septiembre (cf. las actas, AS V/3, 383). Los moderadores habían pedido que, a diferencia de lo que se había hecho en la discusión de la primera parte, la discusión de la segunda parte se hiciera capítulo por capítulo, de forma que la discusión pudiera ser más coherente y no se ocupara de varias cuestiones a la vez (cf. la carta de Mons. De Vito, *ibid.*, 384).

412. AS IV/3, 13-16.

413. Podría decirse que este capítulo hacía juego con el capítulo sobre la guerra y la paz, pero las tres intervenciones que tuvieron lugar el último día del debate (8 de octubre) no tenían nada que ver con el capítulo quinto.

hallarían instrucciones sobre todos los problemas del mundo contemporáneo. El Vaticano II únicamente debía repetir, de manera más completa y solemne, las enseñanzas del Magisterio ordinario de los pontífices recientes. No había necesidad de reflexionar sobre nuevas cuestiones o de adoptar un lenguaje nuevo y nuevas perspectivas acerca de las enseñanzas del pasado. Contrariamente a lo que Juan XXIII había encarecido en su discurso de apertura, parecía que el Concilio necesitaba únicamente repetir y estampar su sello sobre las enseñanzas de los papas. Así, pues, en la discusión del capítulo sobre el matrimonio, según de Proença Sigaud, era imposible ir más allá de la *Casti connubii*: «¡Al principio de su encíclica *Casti connubii*, Pío XI había explicado ya la naturaleza y la dignidad del matrimonio y lo había hecho muy bien y muy brevemente!»⁴¹⁴. Todo se había dicho ya; lo único necesario era repetirlo. Esto era verdad especialmente en lo que respecta a los fines del matrimonio. «En su resolución del 1 de febrero de 1944», recordaba Muñozerro a los padres, «la congregación del Santo Oficio había prohibido la opinión de que el fin primario del matrimonio no es la procreación y la educación de los hijos»⁴¹⁵. Lo mismo sucedía con la cuestión de la fecundidad.

Refiriéndose a la intervención de Ruffini, Mons. Reuss expuso claramente que, desde que la cuestión había sido confiada a una comisión, no debía considerarse como si todo estuviera ya resuelto⁴¹⁶. Lejos de eso, habría que seguir estudiando, como había pedido Suenens en una intervención que terminó por decepcionar a muchos⁴¹⁷.

b) Volver a pensar en las enseñanzas de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia

Aunque cierto número de padres se mantuvo adherido firmemente a las posturas expuestas en la *Casti connubii*, otros querían una renovación de lo que la Iglesia debía decir acerca del matrimonio y la familia. Las dos primeras intervenciones ilustraban la diferencia entre los dos enfoques.

Tan pronto como comenzó el debate, el cardenal Browne ponía sobre el tapete la distinción entre «el fin primario, es decir, el fin que determina esencialmente la naturaleza del objeto del pacto conyugal, a saber, la procreación y educación de los hijos», y «los fines secundarios o concomitantes esenciales», a saber, «la ayuda mutua y el remedio a la concupiscencia»⁴¹⁸. Esta afirmación sería repetida, como en una letanía, por

414. AS IV/3, 17. Se refirió también a recientes decretos de la Santa Sede. Varios otros padres se referían igualmente a la encíclica de Pío XI: Muñozerro (*ibid.*, 37-39), Majdanski (*ibid.*, 42-44), Da Silva (*ibid.*, 73-74) y Von Streng (*ibid.*, 90-91).

415. Alonso Muñozerro (*ibid.*, 38).

416. Reuss (*ibid.*, 84).

417. Cf. su primer *votum* (AS IV/3, 30-31). En los Documentos de Prignon se encuentra un esquema de una intervención para Suenens, así como las reflexiones de S. Moore, enviadas a Prignon el 16 de septiembre de 1965, sobre este *votum* de Suenens (Documentos de Suenens, 2764 y 2765). Su segundo *votum*, que sugería una celebración para renovar las promesas del matrimonio, condujo a una controversia en la prensa italiana, que lo interpretaba como una propuesta de que los matrimonios fueran por período limitado y renovable. Suenens tuvo que enviar a la prensa una demanda de retractación (cf. *Il Messaggero*, 30 de septiembre de 1965 [el telegrama enviado por Suenens en ese mismo día se encuentra en los Documentos de Prignon]).

418. AS IV/3, 69.

Ruffini y por Alonso Muñozerro. Inmediatamente después de Browne, le tocó a Léger el turno para hacer uso de la palabra. Aunque reconocía que la nueva redacción del esquema era mejor que la anterior, el orador se temía que en su forma actual iba a decepcionar profundamente las expectativas legítimas de los fieles. El principal defecto del esquema era que seguía describiendo el matrimonio como «una institución ordenada a la procreación y educación de los hijos»⁴¹⁹, en vez de basar su descripción en las personas que el matrimonio une para que constituyan una comunidad de vida y amor. Según el arzobispo de Montreal, describir el matrimonio como una institución al servicio de la procreación «es ciertamente falso y destructivo de la dignidad del amor». Era necesario reflexionar partiendo de otra perspectiva, a saber, la de «una íntima comunidad de amor».

Sin adoptar por completo la propuesta radical de Léger de rehacer el capítulo partiendo de otra perspectiva, varios padres consideraban el amor conyugal como la realidad a partir de la cual había que reflexionar acerca del matrimonio. Los padres que adoptaban esta perspectiva eran también los que hacían referencia a las expectativas de los fieles y del mundo; los defensores de una repetición de las antiguas enseñanzas no hacían tales referencias⁴²⁰. R. de Roo, en particular, el cual hablaba en nombre de treinta y tres obispos y había consultado a un gran número de parejas casadas, recalcó claramente las riquezas del amor conyugal. Urtasun (Aviñón) habló algo extensamente en el mismo sentido, argumentando que ninguna otra relación interpersonal tenía un carácter tan sagrado como la relación del amor conyugal, y que por este motivo ese amor conyugal merecía ser fomentado y defendido en sus pertinentes derechos⁴²¹. Sin embargo, según las culturas, el reconocimiento del amor conyugal no se presentaba siempre en la misma perspectiva: en unos casos, dicho amor conducía al matrimonio; en otros, brotaba de la unión⁴²².

Aunque el enfoque más personalista, basado en las relaciones interpersonales, logró así hacerse oír, sin embargo el enfoque basado en los fines primarios y secundarios se

419. *Ibid.*, 21. Léger ofreció un nuevo texto en lugar del que se había presentado a discusión (*ibid.*, 25-29). Más tarde, Devoto diría en sus observaciones escritas que él aceptaba la postura de Léger (*ibid.*, 194).

420. Tales referencias se encuentran en la intervención de Léger («Me temo que el esquema va a decepcionar las expectativas legítimas de la gente» [*ibid.*, 21]); en la de R. de Roo («Mirad lo que especialmente los laicos están aguardando» [*ibid.*, 75]), y asimismo en la de Urtasun («[El esquema] no responde adecuadamente a las expectativas de la gente de hoy» [*ibid.*, 78]). Los obispos canadienses, especialmente los de lengua francesa, consultaron habitualmente a sus fieles durante todo el transcurso del Concilio, desde el período preparatorio hasta el mismísimo final. Tenemos noticia de diecisiete consultas formales y extensas realizadas a laicos, sacerdotes, religiosos y religiosas antes de que comenzara el Vaticano II. Estas consultas continuaron durante el Concilio, llevadas a cabo especialmente por Coderre, Charbonneau, De Roo y algunos otros. Pero De Roo fue quizá el que más claramente hizo notar el vínculo orgánico que existía entre el *sensus fidelium* de toda la Iglesia y la labor de los obispos en el Concilio. Al comienzo de su intervención, él afirmó que estaba hablando «en nombre de muchos laicos casados en la región del Canadá» (*ibid.*, 75-76).

421. *Ibid.*, 78-80.

422. Tal es el sentido de una enmienda que el obispo de Yakarta sugería para el n° 64: «El amor conyugal... que conduce a una legítima unión o bien brota de ella, se nutre por la intención de la pareja de iniciar una familia» (p. 70). En algunos países, dijo el obispo, la gente se casa porque se aman el uno al otro; en otros lugares, desarrollan el amor porque se hallan casados.

hallaba todavía bien enraizado. Por lo demás, iba acompañado por una concepción completamente jurídica del matrimonio, en la cual todo parecía basarse en la idea de un contrato⁴²³. ¿Acaso el cardenal Gasparri no había advertido en su momento contra la omisión de este concepto?

En este conjunto de opiniones opuestas, Mons. Carlo Colombo, hablando en nombre de treinta y dos obispos italianos, se presentó como mediador. Hablando después de Ruffini y de Léger, él trató de combinar ambos enfoques. A él le agradaba «la doctrina plenamente humana y personalista» del esquema y respaldaba sus afirmaciones según las cuales «el amor conyugal se afirma que es una finalidad intrínseca del matrimonio», pero él consideraba esta finalidad como «coesencial con la finalidad de la procreación». Aunque estaba dispuesto a reconocer el principio de una paternidad responsable, la cual incluía la necesidad de utilizar únicamente medios honorables para conseguir este fin, deseaba de igual manera que el esquema contuviera un claro y vigoroso rechazo de todos los medios que viciaban las relaciones conyugales. La apertura de Colombo, combinada con una gran firmeza, parecía que por el momento era la *via media* que podía conducir no sólo a treinta y dos obispos italianos a suscribir las enseñanzas del esquema, sino también a un número aún mayor de personas, todavía vacilantes, a comprometerse a una revisión de las enseñanzas de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia⁴²⁴.

De este debate nació una segunda característica: algunos padres querían preverlo todo, decirlo todo, condenarlo todo: «Nada se dice [en el esquema] acerca del divorcio». «Es lamentable que se pasen en silencio muchas formas viciosas». «El esquema guarda un temerario silencio sobre este tema». «Nada se dice sobre la finalidad primaria del matrimonio». «¡Nuestro esquema guarda completo silencio sobre lo que impide directamente a la naturaleza el ser fecunda!»⁴²⁵. El esquema debiera haber abordado las cuestiones del divorcio, del adulterio, del aborto y de la esterilización. Estos padres no quieren que el Concilio limite sus enseñanzas a unos cuantos principios, sino que aborde cuestiones muy concretas. Ahora bien, como señalaba Heenan, el documento se hallaba lejos de restringirse a formular principios generales. «Por el contrario, descendía a veces al nivel de cuestiones específicas: el control de la natalidad, la adopción, la educación de los hijos, la esterilización, la indisolubilidad del matrimonio, la poligamia, y otras»⁴²⁶.

A todo esto habría que añadir la obsesión por la precisión. No debe haber ninguna ambigüedad en el esquema; la doctrina del esquema, que es «algunas veces vaga, menos específica, menos clara, menos prudente»⁴²⁷, debe ser sustituida por una doctrina que esté bien definida, que sea «más clara» y que «no tenga ambigüedad posible»⁴²⁸. El capítulo pecaba «también por silencio o ambigüedad» y por su «excesiva timidez»⁴²⁹. Esta

423. Tal era la esencia de la intervención de Muñozerro (AS IV/3, 37-38).

424. *Ibid.*, 33-37.

425. Cf., respectivamente, Ruffini (*ibid.*, 17-18); Alonso Muñozerro (*ibid.*, 37), y Nicodemo (*ibid.*, 49).

426. Cf., respectivamente, Alonso Muñozerro (*ibid.*, 39) y Heenan (61).

427. Nicodemo (*ibid.*, 48). Conway añadió: «Estas palabras no están claras...» (*ibid.*, 65).

428. Da Silva (*ibid.*, 74). Estos términos se contrastaron con «difusa», «vaga», «oscura», etc.

429. Conway (*ibid.*, 66).

«falta de claridad» no podría ser eliminada del texto si no era recurriendo a las enseñanzas de la *Casti connubii*, que «sin vacilación propone claramente» una doctrina que es cierta y precisa⁴³⁰.

Entre las cuestiones específicas más frecuentemente suscitadas, la del control de la natalidad y la de la paternidad responsable se convirtieron en objeto de considerable debate. Aquí nuevamente varios padres parecían opinar que la cuestión había quedado ya respondida de antemano, y que seguir estudiándola era inútil. El problema fue abordado sucesivamente por Alonso Muñozerro, quien pensaba que la enseñanza del esquema se parecía a una resolución adoptada en un «congreso de protestantes anglicanos» (la Conferencia de Lambeth de agosto de 1930); por Yoshigoro, quien temía que el principio expuesto en el esquema desconcertara a los fieles, principalmente en el Oriente, donde los hijos son considerados como una forma de riqueza; por Nicodemo, quien se lamentaba de que los criterios utilizados fueran tan subjetivos y tan inciertos; por Goicoechea, quien temía que el esquema estimulara y justificara la propaganda en favor del control de la natalidad en África, Asia y Latinoamérica; y por varios otros padres. El esquema fue criticado también por su falta de fidelidad a la orientación deseada por la subcomisión mixta plenaria⁴³¹.

El divorcio y la indisolubilidad del matrimonio fueron abordados de paso por varios padres⁴³². Mientras que Volk (Maguncia) y Bednorz (coadjutor de Latowice) dedicaron la máxima atención a estos temas⁴³³, fue el discurso de Zoghby (vicario patriarcal de los melquitas en Egipto) el que suscitó más emociones⁴³⁴. En opinión suya, en materia de pastoral familiar había un problema «aún mayor que el del control de la natalidad: el problema de la esposa inocente que, en la flor de la edad y sin culpa suya, es abandonada por el pecado del otro cónyuge»⁴³⁵. En opinión suya, la cuestión que se le plantea al Concilio era la siguiente: en un caso así, ¿la Iglesia tiene algo que decir a estos atribulados creyentes, sin acudir al «arréglatelas como puedas»? ¿O la Iglesia quedará reducida a practicar una sutil casuística, que a veces se parece mucho a una acrobacia, a fin de detectar un impedimento que pudiera declarar nulo un matrimonio considerado válido durante diez o veinte años? ¿Acaso la Iglesia no ha recibido de Cristo la autoridad que ella necesita para ofrecer a todos sus hijos la ayuda de la divina gracia, con arreglo a la fuerza y a la condición de sus fieles? Reducir, para el resto de su vida, a un cónyuge inocente a observar una castidad que pertenece al estado de perfección y no es una obligación, parecería ser

430. Von Streng (*ibid.*, 91).

431. Cf., respectivamente, Alonso Muñozerro (*ibid.*, 48), Goicoechea (*ibid.*, 96), Rossi (*ibid.*, 62), Da Silva (*ibid.*, 73) y Conway (*ibid.*, 65).

432. Ruffini, Conway y Von Streng.

433. En cuanto a Volk, cf. *ibid.*, 50-51; en cuanto a Bednorz, cf. *ibid.*, 88-90.

434. Después de hacer notar que Weber se sentía profundamente impresionado por esta intervención, Dupont escribía: «En el autobús 28, la gente hablaba también acerca de esta intervención: fue la única intervención sobresaliente de esta mañana» (JDupont, 29 de septiembre de 1965, 51).

435. AS IV/3, 45. Según el diario de Dupont correspondiente al 27 de octubre, Zoghby había dado el texto de su intervención a Congar para que examinara su ortodoxia. Él había pedido primero a Dupont que lo tradujera, pero este último no mostró entusiasmo e incluso pensó que la tesis del texto era «muy chocante» (JDupont, 43). Al final fue O. Rousseau, convencido de que la intervención era pertinente, quien ayudó a Zoghby.

un verdadero castigo. En tales casos, ¿por qué no adoptar, por razones pastorales, la disciplina de las Iglesias orientales separadas de Roma, las cuales, aun manteniendo la firme convicción de que el matrimonio es indisoluble, se sienten autorizadas, en nombre del principio de la economía, a permitir al cónyuge inocente el volver a casarse?⁴³⁶

Evidentemente, tal declaración no podía quedarse así sin más. A su salida de la reunión de la congregación general, Zoghby hizo una declaración a la prensa, en la que él añadió más cosas a lo que ya había dicho. Acentuó que los maestros del Oriente que habían establecido los fundamentos de esta doctrina no habían cedido a presiones políticas al hacerlo así, y que el Código de Justiniano (siglo VI) no pudo haber influido en Basilio ni en Juan Crisóstomo, porque éstos habían vivido mucho antes. Acentuó también que esta práctica oriental había sido adoptada durante el tiempo en que esas iglesias estaban unidas con Roma, y que nunca había sido condenada durante todos esos siglos de unión⁴³⁷.

Mientras que la prensa recogía las declaraciones de Zoghby y ponía incluso en sus labios el término «divorcio», que él había evitado cuidadosamente⁴³⁸, una operación de *damage control* se estaba realizando entre bastidores en el Concilio. A la mañana siguiente, el día 30 de septiembre, el orden de las intervenciones se modificó⁴³⁹, y se llamó al cardenal Journet a que ejerciera su autoridad como teólogo y diera una respuesta firme a la intervención de Zoghby⁴⁴⁰.

Journet recordó a sus oyentes: «La doctrina de la Iglesia católica sobre la indisolubilidad del matrimonio sacramental es la enseñanza misma de nuestro Señor Jesús, que nos fue revelada y que ha sido siempre salvaguardada y proclamada por la Iglesia»⁴⁴¹. Después de ofrecer una exégesis del evangelio de Marcos (10, 2) y de la Carta primera a los corintios (7, 10-11), Journet sacaba la conclusión de que los pasajes que Zoghby citaba del evangelio de Mateo (5, 32; 19, 9) no podían contener una doctrina diferente. Además, él sostenía que la práctica de las Iglesias orientales separadas debía explicarse por motivos políticos, ya que la Iglesia había aceptado una disposición de la ley ci-

436. Zoghby se refirió a la exégesis de la frase de Mateo (Mt 5, 32; 19, 9) que se hace en esas iglesias sobre la base de textos patrísticos (AS IV/3, 46).

437. Cf. DC, n° 62 (7 de noviembre de 1965), 1905-1906.

438. Aunque la intervención de Zoghby en el aula fue publicada en «Le Monde» del 1 de octubre de 1965, Mons. Edelby, refiriéndose a la intervención de Zoghby en el aula, habló también de «la posibilidad del divorcio en ciertos casos» (JEdelby, 29 de septiembre de 1965). En general, Edelby fue muy cauteloso al hablar de la intervención de Zoghby. Volvería sobre ella muy brevemente el 2 de octubre, al aclarar lo que Máximos IV había dicho, y el 4 de octubre, el día en que Zoghby volvería a hablar en la congregación general. Todo el asunto no parece haber causado mucho revuelo entre los orientales, menos revuelo, en todo caso, que el nuevo texto de la declaración sobre las relaciones de las iglesias con las religiones no cristianas, que fue distribuido el 30 de septiembre.

439. Slipyi debía haber sido normalmente el primero en hacer uso de la palabra, pero se interrumpió el orden de los oradores para permitir a Journet que interviniera.

440. Prignon se enteró el 10 de octubre de que el Papa mismo había ordenado esta intervención (Documentos de Prignon, 1602, 10 de octubre de 1965, 2). Durante este período, varias personas trabajaron para tratar de hacer frente a las ideas de Zoghby. Dauvillier era una de esas personas (cf. «Notes sur l'indisolubilité du mariage», 10 de octubre, en Documentos de Hauptmann, 1879), y Wenger era otra (en «La Croix», 2 de octubre, y en su *Chronique de la quatrième session*, 200-246; cf. también sus observaciones sobre el incidente en: *Paolo VI e il rapporto Chiesa-Mondo al Concilio*, Brescia 1991, 39-40).

441. AS IV/3, 58.

vil, que ella había justificado luego por medio de las palabras de Mateo⁴⁴². La conclusión, entonces, era irrevocable: «La doctrina auténtica de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio sacramental ha tenido vigencia siempre en la Iglesia católica. Esta Iglesia no tiene autoridad para cambiar lo que es de ley divina. La Iglesia... no puede dejar de obedecer al mandamiento de Cristo».

Aun después de la aclaración hecha por Journet, la intervención de Zoghby siguió removiendo las aguas⁴⁴³. El día 2 de octubre el patriarca Máximos IV se disoció de la declaración de Zoghby y dijo a la prensa que este último «había expresado únicamente sus propias opiniones»⁴⁴⁴. Pero Zoghby había transmitido ya a la prensa una aclaración el 30 de septiembre, y el 4 de octubre volvería a hablar sobre el mismo tema en una congregación general; era una cosa nada habitual⁴⁴⁵. No «se retractó» ni «se corrigió» a sí mismo, sino que afirmó que su intervención, que había sido motivada únicamente por motivos pastorales, no pretendía en absoluto suscitar ninguna duda sobre el principio de la indisolubilidad del matrimonio. Su intención no era la de que se permitiera el divorcio, sino sencillamente la de explorar la posibilidad de que se añadiera una ulterior dispensa a las dispensas ya reconocidas por la Iglesia. Refiriéndose a Journet, añadió que «la propuesta... se basaba en la indiscutible autoridad de los santos padres y de los santos doctores del Oriente, a quienes no se les puede acusar, sin temeridad, de haber cedido a consideraciones políticas y humanas, al interpretar como lo hicieron las palabras del Señor»⁴⁴⁶. Aunque no deseaba añadir nada más, sin embargo, él quería hacer saber que, según su apreciación, la Iglesia tenía autoridad para permitir una nueva clase de dispensa, puesto que había disfrutado ya de tal autoridad al introducir el privilegio petrino. Por eso, concluyó diciendo que, a diferencia de lo que pensaba Journet, «a la Iglesia le corresponde ejercer su propio juicio en este asunto»⁴⁴⁷.

Fueron de manera principal los obispos polacos los que sacaron a relucir el tema del aborto; recalcaron la completa indiferencia de nuestros contemporáneos acerca del

442. *Ibid.*, 59. Butler, un exegeta, abrigaba fuertes reservas acerca de la interpretación que Journet daba de Mt 5, 32 (cf. DButler, 30 de septiembre de 1965).

443. Dupont informa que, según O. Rousseau, «Zoghby está encantado de todo el alboroto que se había armado en torno a su intervención. Era un problema al que había que dirigir la atención» (JDupont, 1 de octubre de 1965, 57).

444. DC, col. 1906. Aun reconociendo que Zoghby, «lo mismo que todos los padres conciliares, era completamente libre para decir lo que pensaba», Máximos añadía que, en cuanto a la sustancia, la diferente práctica de las iglesias ortodoxas podía beneficiarse de algunos textos de los padres (textos a los que otros padres contradecían) y que, en cualquier caso, no hay una tradición constante que pueda arrojar dudas sobre la doctrina acerca de la indisolubilidad. Durante la tarde anterior (1 de octubre), el patriarca se había reunido con Pablo VI para formularle algunas preguntas. Pero no poseemos información que nos lleve a sacar la conclusión de que Pablo VI pidiera a Máximos que hiciera una aclaración en presencia de los periodistas. Edelby no asocia los dos asuntos, sobre los que él informa en su diario en los días 1 y 2 de octubre (254).

445. AS IV/3, 257-258. La traducción inglesa se encuentra en *Council Daybook, Session 4*, 91-92.

446. *Ibid.*, 47.

447. *Ibid.*, 48. En sus observaciones escritas, otros obispos orientales trataron de explorar caminos semejantes a los propuestos por Zoghby en esta intervención. Cf. las observaciones de Descuffi (*ibid.*, 188-191) y Sana (*ibid.*, 228-230). Zoghby no se detuvo aquí. Para uso de los padres conciliares, preparó un voluminoso *dossier* (26 páginas) sobre la tradición occidental de los siglos III al XI acerca del hecho de contraer nuevo matrimonio, mientras los cónyuges originales todavía vivían (Documentos de Léger, 771).

aborto, que produce más víctimas que las guerras modernas. Para hacer frente a esta plaga, basada en «una muy difundida indiferencia religiosa y en un relativismo ético»⁴⁴⁸, y una señal de una sociedad decadente, la Iglesia necesitaba proclamar «la absoluta inviolabilidad de cualquier vida». La petición de estos obispos, que se hallaba completamente de acuerdo con las enseñanzas de otros episcopados de los países del Este, despertó también un eco en Occidente, donde Nicodemo (Bari) y algunos otros obispos se refirieron igualmente a ella⁴⁴⁹.

c) El matrimonio: Occidente y Oriente pasando por África y Asia

Así como la intervención de Zoghby fue recibida con grandes dificultades por la Iglesia latina, de igual manera la idea de las diferentes experiencias sobre el matrimonio y la familia no fue tampoco bien recibida. El primero en suscitarse la cuestión fue Djajasepoetra, arzobispo de Yakarta, quien afirmó que él tenía dificultad «para reconocer en este texto las formas de matrimonio conocidas entre nosotros», porque se trataba de un esquema que tomaba como punto de partida «una concepción y una forma del matrimonio que son excesivamente occidentales»⁴⁵⁰.

Pero la cuestión no era sencillamente un simple problema geográfico. A un nivel más profundo situaba al Concilio ante un problema filosófico, por cuanto algunos padres discutían acerca del matrimonio y de la familia como si éstos fueran entidades racionales, mientras que otros los consideraban como realidades históricas. Cuando un orador hablaba del matrimonio «en sí», consideraba la naturaleza de las cosas como su punto de partida y podía razonar luego «con arreglo a la ley divina, sobre la cual, desde luego, no cabe duda alguna, y también con arreglo a la ley natural»⁴⁵¹. Partiendo de esta perspectiva, era fácil, evidentemente, lograr la claridad que muchos deseaban. No había necesidad alguna de prestar atención a «criterios subjetivos, diversos e inciertos, como son la salud mental y corporal, las circunstancias educativas y económicas, el bien de la propia familia y las necesidades de la sociedad civil, variando todos estos criterios con arreglo a las circunstancias del estado de vida»⁴⁵². En la medida en que una persona permanecía al margen del tiempo y de la historia, podía hablar con seguridad, porque esa persona tomaba como punto de partida la consideración de sustancias (la familia y el matrimonio) y juzgaba acerca de la experiencia real a la luz de esas sustancias puras, ideas eternas y esencias atemporales.

Pero esta manera de pensar difícilmente podía sostenerse ante la catolicidad de la Iglesia. ¿Acaso los redactores del esquema no habían convertido la experiencia occidental de la familia y del matrimonio en la sustancia misma de esas realidades? Estaba en juego algo más fundamental todavía: el mundo moderno, al que se refería el esque-

448. Majdanski, AS IV/3, 43. Esta opinión era plenamente coherente con las cartas pastorales de los obispos de Yugoslavia (12 de septiembre de 1965) y de los de la Alemania Oriental (7 de noviembre de 1965).

449. Nicodemo, AS IV/3, 49.

450. *Ibid.*, 70. Cf. también las observaciones escritas de Pinto (*ibid.*, 219).

451. Ruffini (*ibid.*, 18).

452. Nicodemo (*ibid.*, 48-49).

ma en su título (*huius temporis*), así como el método con el cual se había elaborado el esquema, permitían que se afirmara a sí misma otro tipo de experiencia. Esta experiencia diferente se hallaba necesariamente en tensión con las realidades cosificadas del matrimonio y de la familia, que los redactores del esquema habían terminado por considerar como realidades aculturales y transculturales e incluso como evangelio puro. ¿Se podía simplemente ir al encuentro de este *huius temporis* con el arsenal de las declaraciones del Santo Oficio o de la *Casti connubii*, sin realizar más esfuerzos de reflexión? Tal era la cuestión que se hallaba en el fondo de este debate.

En esta etapa del debate, no se podía volver a formular nuevas consideraciones sobre el concepto del *mundo*. Pero, en lo profundo, sigue siendo siempre a ese nivel donde se desarrolla el debate. ¿Cómo podrá ser la Iglesia «la Iglesia en el mundo moderno»? ¿No habrá que considerar los cambios sociales como «signos de los tiempos» que estaban llamando a la Iglesia a proclamar el Evangelio en una nueva situación histórica? ¿O debían considerarse la industrialización y la urbanización como amenazas contra la estabilidad de la familia, y el trabajo de la mujer tenía que considerarse sencillamente como un peligro que pudiera conducir a la emancipación de las mujeres?⁴⁵³

Aquí se sentía de nuevo la tentación de resolver el problema pasándolo en silencio. Esta cuestión había sido suscitada anteriormente acerca del esquema mismo. Ahora se había planteado en conexión con este capítulo particular: «¿Sería mejor no decir nada acerca del matrimonio en este documento, si al hablar de él vamos a eludir lo que pudiera llamarse el problema supremo del mismo?»⁴⁵⁴. Era también lo que sugería el cardenal Rossi, que hablaba en nombre de setenta obispos brasileños. Puesto que el estudio del tema sobre el control de la natalidad había sido confiado a una comisión pontificia, era mejor no decir nada acerca de él, con excepción de unas cuantas generalidades vagas⁴⁵⁵.

Al terminar el debate, algunos padres dieron su aprobación expresa al capítulo. Colombo lo encontró: «Muy aceptable»; Conway: «Sustancialmente aceptable»; y el cardenal Rossi: «Generalmente aceptable». Pero incluso estos padres seguían abrigando considerables reservas sobre algún que otro punto. A los cardenales que acaban de mencionarse habría que añadir los nombres menos prestigiosos de obispos como Reuss y otros. Sin afirmarlo así explícitamente, otros padres parecían apoyar el esquema. Muchos sugirieron mejoras, pero algunas de ellas cambiaban de tal manera la orientación del capítulo que no podríamos estar seguros de que esos padres aceptaran realmente dicho capítulo. Ahora bien, el sentir general era que la discusión había durado demasiado, y que ya era tiempo de pasar a otro tema. Los que no habían hablado podían presentar todavía observaciones escritas⁴⁵⁶.

453. Cf. la intervención de Bednorz, que representaba al episcopado polaco (*ibid.*, 88-89).

454. Heenan, *ibid.*, 61: «Sería mejor omitir este capítulo», añadió, porque si el esquema no abordaba las cuestiones particulares, «no podrá menos de ser deficiente».

455. Rossi (*ibid.*, 62-63); Orbeago Goicoechea era de la misma opinión. En sus observaciones escritas Shehan insistía en que no se eliminara el capítulo (*ibid.*, 152), mientras que la opinión de Hurley era que, si el Concilio no era capaz de decir nada acerca del control de la natalidad, entonces era mejor que se abstuviera por completo de ocuparse de la familia (*ibid.*, 205). Cf. también la postura de Formosa (*ibid.*, 211).

456. Setenta padres enviaron sus observaciones escritas a la comisión (*ibid.*, 145-244). En ellas se manifestaban esencialmente las mismas tendencias que se habían expresado en el aula. Algunos de esos padres

8) ¿Problemas menos importantes?

A juzgar por lo mucho que había durado la discusión sobre la familia y el matrimonio, por el gran número de intervenciones, por la diversidad de opiniones, y por la dureza del debate, la discusión de la segunda parte del esquema prometía ser larga y agotadora. Pero en cuanto hubo terminado la discusión sobre el matrimonio, los debates sobre los tres capítulos siguientes (la cultura, la vida económica y social, y la vida política) transcurrieron con agilidad y sin dificultades. Parecía que la cuestión del matrimonio y de la familia –una esfera más tradicional para la Iglesia– era más importante que esas otras. Los obispos, indudablemente, se hallaban menos familiarizados con las otras materias, aunque éstas ocupaban cada vez más lugar en el magisterio pontificio. En todo caso, el día primero de octubre se iba sintiendo un deseo cada vez más vivo de acabar las tareas, porque para entonces los padres se hallaban lejos del plan inicial, que consistía en reducir a tres sesiones toda la discusión de la segunda parte del problema.

a) La cultura

Aunque el tema del matrimonio era familiar para la Iglesia, el tema de la cultura parecía ser más novedoso. En realidad, hasta aquel momento ningún documento conciliar ni carta encíclica se había ocupado específicamente de la cultura. El resultado era que el debate no se veía cargado por el peso de anteriores declaraciones del Magisterio. Esto explicará por qué el debate sobre el capítulo «Desarrollo de la cultura» no originó considerables controversias. Después de los tumultuosos momentos ocasionados por la discusión sobre el matrimonio, el Concilio navegaba ahora por aguas tranquilas.

Aunque el término «cultura» parecía nuevo, la realidad no lo era. Para la Iglesia, ocuparse de la cultura significaba que ella tenía que hacer pública su actitud ante el mundo contemporáneo y ante el desarrollo de ideas que el mundo contemporáneo promovía. Significaba también que la Iglesia tenía que examinar sus relaciones con tradiciones no occidentales.

Aunque la discusión no dejaba de estar relacionada con el esquema sobre las misiones, sin embargo, tan sólo uno de los oradores que hablaron acerca del tema procedía de fuera de Europa. De los europeos, había cinco franceses, dos italianos, cinco españoles y dos alemanes. Mons. Padín (Tremontone), secretario general de la Acción Católica del Brasil, aprovechó la ocasión, como lo habían hecho anteriormente sus predecesores de los «territorios de misión» en la discusión de otros capítulos del esquema, para denunciar la tendencia a universalizar lo que se decía sobre la cultura, como si no hubiera más

se vieron implicados en la problemática de los fines primario y secundario, siendo la *Casti connubii* el punto de referencia (Florit, Silva Henríquez, Balaguer, Carli, De Castro Mayer, Forer, Maccari [cuyas observaciones habían sido firmadas por muchos miembros del *Coetus*], Corral, Muldoon, Rusch, Samoré, Schoemaker); otros abogaban por una presentación más dinámica de la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia, insistiéndose en el amor conyugal (Shehan, Huyghe, Sauvage). Algunos proponían nuevas redacciones del texto (De Cambourg, De Oliveira, Léger y otros).

que una sola forma de cultura, y como si se quisiera efectuar una nivelación entre las culturas, sin tener en cuenta situaciones históricas específicas y mentalidades particulares de un pueblo, y sin entrever las distinciones necesarias entre las culturas y la forma en que las unas se complementan a las otras⁴⁵⁷. Estaba bien claro que el Concilio, a pesar de las advertencias formuladas por organizaciones católicas, corría peligro de cano-nizar un tipo particular de civilización⁴⁵⁸.

Varios oradores procedían del mundo de las universidades⁴⁵⁹, un hecho que ayu-dó a orientar la discusión en el sentido de un viejo debate que obsesionaba a la Igle-sia: el problema de las relaciones de la Iglesia con la ciencia. Este problema fue abor-dado en la intervención de Blanchet y en la de Veuillot, convirtiéndose este último en portavoz de los científicos sobre el esquema⁴⁶⁰. El arzobispo coadjutor de París temía que este capítulo, que sólo expresaba reservas en relación con la ciencia y que nunca la defendía claramente, iba a decepcionar a los científicos que habían manifestado sus expectativas con respecto al Concilio. La opinión de Veuillot era que la Iglesia debía alabar la ciencia, expresar su respeto hacia ella y «elogiar positivamente su gran dig-nidad». Aquí de nuevo se oponían las opiniones de los franceses y de los alemanes. Spülbeck (Meissen), que había hablado precisamente antes que Veuillot, instó a que se tuviera más moderación en cuanto al optimismo que este capítulo mostraba con respecto a la ciencia.

Ahora bien, el debate se volvió también al terreno de la cultura popular, llamando la atención sobre una nueva realidad cultural: la de los tiempos de ocio. Se haría refe-rencia a los tiempos de ocio en la intervención de Elchinger, quien habló de la cultura de masas y de la civilización del ocio⁴⁶¹. Lebrun (Autun) trató específicamente de los deportes y de los valores básicos que se encierran en ellos⁴⁶². Indudablemente fue El-chinger quien ofreció la visión más plenamente desarrollada de la cultura, sobrepasan-do el significado clásico que se daba al término y expresando una comprensión más antropológica de la actividad cultural. Había que considerar a la cultura como «la ma-nera en que las personas de una determinada región y de una determinada época se ex-presan a sí mismas, no sólo en el culto religioso y en los ámbitos intelectuales y artís-

457. AS IV/3, 140-141. Cuando Gracias (Bombay) regresó al Concilio después de haber permanecido ausente del mismo durante algún tiempo por los conflictos entre la India y Pakistán, habló también durante esta congregación general, pero no acerca de las culturas. Instó al Concilio a que se ocupara de este tema y a que adoptase una visión universal del mismo.

458. Las organizaciones católicas internacionales habían hecho de la cultura el tema de su tercera reu-nión celebrada en abril de 1965 en Viena.

459. El P. Fernández, Maestro general de los dominicos; Mons. Pellegrino, antiguo profesor en la Uni-versidad de Turín, y Mons. Blanchet, rector del Institut Catholique de París.

460. En cuanto a Mons. Blanchet, cf. AS IV/3, 137-140; en cuanto a Mons. Veuillot, cf. *ibid.*, 255-257.

461. *Ibid.*, 118. Aunque él no la mencionó, la intervención de Elchinger se aproximaba mucho a las ob-servaciones, sumamente críticas, efectuadas por el Centre des Intellectuels Français. Más tarde (a partir del 12 de octubre) Elchinger desarrollará una gran actividad, cuando el capítulo sobre la cultura sea revisado por una subcomisión. Elchinger afirmó que a la subcomisión «habría que encerrarla durante quince días en un convento de las cercanías de Roma, a solas consigo misma y con los textos y el resumen de lo que habían di-cho los padres en el aula, y habría que pedirle que rehiciera el esquema» (JPrignon, lunes, 27 de septiem-bre de 1965 [Documentos de Prignon, 1593]).

462 Cf. AS IV/3, 128-130. Treinta y seis obispos franceses firmaron esta intervención.

ticos, sino también en sus estructuras técnicas, en las clases de trabajo que realizan, y en la organización de sus tiempos de ocio»⁴⁶³.

La primera intervención, pronunciada por Schmitt (Metz), situaba en una nueva perspectiva el diálogo de la Iglesia con la humanidad. El esquema no sólo debería llamar la atención sobre la aportación de la Iglesia al mundo, sino que debía acentuar también todo aquello que el mundo ha aportado a la Iglesia: una conciencia más viva de la dignidad humana, la necesidad de promover la justicia social, lo absurdo de la guerra, etc.⁴⁶⁴ La intervención de Elchinger iría en el mismo sentido: «La Iglesia, ante todo, tiene el deber de escuchar lo que está sucediendo en la cultura, y ha de hacerlo con una actitud de receptividad y apertura, simpatía y confianza»; igualmente, debe «entender y reconocer los valores culturales del mundo actual»⁴⁶⁵.

Una voz diferente se escuchó de labios de J. M. Hernández, cuya intervención, basándose en el Vaticano I, se ocupó principalmente de oponerse a la cultura atea, anticristiana y materialista que se estaba difundiendo por doquier, principalmente en las universidades y de manera especial en Latinoamérica. Él pretendía que la Iglesia, precisamente por la doctrina divina de Cristo que ella propone, tiene más que ofrecer al mundo de lo que ella pudiera recibir del mundo⁴⁶⁶. Su punto de partida era diferente: «La propia y sobrenatural cultura de la Iglesia» debe esparcirse y difundirse por el mundo, para llegar a todos los seres humanos y extenderse a todas las naciones.

El discurso que llamó más la atención fue, indudablemente, el de Mons. Pellegrino, el nuevo arzobispo de Turín, que había sido profesor de literatura cristiana antigua en la Universidad de Turín⁴⁶⁷. Esta intervención, expresada en un latín magistral, era un verdadero alegato en favor del derecho, basado en la dignidad humana, a la libertad —en el seno de la Iglesia— para el estudio de la verdad. La impresión más profunda la causó su observación de que las violaciones del derecho a la libre investigación no pertenecían sólo a un lejano pasado. El orador continuó: «Pienso que será suficiente recordar que hace unos pocos años me encontré con un religioso que vivía en un ‘destierro’ no estrictamente voluntario, a causa de las opiniones doctrinales que él enseñaba, y que hoy día

463. En sus notas Elchinger proseguía sus reflexiones: «Tal como se halla descrita en el esquema, la cultura podría considerarse como una especie de ‘lujo’, siendo así que se ha convertido en un ‘fenómeno de masas’. La cultura se desarrolla *pari passu* con el ocio» (*ibid.*, 122); y en otro lugar dice: «La cultura es un fenómeno de masas. En la actualidad existe una ‘cultura de las masas’ que se está infiltrando por doquier gracias a los enormes medios de comunicación. Se está desarrollando toda una cultura basada en el ocio» (*ibid.*, 123).

464. AS IV/3, 116-117. Schmitt hablaba en nombre de setenta padres. J. Madiran, escribiendo en la revista *Itinéraires* de noviembre de 1965, expresó su asombro de que se pidiera que la Iglesia reconociera lo que ella debía al mundo, y de que determinara los valores que ella había recibido del mundo. Puesto que él no podía creer que ésta fuera realmente la postura de Schmitt y de los setenta padres que habían firmado la declaración, ponía en tela de juicio el informe del discurso ofrecido en *La Croix*.

465. AS IV/3, 122 y 124. Las seis páginas de observaciones escritas que aparecían como apéndice a esta intervención eran todavía más importantes que la intervención misma. La intervención de Elchinger fue, sin lugar a dudas, la más sólida que tuvo lugar durante este debate.

466. Cf. *ibid.*, 134, n. 13.

467. Nombrado para la sede de Turín por Pablo VI, a pesar de la existencia de fuertes presiones en favor de candidatos menos abiertos, Pellegrino no había sido consagrado aún. Su intervención fue calurosamente aplaudida.

tenemos la suerte de leer en documentos pontificios y conciliares. Todos saben que ése no fue el único caso»⁴⁶⁸. Todo el mundo se dio cuenta de que estaba aludiendo a Congar.

La discusión sobre la cultura sirvió de interludio después del debate, más cáustico, sobre el matrimonio. Las principales personalidades del Concilio se abstuvieron de ocupar la tribuna. Ahora bien, siguieron existiendo las oposiciones fundamentales entre una teología de la encarnación, que asignaba genuino valor a la cultura humana, y una teología de la redención, para la cual la cultura necesitaba ser redimida, y la ciencia era sospechosa. Nuevamente algunos se preguntaban si esta segunda parte del esquema no debiera sencillamente retirarse y confiarse para su estudio a una comisión posconciliar⁴⁶⁹.

b) La vida económica y social

Tan pronto como terminó el debate sobre la cultura, el lunes 4 de octubre, cuando Pablo VI se preparaba para pronunciar su discurso en la sede de las Naciones Unidas⁴⁷⁰, los padres pasaron a hablar del capítulo tercero de la segunda parte, el dedicado a la vida económica y social⁴⁷¹. Este capítulo venía en cierto modo a prolongar la doctrina social de la Iglesia, iniciada por León XIII pero muy revitalizada por las encíclicas de Juan XXIII (*Pacem in terris* y *Mater et magistra*), que habían tenido una importante resonancia.

A juzgar por el número de intervenciones (veintiuna), esta discusión atrajo más la atención de los padres de lo que había logrado la discusión sobre la cultura. Geográficamente, los oradores estaban mejor distribuidos. Los padres escucharon opiniones procedentes de los dos «mundos» (tanto del mundo desarrollado como del «subdesarrollado»⁴⁷²) y de padres que habían experimentado los dos principales tipos de economía, la capitalista liberal y la socialista estatal (Franić y Wyszynski). Nuevamente, las diferencias de perspectiva no se daban simplemente entre países pobres y ricos, o entre el Oriente y el Occidente. Incluso en países occidentales no había consenso, y podían discernirse diferencias radicales en las observaciones formuladas por españoles, alemanes, italianos, etc. Así que en el Concilio hallaron expresión enfoques divergentes de la eco-

468. AS IV/3, 136.

469. Cf. la parte final de la intervención de C. Morcillo González (*ibid.*, 248-240).

470. Pablo VI viajó en avión a Nueva York en la madrugada del 4 de octubre, acompañado por los cardenales Tisserant, Cicognani, Agagianian, Gilroy, Caggiano, Doi y Rugambwa, y por los monseñores Samoré, Dell'Acqua y Felici (cf. AS IV/1, 69-70).

471. La subcomisión encargada de redactar este capítulo tenía como su presidente a Hengsbach, e incluía a Franić, Larraín y Helder Cámara. Los expertos eran Lio, Calvez, Ferrari-Toniolo y Rodhain (Lebret). Los auditores eran Vanistendael, De Rosen y Keegan.

472. El esquema hablaba de «regiones en vías de desarrollo». Larraín denunciaba este eufemismo y quería que el esquema hablara de subdesarrollo o incluso de regresión (AS IV/3, 373). Seis obispos del Tercer Mundo tomaron parte en el debate, tres procedentes de la India y tres de Latinoamérica (Larraín Errázuriz de Chile, presidente del CELAM; Ruiz, de Ecuador, y Parteli, de Uruguay). África y Asia permanecieron en silencio durante este debate, pero Fernandes (Delhi) habló no sólo en nombre de la Conferencia episcopal india, sino también en nombre de 150 padres que procedían principalmente de Asia, África y Latinoamérica, juntamente con 8 procedentes de Canadá y unos cuantos que procedían de Europa. Los discursos de Larraín, que se refirió al derecho al desarrollo y al deber de justicia, y de Fernandes fueron los que se basaron más plenamente en las realidades del Tercer Mundo.

nomía y de la vida de la sociedad. Más aún, puesto que las figuras destacadas y prestigiosas que habían ocupado la tribuna durante la discusión del esquema en general y durante el debate sobre la familia no tomaron parte en este debate⁴⁷³, otros obispos tuvieron la oportunidad de hablar, en particular los representantes del Grupo de la Iglesia de los pobres⁴⁷⁴.

El debate sobre el capítulo tercero de la segunda parte sacó a relucir de nuevo los puntos débiles, ya señalados, del esquema: una perspectiva demasiado occidental⁴⁷⁵; excesivo optimismo con respecto al desarrollo y al progreso económico⁴⁷⁶; un análisis deficiente de la realidad socioeconómica⁴⁷⁷; inapropiada referencia a la ley natural o a la pura doctrina⁴⁷⁸, etc. La discusión de este capítulo proporcionó a los alemanes otra oportunidad para denunciar las deficiencias del esquema: excesivo optimismo, falta de análisis riguroso, etc. La crítica más enérgica fue indudablemente la de Höffner, quien hablaba en nombre de ochenta obispos de lengua alemana. Precisamente al comienzo de su declaración, él acentuó que el esquema no añadía nada nuevo a las tres encíclicas recientes sobre cuestiones socioeconómicas; de hecho, el esquema no se hallaba a la altura del pensamiento maduro, claro y decisivo de esas encíclicas. Se contentaba con utilizar fórmulas pomposas y piadosas exhortaciones; su fondo se hallaba caracterizado por simplificaciones, y buscaba refugio en el moralismo.

Más constructiva pero no menos hiriente y, desde luego, muy sorprendente fue la crítica de Hengsbach, presidente de la subcomisión responsable de este texto. Ofreciendo numerosos ejemplos, atacaba la vaguedad de muchas afirmaciones que, a su juicio, so-

473. Tan sólo cinco cardenales intervinieron. Aparte de Siri y de Wyszynski, no hubo figuras eminentes. Las otras dieciséis intervenciones fueron efectuadas por obispos de segundo rango o por religiosos. En realidad, el Concilio parecía estarse moviendo en clave menor. El número de cardenales presidentes se redujo de doce a cinco, y el de moderadores, de cuatro a dos.

474. Himmer y Coderre, miembros de este grupo, hablaron el uno después del otro. De Arriba y Castro dijo: «La Iglesia de Cristo es la Iglesia de los pobres» (AS IV/3, 263).

475. Bueno y Monreal (Sevilla) pensaba que el esquema era prisionero de la mentalidad del liberalismo individualista y capitalista del mundo occidental (AS IV/3, 265).

476. Cf. Franić (*ibid.*, 288).

477. Este reproche procedía no sólo de los que se mostraban favorables al esquema, sino también de quienes querían lograr que se retirara. Coderre (*ibid.*, 292-293) se lamentaba de que el esquema se refiriera a realidades socioeconómicas que estaban en proceso de desaparecer, y que hiciera caso omiso de las nuevas que estaban apareciendo; Höffner y Hengsbach (*ibid.*, 269-277; e *ibid.*, 288-289) deseaban la contribución de expertos en ciencias políticas y económicas, a fin de que se pudiera presentar un discurso que se ajustara más a las realidades concretas y a los datos socioeconómicos. Cardijn (*ibid.*, 364-367) pensaba que el esquema se dirigía a los trabajadores en un lenguaje demasiado teórico y carente de realismo; pasaba por alto algunas distinciones muy importantes, especialmente la diferencia entre la propiedad de los bienes de consumo y la propiedad de los medios de producción. Según Franić (*ibid.*, 285-288), muchas cuestiones no estaban suficientemente desarrolladas; en opinión de Añoberos Ataún, el esquema seguía siendo demasiado abstracto y demasiado general (*ibid.*, 377); y en opinión de De Vito, el esquema no había encontrado un lenguaje apropiado para dirigirse a los millares de personas que vivían en la miseria (*ibid.*, 384-385).

478. Franić deploraba la debilidad del recurso a la ley natural como la raíz y el fundamento de la verdad y del derecho, la escasez de referencias a la esencia y a la naturaleza de las cosas (la metafísica), y el abandono del método escolástico (*ibid.*, 287). Siri deseaba que el esquema se contentara con reafirmar los principios inmutables, y que no descendiera al nivel de debates excesivamente técnicos sobre realidades contingentes (*ibid.*, 262). Mientras que García de Sierra y Méndez hacía una observación parecida (*ibid.*, 294-295), otros querían que se ofrecieran soluciones prácticas.

brepasaban la competencia del Concilio, y debían quedar reservadas para que otros pensaran libremente acerca de ellas. Las cincuenta observaciones escritas que él añadió a su intervención oral constituían una crítica clara, sistemática y devastadora. Claro está que, de hecho, la relación entre los patronos y los trabajadores en Alemania tenía su propio carácter especial, y Hengsbach, que procedía del Ruhr, prefería que el texto no dirimiera cuestiones que tenían que ver con la libre capacidad de iniciativa de los empresarios.

Aunque la mayoría de los oradores se preocupaban del problema de los trabajadores o de las cuestiones originadas por la industrialización, el tema de la agricultura encontró también un lugar en el debate. Los tres obispos que lo abordaron (De Vito, Castellano y Parteli) mantenían, todos ellos, que este tema había quedado descuidado en el esquema. Parteli suscitó *ex professo* la cuestión. Sobre la base de veinte años de experiencia con la organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), el orador acentuó la contribución de esta organización a la eliminación del problema del hambre mediante el desarrollo de la producción agrícola. Sugería que el Concilio apoyara la creación de condiciones verdaderamente humanas en las zonas rurales, a fin de refrenar la emigración a las ciudades y la reducción de la producción agrícola. Franić aprovechó la discusión de este capítulo para volver a formular la propuesta de que la parte del esquema que parecía representar un pensamiento maduro fuera publicada en forma de una carta o de un mensaje, y que el resto se reservara para un eventual sínodo de obispos.

La discusión de este capítulo no se convirtió en pretexto para volver sobre la condena del comunismo. Las referencias al comunismo fueron escasas, y no se hallaron donde se las hubiera podido esperar. Fueron pronunciadas, primeramente, por obispos españoles, que se hallaban excesivamente representados en el debate, y que defendían una concepción casi corporativista de la economía⁴⁷⁹. Hubo también una alusión al comunismo en los discursos de Himmer y de Ruiz. Wyszynski se contentó con repetir la doctrina clásica de que la cuestión de los trabajadores no quedaba resuelta ni por el capitalismo ni por el comunismo, porque ambos se basaban en una filosofía individualista que carecía de respeto hacia la persona humana. La solución había que encontrarla en una sana doctrina acerca de la persona, en una doctrina que se centrara en la humanidad redimida⁴⁸⁰. El único obispo procedente de un país socialista que hizo uso de la palabra fue Franić; él favorecía la participación de los trabajadores en los negocios⁴⁸¹, pero acentuaba que el documento conciliar debía rechazar explícitamente la lucha de clases como un remedio para los males sociales.

479. Cf. la intervención de Arriba y Castro (*ibid.*, 8), quien afirmó que el comunismo no fue nunca, no puede ser y no será jamás una solución, porque niega el valor de la persona humana. La referencia al comunismo en la intervención de Bueno y Monreal fue de índole diferente; él hizo notar simplemente que a la Iglesia se la ha acusado a menudo, especialmente por parte de los marxistas, de hallarse atrasada en el ámbito de las cuestiones económicas y sociales. Esto le sugería que el esquema debiera hablar, no del pasado, sino del presente. El orador atacó también muy duramente la mentalidad capitalista (*ibid.*, 265).

480. *Ibid.*, 361.

481. Sobre esta cuestión Franić se sintió decepcionado de que el texto no llegara siquiera a lo que se había expresado ya en la *Mater et magistra*. Siri, por el contrario, se oponía a que se dijera nada sobre la participación de los trabajadores en los negocios.

Así que este debate reveló un consenso muy amplio, porque todos los oradores estuvieron de acuerdo en que la Iglesia debe promover la justicia y el desarrollo. El máximo acuerdo fue acerca de la necesidad de crear un órgano posconciliar que formara parte de la Curia y que se ocupara de difundir la doctrina social de la Iglesia⁴⁸². Este órgano, según Fernandes, sería un medio para proseguir el diálogo con el mundo y, en opinión de Thangalathil, para promover la cooperación económica entre los países, defendiendo los derechos de los campesinos y estableciendo el derecho a emigrar⁴⁸³. La sugerencia de crear tal órgano, que fue ampliada de forma muy detallada por Swanstrom (auxiliar de Nueva York) y por el padre Gerald Mahon (superior general de los Misioneros de Marian Hill)⁴⁸⁴, tendría el máximo efecto más tarde.

c) La vida de la comunidad política

El día 5 de octubre los padres pasaron al estudio de un nuevo capítulo, que había sido añadido durante la intersesión. Parecía que la discusión había encontrado ahora su propio ritmo, y cuanto más se acercaba a su final, tanto más ágil parecía hacerse el debate, hasta el punto de que, sorprendentemente, pocas intervenciones se hicieron acerca de la vida de la comunidad política⁴⁸⁵. Tan sólo cuatro obispos –que se habían inscrito en el último minuto– manifestaron su deseo de hablar: dos españoles (Mons. Beitia Aldazábal y Mons. Del Campo y de la Bárcena), que habían intervenido siempre mucho en la discusión de las cuestiones abordadas en la segunda parte del esquema XIII; un polaco (Mons. Baraniak), y un sudafricano (Mons. Hurley). Aquí volvieron a expresarse las sensibilidades nacionales. Beitia defendía la legitimidad de los concordatos⁴⁸⁶, y Baraniak discutía los límites de la obediencia y de la colaboración con un régimen ateo y totalitario que lucha contra la religión⁴⁸⁷. Sin duda con referencia a su contexto particular, Hurley instaba a un *aggiornamento* en las relaciones entre la Iglesia y la sociedad política,

482. Esta propuesta fue respaldada por oradores que representaban diversas escuelas de pensamiento: De Arriba y Castro, Swanstrom, Thangalathil, Mahon, Fernandes, y Echeverría Ruiz (Ecuador). Sería respaldada también por el cardenal McCann durante la discusión del capítulo sobre la guerra y la paz (AS IV/3, 400-401).

483. El obispo indio veía en el establecimiento de un derecho a emigrar la solución al problema creado por las explosiones demográficas (este último problema fue discutido al margen del Concilio, especialmente en conexión con el control de la natalidad; cf. *ibid.*, 279).

484. Swanstrom distinguía dos niveles: organizaciones creadas por las conferencias episcopales y dedicadas al desarrollo, y una organización de la Santa Sede (*ibid.*, 267-269). Mahon, por su parte, asignaba cuatro finalidades a su nuevo órgano: movilizar todas las energías de la Iglesia en la lucha contra la pobreza; apoyar las actividades de los misioneros en favor del desarrollo; apoyar las obras asistenciales creadas por los obispos en muchos países; y recordar al mundo la responsabilidad que le incumbe en el fomento del desarrollo (*ibid.*, 368-369).

485. La subcomisión encargada de este capítulo tenía a László como su presidente.

486. Al igual que los obispos españoles habían hecho durante la discusión acerca de la libertad religiosa, Beitia pidió que el esquema se limitara a recordar los principios perennes, dejando a los obispos la tarea de aplicar tales principios a situaciones particulares. En opinión suya, era legítimo que la Iglesia fuera reconocida como poseedora de un *status* público «por derecho» (no por privilegio), porque el Estado tiene la obligación de hallarse al servicio del reino de Dios (AS IV/3, 387-392).

487. *Ibid.*, 392-394. Baraniak pensaba que el esquema era insuficiente en su presentación de lo que constituye el bien común.

y exigía mayor libertad para la Iglesia, la cual, a su vez, no debía reclamar ante todo sus propios derechos, sino que más bien debía defender los derechos humanos, aun en el caso de que ello condujera a un conflicto con las autoridades políticas⁴⁸⁸.

d) La guerra y la paz

Durante los días 4 y 5 de octubre el Concilio parecía dormitar, hallándose distraído por un acontecimiento que tenía lugar fuera del aula: la visita de Pablo VI a la sede central de las Naciones Unidas. Continuaba la discusión sobre la segunda parte del esquema XIII, pero de manera mecánica y sin suscitar grandes apasionamientos. La mesa del presidente estaba medio vacía. Se pronunciaba un discurso tras otro, de forma rutinaria. Ninguna chispa parecía inflamar el debate. Y el capítulo sobre la comunidad política pasó por el aula como una carta que se echa al correo. No se sentía ningún entusiasmo por él, y los padres se encontraban cansados y agotados. Se los veía cómo dejaban enseguida sus asientos para dirigirse al bar y deambular por los pasillos. Sin embargo, muy rápidamente, la pasión que había caracterizado algunas sesiones iba a sacar a la asamblea de su somnolencia. El debate sobre el capítulo dedicado a la guerra y la paz, que había sido discutido en medio de grandes controversias durante el tercer período, y que había sido refundido casi por completo, iba a reavivar las tensiones⁴⁸⁹.

Aunque la discusión sobre la vida económica y social y la brevísima discusión sobre la vida política habían servido de introducción a la discusión sobre la paz⁴⁹⁰, sin embargo, el notable discurso pronunciado por Pablo VI en la sede central de las Naciones Unidas fue la verdadera introducción al capítulo final del esquema XIII⁴⁹¹. Mientras la asamblea aguardaba a que Pablo VI regresara de Nueva York, el debate comenzó de manera un poco caótica. Los dos primeros oradores inscritos, Liénart y Lercaro, se retiraron de la lista⁴⁹². Sin embargo, hubo dos intervenciones pronunciadas por Alfrink y por

488. *Ibid.*, 395-396. Esta opinión era muy opuesta a la de Beitia. Hurley distinguía también claramente entre la autoridad política y la sociedad política. Manifestó también su satisfacción de que el esquema hubiera evitado la expresión «sociedad perfecta». El día 1 de octubre, Ddungu, hablando en nombre de setenta padres, había suscitado la cuestión de la discriminación racial en sus observaciones sobre la primera parte del esquema (*ibid.*, 110-111).

489. Cf. las observaciones sobre este tema en el informe de Hengsbach. Él confesaba que la comisión se había sentido insegura sobre el tema y se había contentado con asentar un principio indiscutible: todo acto de guerra total (es decir, que implique la completa destrucción de ciudades o regiones y la muerte de sus habitantes) es, en sí mismo y objetivamente, un acto criminal. El 24 de octubre, Himmel hizo un llamamiento al Concilio para que prohibiera la posesión de armas atómicas; su llamamiento fue suscrito por diversas personalidades (Documentos de Prignon, 1315).

490. Thangalathil había establecido una conexión explícita entre la paz y el escandaloso desequilibrio entre ricos y pobres (AS IV/3, 278). La conexión fue aún más explícita en el discurso de Larraín, para quien el subdesarrollo no sólo constituía una amenaza para la paz, sino que «es ya un quebrantamiento de la paz», si se pretende realmente que «el progreso es el nuevo nombre de la paz» (*ibid.*, 273).

491. Para los discursos cf. AS IV/1, 28-36; también en AAS 57 (1965) 877-885.

492. La intervención escrita de Lercaro se desarrolló según una perspectiva enteramente diferente de la adoptada por el Papa en las Naciones Unidas. Metodológicamente, el cardenal de Bolonia se apoyaba en el deseo de paz que tenía la humanidad contemporánea, y en el hecho comprobado del aumento desmesurado de la capacidad destructiva de las armas atómicas. Este «signo de los tiempos», actualizado por la intensifi-

McCann. El primero abordó varias cuestiones: la distinción que había que hacer entre la posesión de armas y la utilización de las mismas; el equilibrio originado por el terror, que podía producir resultados positivos, a pesar de su carácter estremecedor e inestable; la falaz distinción entre pequeñas y grandes guerras, y la cuestión de la objeción de conciencia⁴⁹³.

Ahora bien, apenas había comenzado el debate, cuando el moderador tuvo que interrumpirlo a las 12.10, porque se esperaba que Pablo VI llegara de Nueva York. Los periodistas y los miembros del cuerpo diplomático tuvieron tiempo para ocupar sus puestos en las tribunas, antes de que Pablo VI llegara a las puertas de la basílica un poco antes de las 13.00 horas. Fue recibido allí por los miembros del Consejo de presidentes y por los moderadores, y luego caminó por la nave central del templo en medio de los muy calurosos aplausos que le tributaban los padres conciliares. Una vez que el Papa se hubo instalado en la mesa de la presidencia, Liénart le transmitió las felicitaciones de la asamblea y sugirió que el discurso del Papa en las Naciones Unidas se incorporara a las Actas del Concilio. El Papa se dirigió luego a los padres conciliares, los cuales se pusieron en pie espontáneamente para escucharle⁴⁹⁴.

El Papa había solicitado dos veces el acuerdo de los padres para el paso que él iba a dar, y llevó consigo a Nueva York a padres de todas las naciones. El pontífice estaba ahora decidido a terminar su viaje aquí en la asamblea. Su autoridad había quedado debilitada por un momento durante el tercer período, pero ahora lograba superar su desventaja y reafirmarse a sí mismo. A pesar de críticas ocasionales⁴⁹⁵, la delicada figura del «peregrino de la paz», que durante su visita había sido retransmitida ininterrumpidamente por numerosas redes de televisión del mundo entero, causó un gran impacto emocional en todos los televidentes. Gracias a la inspirada intervención de Pablo VI, el debate conciliar sobre la paz, que de lo contrario habría degenerado en discusiones técnicas, encontró al final su camino apropiado. El debate ganó en profundidad, y el Concilio adquirió nuevo impulso⁴⁹⁶.

El debate comenzó en serio al día siguiente, 6 de octubre, y se prolongó hasta el día 7. Veinte padres solicitaron hablar y, nuevamente, las figuras más destacadas hicieron

cación de la intervención de los Estados Unidos en Vietnam, llegaba como un llamamiento para una mejor comprensión del mensaje evangélico sobre la paz. El Evangelio exige una actitud abierta y radical, sin ambages estratégicos ni cálculos políticos, en la lucha no sólo contra la guerra, sino también contra la producción y almacenamiento de armas. En este capítulo, la Iglesia tenía la obligación de proclamar inequívocamente, mediante sus palabras y sus actos, que la paz es un tema primario del Evangelio, un tema que los acontecimientos de la historia han hecho que la Iglesia comprenda con claridad hasta ahora desconocida. Así, pues, Lercaro adoptó una postura mucho más radical que la de la mayoría de los padres conciliares y que la adoptada por Pablo VI. Lo que Juan XXIII había dicho acerca de que la idea de la guerra «justa» era cosa superada y que pertenecía al pasado, hallaba así en el discurso de Lercaro un eco fiel y riguroso, sin ambigüedades ni atenuaciones por supuesta prudencia humana. Para el texto cf. AS IV/3, 761-764; para el texto italiano cf. *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*, Bologna 1984, 253-261.

493. AS IV/3, 397-399. Alfrink era capellán general de los ejércitos de los Países Bajos y presidente internacional de «Pax Christi».

494. Cf. *ibid.*, 402; para el discurso del Papa, cf. AS IV/1, 36-38.

495. Cf. el artículo, sumamente crítico, acerca de Pablo VI en «Time» (24 de septiembre de 1965).

496. Algunos padres se referirán a la actividad de Pablo VI en favor de la paz; entre ellos se encontraban Liénart, Martin, Ottaviani, Duval, Klepacz, Cantero y Boillon.

su aparición: Liénart, Léger, Garrone, Ottaviani, Carli, etc. De manera harto sorprendente, tan sólo un obispo de los Estados Unidos habló durante el debate, y se limitó a hablar del problema de la explosión demográfica, evitando las cuestiones calientes del desarme y de la legitimidad de la guerra⁴⁹⁷.

Tres cuestiones principales dominaron los intercambios de opiniones en el aula: si había que abandonar la teoría clásica de la guerra justa y la guerra injusta, la disuasión nuclear y la objeción de conciencia. El tono del debate quedó fijado por la primera intervención, la de Liénart, pero aún más por la segunda, la de Léger⁴⁹⁸. La teoría clásica de la guerra justa y la guerra injusta había que dejarla a un lado, a causa de los nuevos medios de que se disponía para hacer la guerra; la teoría había llegado a ser inaplicable en la práctica. En adelante había que plantear la cuestión en términos diferentes; la cuestión de la moralidad de la guerra había quedado ahora anticuada. Los padres se sentían mucho más preocupados por la legitimidad del uso de las armas atómicas que por la teoría clásica de la guerra justa. «La guerra debe ser proscrita absolutamente», afirmó Ottaviani al comienzo de su intervención, y recibió de la asamblea un aplauso excepcional⁴⁹⁹. La mayoría de los oradores hicieron suyo este planteamiento⁵⁰⁰. Tan sólo Carli mantuvo firmemente las tesis clásicas de la guerra justa y la guerra injusta⁵⁰¹.

La segunda cuestión, la legitimidad de poseer armas modernas para disuadir a un enemigo, originó también intervenciones bien argumentadas, especialmente por parte de los padres ingleses. Dom Butler rechazó la distinción entre la posesión y el uso de armas de disuasión; Wheeler y Grant pidieron que se eliminara del texto la declaración de que no es ilegítima la posesión de armas de disuasión⁵⁰². Sin contradecirles, su colega Beck ofreció una visión más matizada de la cuestión⁵⁰³. Como él hizo ver claramente, esta cuestión tiene como corolario el establecimiento de una autoridad internacional que pueda limitar la soberanía nacional y mediar en los conflictos. La propuesta

497. El orador era Marling (Jefferson City). Todas las demás grandes figuras del episcopado de los Estados Unidos permanecieron en silencio. Hannan se había inscrito para hablar, pero renunció a su derecho a hacerlo, cuando el debate estaba llegando a su fin. Él quería que el texto rindiera homenaje a los que realizan su servicio militar, de tal manera que el Concilio no aprobara únicamente la acción de los objetores de conciencia.

498. Cf. AS IV/3, 509-512.

499. *Ibid.*, 642-644.

500. Tal fue el caso de los cardenales Duval y Martin y de los monseñores Gouyon, Rusch y Boillon. Boillon se refirió a la intervención de Léger y, basándose en su experiencia adquirida durante la Segunda Guerra Mundial, rechazó como anticuadas las distinciones entre armas convencionales y armas no convencionales, entre pequeños conflictos y grandes conflictos, etc. (*ibid.*, 732-734).

501. El obispo de Segni criticaba al texto por considerarlo oscuro, ilógico e incompleto. Sus críticas correspondían a las observaciones escritas sobre el esquema XIII que él había presentado el 23 de septiembre de 1965, en las cuales acentuaba que el texto contenía un conjunto de materiales cuyo valor teológico era muy heterogéneo, porque en él se mezclaba la sana doctrina con doctrinas discutidas y discutibles, y afirmaciones tomadas de la Escritura se asociaban con descripciones periodísticas. No era posible determinar la calificación teológica de un conjunto tan dispar.

502. Cf. *ibid.*, 617-620. Wheeler quería que el esquema adoptara la postura mantenida en la *Pacem in terris*, la cual no excluía que fuera legítima la posesión de armas de disuasión.

503. Según Beck, había que adoptar medidas para declarar que fuera ilegítima la posesión de armas de disuasión, pero entretanto la Iglesia debía estar en condiciones de enseñar una «moralidad de la disuasión» (*ibid.*, 660-662).

de que se estableciera una autoridad supranacional constituyó también el tema de la intervención de Ancel, quien había formulado ya la misma sugerencia durante el tercer período⁵⁰⁴. La propuesta fue respaldada por muchos obispos franceses; dieciséis padres habían suscrito la intervención de Ancel, mientras que el cardenal Martin y los monseñores Gouyon y Boillon le prestaron apoyo en sus correspondientes discursos. La idea se encuentra también en la intervención de Ottaviani.

La objeción de conciencia fue tema de más viva discusión. Aunque muchos padres deseaban una declaración más vigorosa sobre el tema (Léger, Butler, Wheeler, Grant, Beck⁵⁰⁵), Carli y los obispos españoles mostraron muchas reservas hacia lo que se decía en el esquema. Según Carli, la cuestión sencillamente no estaba madura y debía dejarse a la libre discusión por los teólogos. Por su parte, Castán Lacoma y Cantero Cuadrado preferían dejar la cuestión al juicio de las autoridades civiles, porque la objeción de conciencia puede revelarse a veces como contraria a las exigencias del orden social⁵⁰⁶. Ésta no era la única cuestión en que estos dos obispos españoles se distanciaron de otros obispos, afirmando Cantero Cuadrado que se sentía sorprendido al ver que el esquema (en el n° 101) describía como «guerras menores» las guerras revolucionarias y subversivas que podían degenerar en guerras civiles. En este tema se solidarizó con ellos Ottaviani, quien se lamentaba de que el esquema utilizara un concepto tan vago de la guerra. Había que incluir en él cualquier revolución armada o revolución de guerrillas, especialmente las iniciadas por los comunistas bajo pretexto de ser guerras de liberación, pero que en realidad se encaminaban a imponer una ideología.

Como había sucedido ya durante la discusión de la vida socioeconómica, encontró una amplia aceptación la sugerencia de establecer un órgano central, una secretaría para coordinar las actividades emprendidas por la Iglesia en el mundo entero en favor de la paz. La sugerencia fue repetida por Wheeler, Grant, Rusch y Brezanoczy, quien habló en nombre de los obispos de Hungría.

Finalmente, las cuestiones acerca del hambre, del desarrollo y de la superpoblación, que habían sido suscitadas durante la discusión de otros capítulos de la segunda parte, volvieron a suscitarse de manera un poco cacofónica. El discurso de Duval fue el único que conectó más orgánicamente los problemas del hambre y de la falta de desarrollo con la cuestión de la guerra⁵⁰⁷. Simons, Marling, Grant y Rupp abordaron las cuestiones de la superpoblación y del hambre, pero de manera mucho menos convincente⁵⁰⁸.

504. Cf. AS IV/3, 720-723.

505. Roberts había preparado una intervención en la que defendía vigorosamente la objeción de conciencia, pero por no haberla presentado a tiempo a la Secretaría general, no pudo intervenir en el aula.

506. En cuanto a Castán Lacoma, cf. AS IV/3, 621-624; en cuanto a Mons. Cantero Cuadrado, cf. *ibid.*, 650-652. Aparte de este punto, Cantero encontraba que la cuestión de los valores morales y jurídicos de la guerra, especialmente en lo que respecta al equilibrio del terror, estaban planteados con realismo en el esquema. En opinión suya, dada la situación actual, ésta era la única manera práctica de garantizar la seguridad y de eliminar el peligro de guerra. Lokuang, que había renunciado a su derecho a hacer uso de la palabra cuando estaba finalizando el debate, quería que el esquema hablara claramente acerca de la legítima defensa y que omitiera lo que se había dicho acerca de la objeción de conciencia.

507. *Ibid.*, 604-607.

508. La intervención de Simons fue, sin duda, la que dejó más perplejos a sus oyentes. Él consideraba el control de la natalidad como el único medio de combatir la superpoblación, al mismo tiempo que decía

El día 8 de octubre concluyó, por fin, el debate sobre el esquema XIII, que se prolongaba ya desde el 21 de septiembre. El debate, que había comenzado en medio de controversias y de una gran tensión, finalizó con calma, indudablemente a causa de una sensación general de cansancio y agotamiento, cada vez más palpables. Se sentía que los padres querían poner fin a la tarea, y que el Concilio, que se había convertido en una asamblea votante más bien que deliberativa, aceptaba con harta facilidad cualquier cosa que se le presentara.

El informe final de Garrone expuso las lecciones enseñadas por la discusión⁵⁰⁹. Después de agradecer a los padres sus aportaciones al esclarecimiento de un texto que había presentado muchas dificultades, expuso las principales líneas que había que seguir en la revisión del esquema; sin embargo, él no quiso suscitar en absoluto ninguna cuestión sobre la orientación que había que adoptar, en contra del deseo que se había manifestado en uno de los puntos⁵¹⁰.

Ahora se podía ya entrever el final del Concilio. El esquema XIII, que había constituido el principal tema de debate durante el cuarto período, había sobrevivido a dicho debate, a pesar de que los alemanes y los españoles hubieran preferido sustituirlo por algún tipo de mensaje proclamado por el Concilio⁵¹¹. Cuando la labor de las congregaciones llegaba a su fin, la labor de las comisiones no había hecho más que empezar. Su tarea consistía ahora en corregir el esquema antes de remitirlo de nuevo a la asamblea; no era una tarea pequeña, a pesar de que el 30 de septiembre la subcomisión central para el esquema XIII había proporcionado ya a cada una de sus subcomisiones las orientaciones para su futuro trabajo⁵¹². Todas las subcomisiones debían terminar su trabajo en un plazo de ocho días⁵¹³. Las instrucciones de Philips para la labor eran muy estrictas: no debían introducirse cambios en el orden de las secciones, había que abreviar lo más posible, y había que prescindir de la distinción entre el orden natural y el orden so-

que abrigaba dudas sobre la moralidad de la misma. Podría justificársela recurriendo al principio: «Si la ley es dudosa, entonces uno tiene libertad para obrar. Una ley dudosa no puede imponerse por la fuerza». El orador había sugerido anteriormente que la cuestión había que estudiarla teniendo en cuenta que las leyes se hicieron para los hombres, y no los hombres para las leyes. Gaviola adoptó una postura diametralmente opuesta, instando al Concilio a que no entendiera que la superpoblación era un hecho cierto, y a que adoptara una postura clara en cuanto al control de la natalidad y al uso de contraceptivos.

509. Garrone evocó los diversos problemas suscitados durante la discusión: el nombre del esquema, su estilo, la ambigüedad en cuanto al uso de algunos términos («mundo», «Iglesia»), etc. (cf. su «Conclusio disceptationis» [AS IV/3, 735-738]).

510. Hauptmann y Garrone habían pensado suscitar tales cuestiones, pero los moderadores no aceptaron su propuesta (cf. Documentos de Hauptmann, 1905; Documentos de Philips, 2593, y Documentos de Prignon, 1600).

511. Incluso personas que habían intervenido en la elaboración del esquema (por ejemplo, Semmelroth), seguían esperando que el esquema se confiara a una comisión posconciliar (cf. T Semmelroth, 7 de octubre de 1965, 131).

512. Cf. Documentos de Hauptmann, 1887 y 1886 (en francés). Al mismo tiempo se hacía un resumen de las observaciones que Döpfner había enviado al equipo de redacción en nombre de los obispos alemanes (Documentos de Hauptmann, 1852; en cuanto al original alemán de Döpfner, de fecha 22 de septiembre, cf. *ibid.*, 1842). Finalmente, el 7 de octubre, los presidentes y los secretarios de cada una de las subcomisiones se reunieron para determinar el trabajo que había que realizar en tan breve espacio de tiempo.

513. El 14 de octubre se esbozó un calendario en el que se indicaba cuándo tenía que estar acabada la labor, a fin de que el Concilio pudiera terminar el 8 de diciembre (cf. Documentos de Prignon, 1218).

brenatural o, para decirlo con otras palabras, había que hablar sencillamente de la creación⁵¹⁴. Dado un calendario tan ceñido, las diversas subcomisiones se reunieron dos veces al día. Se realizó todo a gran velocidad, y la revisión de los capítulos avanzó rápidamente y sin grandes dificultades⁵¹⁵.

3. *El esquema sobre la función pastoral de los obispos y el gobierno de las diócesis*

Este texto, discutido durante el tercer período, había sido considerado como de inferior calidad al de la *Lumen gentium* y había recibido escasamente un voto de aceptación. De hecho, muchos de sus párrafos no habían obtenido los dos tercios de los votos. Con el vigoroso apoyo de Onclin, la comisión había trabajado serenamente para mejorarlo con arreglo a las orientaciones deseadas por la mayoría. Pero nuevamente cabía esperar una obstinada oposición. Después de todo, este decreto tenía en cierto modo la finalidad de aplicar los principios de la constitución sobre la Iglesia. Esos principios corrían el peligro de no pasar de ser meras declaraciones si no eran aplicados.

Aunque la cuestión del sínodo de obispos había sido decidida por el Papa, quedaban otras cuestiones delicadas: el «poder sagrado» conferido por la consagración y que daba a los obispos toda la autoridad necesaria para el ejercicio de su misión, exceptuados los asuntos que el Papa se reservaba para sí mismo; las conferencias episcopales como un medio de ejercer la colegialidad; y la relación entre los nuncios y las conferencias episcopales. Una enmienda apoyada por varios centenares de padres quería que se excluyera esta última cuestión. De hecho, Jan Grootaers había descubierto, durante el verano de 1965, que varias nunciaturas habían emprendido la tarea de «tutelar» a las Iglesia locales o incluso de controlarlas plenamente en los campos de la doctrina, del ecumenismo y de la práctica pastoral⁵¹⁶. Más aún, un estatuto normativo que la congregación del consistorio había elaborado para las conferencias episcopales durante la intersesión, tendía a someter las decisiones y las iniciativas de las mismas al control de los nuncios, algo que no se hallaba en consonancia con la orientación adoptada en el decreto que estaba discutiéndose. Evidentemente, la teología de la Iglesia local y de la colegialidad corría peligro de quedarse en ciernes sin su complemento más «práctico», tal como éste había sido desarrollado en el presente decreto sobre la función pastoral de los obispos.

Cuando la comisión sobre los obispos reanudó sus tareas, el 24 de septiembre, la discusión se centró rápidamente sobre si había que mantener u omitir el *votum* dirigido al Papa, pidiéndole un sínodo verdaderamente representativo de las conferencias episcopales. «Todo el mundo se da cuenta perfectamente de que, con la institución del sínodo, hay que modificar la redacción del texto. No pocos obispos se resignarían fácil-

514. El día 5 de octubre tuvo lugar la asignación de padres y expertos a las diez subcomisiones, y el 7 de octubre se fijaron las normas generales para la labor de las subcomisiones (cf. Documentos de Prignon, 1222 y 1229b).

515. Para una descripción de la labor realizada por la comisión sobre los diversos capítulos, véase el capítulo quinto en la presente obra.

516. J. Grootaers, *L'enjeu de la quatrième session*, en «De Maand» (Brussel) 8/7: 2. Señaló iniciativas parecidas en Alemania, Bélgica, Países Bajos, Estados Unidos y Argentina.

mente a la eliminación del *votum* o incluso la deseaban por razones que son fáciles de adivinar. Pero otros piensan que es absolutamente necesario retener el *votum*, porque el sínodo, tal como lo estableció el Papa, ...no satisface a los deseos de la mayoría»⁵¹⁷. La comisión conciliar estuvo rápidamente de acuerdo en retener la sección, basándose en que un texto conciliar tiene más autoridad y perennidad que un *motu proprio*, y que eliminar el *votum* equivaldría a privar al Papa de su base de apoyo en el Concilio⁵¹⁸. Toda la cuestión consistía en redactar las cosas de tal manera que apareciera claramente, a pesar de todo, la idea de la colegialidad.

El jueves, 16 de septiembre, el texto revisado fue entregado a los padres juntamente con la *expensio modorum* sobre el esquema, el cual había sido muy mejorado; el martes, 28 de septiembre, en la 137ª congregación general, se distribuyó el informe sobre el esquema, así como una hoja separada que contenía el *modus* sobre el sínodo episcopal⁵¹⁹. Al día siguiente, Veuillot leyó el informe sobre los *modi* correspondientes a la introducción y al capítulo primero, y la asamblea procedió entonces a votar. El esquema recibió un amplio apoyo, no sobrepasando el número de votos negativos la cifra de cincuenta y cuatro (la votación era sobre el nº 10)⁵²⁰. Desde entonces hasta el día 1 de octubre, las votaciones se hicieron tomando en consideración artículo por artículo.

Pero cuando los padres comenzaron a votar, surgieron nuevas dificultades. Los moderadores recibieron una lista de catorce *modi* que debían añadirse al texto. Por sugerencia de Samoré y a instancias de Carli y de Siri⁵²¹, el Papa había enviado una considerable lista de correcciones, en una de las cuales quería que se dijera que los obispos eran miembros del colegio en la medida en que habían recibido la jurisdicción⁵²². Hubo una gran conmoción. ¿Había que introducir de nuevo cambios en un texto sobre el cual el Concilio había votado ya? Onclin y Felici estaban de acuerdo en proceder a una votación. Mientras que las votaciones se efectuaban el 30 de septiembre (escrutinios nn. 335-339) y el 1 de octubre (nn. 340-343), la comisión se reunió a toda prisa. A Onclin

517. JPrignon, 24 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1591).

518. JPrignon, 24 de septiembre de 1965, 5 (Documentos de Prignon, 1591); cf. también Documentos de Veuillot, 1565.

519. En la congregación general del 28 de septiembre, se distribuyó a los padres una modificación en el esquema distribuido (cf. AS IV/1, 78 y 618; cf. también el informe de Veuillot sobre el nº 5 en AS IV/3, 12). 520. Cf. AS IV/1, 79 y 80.

521. Así nos lo dice Prignon (JPrignon, 30 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1596, 3]). Congar atribuye los *modi* a Carli (JCongar, 1 de octubre de 1965, II, 415).

522. Para la lista de los *modi*, numerados del I al 14, enviados en dos hojas tituladas «Osservazioni sullo schema De pastorali episcoporum munere» y con fecha 27 de septiembre, cf. AS V/3, 588-590. Hay expediente completo sobre este episodio en el archivo de Onclin en Lovaina. En el párrafo que declara que, por razón de su consagración episcopal, los obispos llegan a ser pastores, jueces, etc., un *modus* quería que se hiciera mención también (además de la consagración) de la misión canónica y de la comunión jerárquica. Otro *modus* se refería a las conferencias episcopales; debía afirmarse que sus decisiones, que realmente eran únicamente deseos, no tendrían verdadero vigor hasta que hubieran sido ratificadas por la Santa Sede. Según Onclin, todo el conjunto de los *modi* tenía la finalidad de conseguir la inserción de esta última afirmación, que Carli defendía vigorosamente. Según una nota manuscrita de Onclin, Carli fue el único padre que no se adhirió a la postura de la comisión sobre este último *modus*. Acerca de toda esta cuestión, cf. J. Groottaers, *Willy Onclin et sa participation à la rédaction du décret «Christus Dominus»*, en *Actes et acteurs de Vatican II*, Leuven 1998, 443-450.

se le encargó que redactara el informe, el cual le fue transmitido a Marella, quien al principio se sintió muy enojado de que él no tuviera nada que enviar «desde lo alto»⁵²³.

A últimas horas de la tarde, la comisión se reunió de nuevo. Esta vez la atmósfera era menos tensa y, a pesar de los deseos de Marella, la comisión se mantuvo firme en su actitud de rechazar la mayoría de los *modi*. Finalmente, gracias a la labor perseverante de Onclin, la comisión rechazó todas las correcciones que tuvieran que ver con la sustancia del decreto y permitió únicamente cambios de forma. La comisión rehusó también que el Concilio efectuara una votación separada sobre los *modi*. El día 1 de octubre hubo una reunión de un pequeño comité, al que se le encargó que redactara el informe final que había de ser enviado al Santo Padre⁵²⁴. Como resultado del informe, el Papa declaró que se sentía satisfecho y no insistió en nada más⁵²⁵.

Claramente, era en las comisiones y no en el aula donde se disputaba el verdadero juego, y el clima existente en ellas emponzoñaba el curso del Concilio. Otro ejemplo es el esfuerzo que se estaba realizando para introducir un cambio en el *De divina revelatione*; Staffa fue a ver al Papa en un empeño por lograr que la comisión competente introdujera un cambio. En el caso de Staffa se trataba de lograr la obligación de que se siguieran los principios de santo Tomás al enseñar teología. Se estaba viendo claro que el ejercer presión sobre el Papa era la manera de conseguir cualquier meta. Y eso era claramente lo que hacían los que se oponían a cualquier esquema. El Papa, preocupado por la unidad de la Iglesia, quería que se mantuviera la unanimidad a cualquier precio, aunque los acuerdos que él lograba eran a menudo únicamente de boquilla. Sus concesiones tenían también el inconveniente de hacer que subieran las pujas: si la gente conseguía que el pontífice se doblegara una vez, entonces no se sentía apuro alguno en intensificar las presiones. Finalmente, diferentes intermediarios no se avergonzaban de pretender que estaban hablando en nombre de una autoridad superior, contribuyendo así a embrollar las comunicaciones entre el Papa y las comisiones.

El día 6 de octubre se procedió a la votación sobre el conjunto de las enmiendas y sobre el esquema acerca de los obispos. Todo se efectuó sin dificultades: de los 2181 votos emitidos, 2167 eran a favor. Gracias a una filtración en *Le Monde* del 5 de octubre, se había prevenido a los padres acerca de la intervención del Papa. Sin embargo, no se notificó ninguna corrección, aunque la comisión había aceptado por propia iniciativa tres cambios de menor importancia en el texto, dos de los cuales tenían que ver con los religiosos. El esquema fue promulgado en la sesión pública del 28 de octubre. Pero

523. Puede seguirse el desarrollo de este debate mediante los fragmentos de información que se encuentran esparcidos por los archivos de Veillot, Onclin y Himmer, y por las notas que aparecen en el diario de Prignon y que corresponden al 30 de septiembre de 1965.

524. Es sabido que Onclin, Veillot y Himmer asistieron a esta reunión. Los participantes sintieron la tentación de pedir a Pablo VI que eliminara incluso los puntos que habían sido aceptados; las modificaciones eran tan insignificantes, que era probable que suscitaban una sensación de ridículo más que ninguna otra cosa. Veillot, desde luego, estaba dispuesto a acudir a Dell'Acqua para suplicarle que pidiera al Papa que no interviniera (JPrignon, 1 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1597, 21]). Para la respuesta de la comisión a los *modi*, cf. AS V/3: «Observationes factae de Schemate De pastoralis episcoporum munere in Ecclesia et responsa proposita». Para la carta de Marella a Pablo VI, cf. AS V/3, 387-388. La síntesis de Marella difería un poco del informe de Onclin por cuanto sugería que habían sido aceptados más *modi*.

525. Cf. la respuesta de Colombo a Marella el día 3 de octubre, en AS V/3, 393-394.

esto no marcó el final, porque varios puntos del esquema volverían a ser discutidos en relación con la reforma del derecho canónico.

El Vaticano II había conseguido, no sin dificultades, proporcionar a la Iglesia católica un texto conciliar sobre los obispos. Parecía que de esta manera se equilibraba la enseñanza inacabada del Vaticano I acerca del primado del obispo de Roma. Por otro lado, el capítulo primero, sobre la función de los obispos en relación con la Iglesia universal, no logró ofrecer una visión concreta de la aplicación de los principios enunciados en el capítulo tercero de la *Lumen gentium*, que se ocupaba del episcopado. Aunque el nuevo esquema afirmaba de nuevo que la autoridad colegial podía ejercerse fuera de un Concilio (nº 5), no exponía ni los medios de este ejercicio ni las normas que lo determinaban. El nº 6 reafirmaba la solicitud de los obispos por la totalidad de la Iglesia, pero los padres sabían ya que el nº 5 parecía haber quedado debilitado en comparación con su redacción original. Contenía, potencialmente, las semillas de una renovación, pero nada se había hecho hasta ahora acerca de ellas.

De manera semejante, las secciones sobre las congregaciones de la Curia Romana (nn. 9-10) parecían haberse quedado cortas en relación con las expectativas expresadas durante los debates. La reforma se hallaba todavía por llegar, pero el texto mismo era tímido en cuanto a las directrices que daba (elección de los miembros de diferentes países; admisión de algunos obispos diocesanos para que fueran miembros de los dicasterios; mayor atención a la voz de los laicos; renovación de los organismos curiales y de sus métodos de trabajo). En una palabra, se expresaron deseos de reformas, pero no se dieron instrucciones específicas ni obligatorias al respecto.

Más importante quizá, el decreto *Christus Dominus* contribuía a intensificar la importancia de las Iglesias diocesanas y daba origen a la reflexión –todavía no terminada– sobre la naturaleza y la condición de las Iglesias locales como presencia y manifestación plena de la Iglesia de Cristo (nº 11). Continuando lo que se había dicho en la *Lumen gentium* (nº 23), este artículo contenía en germen todos los futuros desarrollos en las relaciones entre las Iglesias locales y la Iglesia en su totalidad. Este capítulo sobre los obispos diocesanos hacía ver claramente los aspectos del episcopado: la prioridad del ministerio de proclamar el Evangelio (nn. 12-14), un punto que permitía sobrepasar las perspectivas de Trento; el puesto central de quien preside la Eucaristía y los sacramentos (nº 15); el gobierno pastoral del pueblo de Dios, lo cual crea espacio para que la Iglesia local desarrolle su carácter sinodal (nº 16). La totalidad del capítulo tercero (dedicado a los colaboradores del obispo diocesano) insistía en el carácter sinodal de la vida diocesana; el obispo no actúa nunca aisladamente, sino contando con sus colaboradores: obispos auxiliares (nº 26); curia y consejos diocesanos (nº 27); clero diocesano, especialmente los curas párrocos (nn. 28-32); y los religiosos, tanto varones como mujeres (nn. 33-35).

Finalmente, la última parte del decreto (capítulo cuarto) se ocupaba de la cooperación de los obispos para el bien común de muchas Iglesias. Es interesante ver que en el capítulo sobre las relaciones entre las Iglesias, el decreto es mucho más explícito de lo que había sido en el capítulo primero, cuando se ocupaba de las relaciones entre los obispos y la Iglesia universal. En el capítulo cuarto el decreto quería que se reavivaran los sínodos y los Concilios provinciales y plenarios (nº 36); abordó la cuestión de las

circunscripciones eclesiásticas (diócesis, provincias, regiones) y de las funciones interdiocesanas (nn. 36-42). En ninguna parte el decreto sugiere que pueda haber agrupaciones de fieles equiparados a la diócesis, y que se hayan formado sobre una base personal más que territorial.

Aunque las discusiones mantenidas en el Concilio, especialmente durante los tres primeros períodos, habían contribuido ampliamente a la mejora del esquema, sin embargo éste no satisfacía las expectativas de muchos, no sólo en lo que decía acerca del sínodo, sino también con respecto a la reforma de la Curia y a las relaciones entre la Iglesia local y la Iglesia universal. El esquema seguía estando prisionero de una perspectiva universalista, hallándose el obispo situado primeramente en la Iglesia universal (capítulo primero), antes de estarlo en su diócesis (capítulo segundo). Durante el período de recepción del Vaticano II, muchas de las cuestiones fueron sometidas a la comisión para la reforma del derecho canónico. Aquí nuevamente la recepción del Vaticano II mostraría que las negociaciones finales sobre el decreto no habían logrado superar con éxito todas las tensiones que habían hecho su aparición durante las discusiones.

Durante esta verdadera carrera de obstáculos, la cuestión de la colegialidad y la de saber hasta qué punto ésta se articulaba con el ejercicio legítimo del primado pontificio, fueron suscitadas no sólo a nivel teórico en el esquema sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, especialmente en conexión con el establecimiento de un sínodo de obispos, sino también de maneras más concretas. ¿El Papa deberá actuar por sí solo o con los obispos? Ésta fue la cuestión suscitada por el anuncio, efectuado el 15 de septiembre, del establecimiento de un sínodo de obispos. Después de esto, el envío repetido de *modi* por el Papa a las diversas comisiones competentes no dejaba de plantear de nuevo el problema. ¿Era apropiado que el Papa, mediante intervenciones efectuadas en el último momento, modificara textos sobre los que había votado la asamblea? Todos se habrían sentido felices, si la cuestión se hubiera planteado de una manera tan sencilla.

En su discurso de apertura, Pablo VI había afirmado que él no quería abordar cuestiones demasiado específicas, a fin de dejar plena libertad al Concilio. ¿Olvidaría posteriormente esta línea de conducta que él se había fijado a sí mismo al comienzo de la labor del cuarto período? Es difícil dar a esta pregunta una respuesta afirmativa o negativa. Ciertamente, él se vio asaltado por peticiones y requerimientos y se vio sometido a presiones muy fuertes. Los que habían votado contra la colegialidad eran los mismos que, cuando no lograban imponer su punto de vista en el aula, llevaban el debate a otra instancia: al Papa. Pablo VI era, en primer lugar, la víctima del fallo de los mismos padres conciliares que no eran capaces de asimilar la doctrina de la colegialidad. En vez de eso, recurrían al Papa considerándolo como un juez que estaba sobre el Concilio. El Papa era también víctima de su propio temperamento y de la conciencia escrupulosa que tenía de su propia función. Sus hábitos intelectuales le conducían a estudiar todas las opiniones posibles, antes de adoptar una decisión. Y, aun entonces, se esforzaba lo más posible por comprender los argumentos y las posturas de quienes se oponían a él. Al enviar frecuentemente *modi* a las comisiones competentes, él trataba de asegurarse a sí mismo de que todos los puntos de vista se habían escuchado y de que todas las objeciones se habían examinado y sopesado.

La mente sutil del Papa y su honradez intelectual le inducían a buscar explicaciones, y su viva preocupación por la unidad y el consenso le impulsaban a tratar de satisfacer lo más posible a quienes habían suscitado objeciones y eran opuestos al pensar de la mayoría. El resultado fue que el pontífice se vio expuesto a terribles presiones por parte de personas no demasiado escrupulosas, algunas de las cuales se hallaban en torno a él, y en muchas ocasiones él vio su imagen empañada a los ojos de la opinión pública e incluso a los ojos de muchos obispos. El Papa se vio así inducido, para bien o para mal, a doblegarse a la corriente reformista, que trababa de hallar expresión, aunque no lograba ganar para sí a aquellos que no querían escuchar nada. Sin embargo, en todo momento el Papa siguió siendo honrado, como acentuó Häring. Aunque el pontífice envió *modi*, y estuvo de acuerdo a veces en que se comunicaran a las comisiones peticiones de enmiendas, sin embargo, él nunca trató de imponer al Concilio su propio punto de vista y aceptó dar preferencia a los argumentos de las comisiones. En resumidas cuentas, el cuarto período planteó concretamente el problema del régimen colegial de la Iglesia católica y de cómo la actividad del primado encajaba en un marco colegial.

La otra cuestión que surgió de todos esos debates era la del concepto de Tradición. Aunque esta cuestión fue vigorosamente discutida en la comisión que hizo pasar por un fino tamiz la *Dei Verbum*, en el debate sobre la libertad religiosa y sobre la Iglesia en el mundo moderno muchos padres mostraron con su actitud y su práctica de qué manera entendían la tradición. Para éstos, la tradición era acumuladora y repetitiva. Todo lo que se necesitaba era repetir sencillamente, de manera más plena y más solemne, lo que los romanos pontífices habían dicho acerca del tema de la libertad en cuestiones religiosas; repetir la presentación clásica de los fines del matrimonio, respaldada por una declaración del Santo Oficio y considerada casi como irreformable; repetir, sin variación, las declaraciones de Pío XI y de Pío XII sobre la procreación, etc. La tarea del Concilio no consistía en discernir los signos de los tiempos, sino que debía convertirse en una máquina para hacer que fueran aún más definitivas las enseñanzas presentadas a los padres para su estudio. En una palabra, el cuarto período suscitó elocuentemente la cuestión de la «tradición interpretativa» en la Iglesia. A través de todos estos debates conciliares se suscitó igualmente la cuestión del desarrollo doctrinal. ¿Podía un Concilio imprimir una nueva dirección a las enseñanzas pontificias de los siglos anteriores? Era ésta una cuestión sobre la cual había, obviamente, divergencias de opinión.

A pesar de las resistencias, de los aplazamientos y de las muestras de impaciencia, Albert Outler pudo considerar los meses de septiembre, octubre y noviembre de 1965 como un *Reformation Day* para la Iglesia católica, a la que muchos protestantes seguían considerando como *unreformed and irreformable*. Ciertamente, para este admirador de Pablo VI, a quien él consideraba como un brillante maestro en cuestiones de táctica, se trataba de una *Reformation Roman-Style*, pero, aun así, seguía siendo verdad que algo importante había cambiado⁵²⁶.

526. Cf. A. C. Outler, *Methodist Observer at Vatican II*, Westminster, Md. 1967, especialmente el capítulo 10: «Reformation Day Updated», 139-145, y el capítulo 14: «Reformation Roman-Style», 161-171.

Completar la agenda del Concilio

MAURO VELATI

En la mañana del miércoles 6 de octubre, el Concilio volvía a sus ritmos habituales, después del viaje de Pablo VI a la sede central de las Naciones Unidas: «Esa mañana regresábamos a la rutina habitual», escribía Douglas Horton, un observador americano¹. La agenda del Concilio aguardaba quedar completada, en una atmósfera caracterizada por una mezcla de trabajo febril y de cansancio. Las congregaciones generales se hallaban estudiando el capítulo quinto del esquema sobre la Iglesia y el mundo moderno, y había una serie de importantes intervenciones sobre la guerra y la paz. Al mismo tiempo estaba finalizando la votación sobre el oficio pastoral de los obispos, a la vez que otro esquema –sobre la renovación de la vida religiosa– estaba entrando en la última fase de su tratamiento con el informe final de Compagnone y la posterior votación de los padres sobre la *expensio odorum*.

Durante esos días se presentaron a votación una serie de textos, cuya suerte había sido a veces bastante incierta durante los períodos anteriores. El esquema sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes había experimentado una solemne derrota en la sesión anterior, y debía ser discutido de nuevo en el aula. El esquema sobre el laicado debía experimentar aún la fase de examen de las enmiendas propuestas. En lo que respecta a otros cuatro esquemas (sobre los religiosos, sobre la formación de los sacerdotes, sobre la educación cristiana y sobre las relaciones con las religiones no cristianas), faltaba únicamente la votación final, pero persistían muchas dudas acerca de si debían promulgarse o no. No es necesario recordar aquí las controversias que habían acompañado siempre al esquema sobre las religiones no cristianas. Los otros tres esquemas, que habían quedado reducidos a series de simples proposiciones en el denominado Plan Döpfner, pero a los que se había ido dando gradualmente una forma más amplia, habían sido aprobados por los padres durante la sesión anterior, pero el paso definitivo representado por la votación sobre la *expensio odorum* ofrecería la ocasión para nuevas controversias. La asamblea se encontraba dividida: la minoría conciliar se inclinaba a apoyar la aprobación de los tres esquemas, que habían asumido las demandas de un grupo am-

1. Horton, *Vatican Diary 1965*, 82.

plio y moderado. Sin embargo, en el último momento algunos obispos del Tercer Mundo presionaron para que se introdujeran cambios en algunos puntos importantes. Los obispos europeos que desempeñaban el papel de portavoces de la mayoría de padres de ideas reformadoras, aunque eran conscientes de los puntos débiles de esos esquemas, vacilaban en cuanto a pedir exenciones del reglamento, con el fin de que no se prolongara la discusión. Tenían miedo de establecer un peligroso precedente, cuando se llegara a la aprobación de otros esquemas que eran muy queridos por la mayoría, especialmente los esquemas sobre los obispos y sobre la libertad religiosa. En diversa medida este mecanismo entró en juego en la historia de estos tres esquemas, que nos detendremos a estudiar al comienzo del presente capítulo.

1. *La renovación de la vida religiosa*

El quinto anteproyecto (a contar desde el período preparatorio) del esquema sobre la renovación de la vida religiosa, fue el que se presentó a los padres. Al igual que otros esquemas «menores», había experimentado una reducción hasta convertirse en una serie de proposiciones, tal como fueron decretadas por el Comité de Coordinación durante la primavera de 1963; pero después del debate sobre él en congregaciones generales durante el tercer período, el esquema había recuperado la condición de esquema independiente. El tema era muy importante para los obispos, como se veía por la gran cantidad de *modi* que fueron enviados a la comisión competente: los diversos comentarios sobre el decreto son unánimes en acentuar que 14.000 *modi* fueron enviados por los padres, aunque en lo sustancial esos *modi* podían reducirse aproximadamente a 500 observaciones².

Durante los primeros meses de 1965 la comisión había trabajado sobre esta enorme masa de observaciones y elaboró un nuevo texto³. El esquema fue distribuido a los padres en el aula el día 16 de septiembre; como de ordinario, el documento contenía el nuevo texto y el texto del proyecto anterior en columnas paralelas, de manera que pudieran verse con claridad las notables diferencias. Al mismo tiempo se distribuyó también el texto de la *expensio modorum*, el cual contenía la justificación de las diversas elecciones efectuadas por la comisión. El 30 de septiembre se distribuyó el texto del informe de Compagnone, que confirmaba el espíritu con que la comisión había realizado su labor de revisión.

Sin embargo, los padres tenían muchos motivos para no estar satisfechos. El esquema sí había experimentado una revisión casi total, pero en algunos puntos no había sido capaz de acceder a los deseos de los obispos, deseos que a menudo eran contrarios los unos a los otros. En aquellos días, Huyghe, un obispo belga y miembro de la Comi-

2. Cf. E. Fogliasso, *Il decreto «Perfectae caritatis»: Sul rinnovamento della vita religiosa in rispondenza alle odierne esigenze*, Torino 1967, 56-59; A. Le Bourgeois, *Historique du décret*, en J. M. R. Tillard-Y. Congar (eds.), *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse: Décret «Perfectae caritatis»*, Paris 1967, 67-71; F. Wulf, *Dekret über die zeitgemässe Erneuerung des Ordenslebens. Einführung: LThK 2 (VK, II)*; J. Schmiedl, *Das Konzil und die Orden: Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens*, Schönstadt 1999.

3. Cf. HV 4, 338-342.

sión para los religiosos, expresó a Moeller su descontento por la sección 14 acerca de la obediencia, sección que, según pensaba, estaba concebida aún en términos de excesiva pasividad. Pero esta cuestión había suscitado opiniones divergentes en las enmiendas solicitadas. Por un lado, 399 padres habían pedido que se formulara el concepto de obediencia basándolo en un doble requisito: un sentido de madurez por parte de los religiosos, y un respeto hacia la persona por parte del superior. Por otro lado, 405 obispos insistieron en el «concepto auténtico de la obediencia religiosa», que no exige que se ejerza una actividad de persuasión por parte del superior⁴. El texto, en su formulación, hizo un esfuerzo por mediar entre estas exigencias opuestas.

Más problemática aún fue la cuestión de la admisión al sacerdocio de los hermanos dedicados a la enseñanza, un tema del que se trataba en el n° 10. Aunque la cuestión se había discutido durante el período preparatorio del Concilio⁵, sin embargo, no aparecía en las diversas versiones del texto elaboradas por la comisión conciliar. La cuestión no había sido suscitada tampoco durante el debate en el aula, si se exceptúa una breve referencia que hizo a ella en su discurso el obispo Carroll, quien, no obstante, recomendó prudencia a la hora de adoptar una decisión al respecto. En los *modi* no se hicieron tampoco importantes referencias a ella: la petición de 134 padres de que se redactara un nuevo texto sobre los institutos laicales y sobre los hermanos dedicados a la enseñanza no hizo referencia alguna a la cuestión de que éstos pudieran ser ordenados sacerdotes⁶.

Pero surgieron presiones en esta dirección. Algunos representantes de los maristas, especialmente entre los italianos, organizaron una campaña en apoyo de la petición e instaron a los padres conciliares a que enviaran notas, expresando su aprobación, a la secretaria de la Comisión para los religiosos, antes de que finalizara el mes de enero de 1965⁷. Según Delhaye, algunos obispos latinoamericanos se habían dirigido a su vez al Papa y le habían pedido que interviniera en los trabajos de la comisión⁸. Su motivo había sido probablemente su preocupación por la gran escasez de sacerdotes en sus propias diócesis. Como declaran otros testimonios, el Papa intervino, sí, pero lo hizo anónimamente⁹.

4. AS IV/3, 557-559. El esquema se recoge en J.-M. Tillard, *L'obéissance*, en J.-M. Tillard-Y.-M. Congar, *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*. Cf. también F. Giardini, *L'obbedienza dei presbiteri (Dottrina del Concilio Vaticano II)*; Rivista di Ascetica e Mistica 35 (1966) 447-474.

5. Entre diciembre de 1960 y abril de 1961, un grupo de consultores de la comisión estudió la cuestión de conceder a los hermanos laicos el acceso al sacerdocio. El texto de su informe fue discutido el 21 de abril de 1961, pero el tema no aparecía en el esquema preparatorio (cf. *Archives of the Congregation for Religious*, 607, 767-769 y 402-403). En este sentido, la declaración formulada por Sauvage, que a la sazón era ayudante del superior general de los Hermanos de las escuelas cristianas, no era completamente exacta; él pretendía que la cuestión había sido discutida primeramente durante la primavera de 1965. Realizó un análisis a fondo de la historia y del contenido del n° 10 del esquema (M. Sauvage FSC, *La vie religieuse laïque [commentaire des numéros 10 et 15]*, en Tillard-Congar, *La adaptation et la rénovation*, 301-374).

6. AS IV/3, 579.

7. Cf. P. D. Anfoso, *Nota de auspicando accessu ad sacerdotium fratrum maristarum a scholis laicorum ad excellentissimos et reverendissimos patres commissionis de religiosis et alios patres in Concilio oecumenico Vaticano II reverenter oblata*, 10 de enero de 1965 (Documentos de Lercaro, XXXI, 1064). A la petición se adjuntaba una breve nota, para que fuera cumplimentada y remitida a la Comisión para los religiosos.

8. Cf. Sauvage, *La vie religieuse laïque*, 342.

9. La autoría de la inserción fue afirmada explícitamente por el texto preparatorio de la comisión, de febrero de 1965 (cf. HV 4, 341s), y fue confirmada por filtraciones que Moeller recogió en septiembre de aquel mismo año (JPrignon, 20 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1596, 5]). Moeller dijo

La cuestión fue debatida en el seno de la comisión durante el mes de febrero de 1965¹⁰, y en septiembre se mantenía aún viva la oposición a las decisiones adoptadas. Los Hermanos de las escuelas cristianas y, en particular, Sauvage, cuestionaban la inserción, porque ésta parecía modificar el carácter estrictamente laical de la congregación¹¹. En su informe Compagnone explicaba por qué la comisión había decidido dedicar una sección especial a los institutos religiosos laicales. Por un lado, era necesario revalorizar la experiencia de los institutos laicales, ya que existía siempre el peligro de que éstos quedaran marginados; por otro lado, la comisión quería suscitar la posibilidad de que algunos miembros de esos institutos, si sus capítulos generales lo aceptaban, pudieran ser ordenados sacerdotes, a causa de la necesidad de sacerdotes, sentida especialmente en los países en que los sacerdotes eran escasos. Esta segunda razón fue presentada también como el resultado del debate conciliar, aunque el tema no fue suscitado nunca explícitamente ni en el aula ni en la *expensio modorum*.

Así, pues, en la víspera de la votación seguían existiendo aún las numerosas razones para la incertidumbre que se había sentido acerca de estos puntos durante la historia del esquema. Las discusiones mantenidas entre los obispos y los expertos belgas durante esos días, mostraban cómo se alineaban las posturas. Huyghe sintió la intensa tentación de pedir una nueva discusión del esquema, aunque sabía que eso iba contra el reglamento. Pero Moeller le persuadió de que tal iniciativa era inoportuna, en primer lugar, porque creaba un peligroso precedente para otros esquemas que debían discutirse todavía durante la sesión¹², y en segundo lugar, porque una ulterior discusión podría poner en peligro algunas de las soluciones de avenencia que se habían logrado obtener en el esquema sobre los religiosos. Debemos recordar aquí las especiales circunstancias en que la Comisión sobre los religiosos había realizado su labor durante los meses anteriores; las numerosas ausencias del cardenal Antoniutti, que era el presidente, y la consiguiente adopción del liderazgo por el obispo alemán Leiprecht habían hecho posible que el esquema se transformara sobrepasando con mucho las directrices fijadas por Antoniutti. Pero en muchos aspectos la situación resultaba aún impredecible, porque no estaba claro el peso que pudiera tener un posible pronunciamiento por parte de los obispos¹³.

En este punto, el curso más realista parecía ser el de estructurar de manera diferente la votación, es decir, aislar la segunda parte del n° 10, que contenía la propuesta acer-

también a Prignon que el Papa, al ser consultado, pidió que su intervención se mantuviera en secreto. Mons. Perantoni, uno de los que se oponían a la iniciativa de los maristas, escribió al Papa pidiéndole que aclarara el asunto, pero nunca recibió una respuesta.

10. Cf. HV 4, 341-342. Cf. también G. Lefeuve, *L'accés au sacerdoce de religieux appartenant à des instituts exclusivement laïcs: Note sur le § 2 du n° 10 du décret «Perfectae caritatis»*: Esprit et vie 86 (1976) 657-664.

11. Cf. Documentos de Prignon, 1596. En las cartas de Moeller hay también algunas observaciones que se derivan de Sauvage, así como el proyecto de una reformulación del n° 10 del esquema, de septiembre de 1965 (Documentos de Moeller, 2388-2402).

12. JPrignon, 29 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1595, 2-3).

13. Prignon recordaba los temores de Huyghe: «Mons. Huyghe tiene miedo también de que se insista en este tema [una nueva discusión del esquema] por el peligro que se corre de que algunos puntos del esquema puedan ser cuestionados y de que el cardenal Antoniutti puede aprovecharse de ello para eliminar las mejoras que la comisión había logrado obtener» (Documentos de Prignon, 1596, 6).

ca de los hermanos dedicados a la enseñanza. La estructura de la votación, tal como había sido propuesta por la comisión, preveía una votación global sobre las secciones que habían recibido ya más de las dos terceras partes de los votos en la sesión anterior (nn. 18-24), y disponía efectuar luego una votación por separado sobre cada una de las secciones que no habían recibido un número mínimo de votos (nn. 1-17 y 25)¹⁴. Por una conversación entre Prignon, Bonet y Etchegaray, mantenida en el aula el 1 de octubre, se llegó a la decisión de escribir una carta para pedir esta parcelación de las votaciones sobre el *De religiosis*; los redactores de la carta tratarían de conseguir que cierto número de obispos y cardenales la firmaran¹⁵. Pero esta iniciativa probablemente no fue secundada, y no está claro si poseía alguna conexión con la petición dirigida a los moderadores durante esos mismos días por A. Lorscheider. El obispo brasileño hacía notar que en la nueva versión del esquema había tres secciones completamente nuevas (los nn. 9-11), y que no podía votarse sobre ellas sino después de un examen previo de las mismas por la asamblea, al menos en la forma de votos *iuxta modum*¹⁶. Esto quería decir que revivía la idea de una votación *iuxta modum* sobre el esquema, pero tal idea tenía la desventaja de ser contraria a las normas del reglamento.

En el tercer punto, entre las observaciones anexas a su carta, Lorscheider suscitaba otra cuestión que había originado no pocas dificultades en la revisión del esquema, a saber, la cuestión de los institutos seculares, de los que se ocupaba el n° 11 del esquema. La comisión, indudablemente, había hecho pleno uso de su libertad para revisar esta parte del esquema. Para no permanecer bajo el peso de la rigurosa y firme distinción entre la vida activa y la vida contemplativa, la comisión había escogido proponer una tipología de las diversas formas de vida religiosa que reflejara mejor la variedad de la vida real. Como resultado de ello, el esquema contenía cinco secciones centrales dedicadas respectivamente a los institutos de vida contemplativa (n° 7), a los de vida activa (n° 8), a la vida monástica (n° 9), a las formas de vida religiosa laical (n° 10) y, finalmente, a los institutos seculares (n° 11). Aunque las tres últimas secciones eran una adición al esquema original, vemos que en varias ocasiones los dirigentes de la comisión hicieron ver en qué gran medida su elección estaba apoyada por las peticiones de los padres. En la respuesta del secretario Rousseau a la carta de Lorscheider, aquél ofreció un ejemplo de la petición, mencionada ya, y que había sido formulada por ciento treinta y cuatro padres, las cuales querían que se redactara un nuevo texto acerca de la vida religiosa laical¹⁷. De forma parecida, un grupo de cuarenta padres había pedido que se tratara de una manera más completa y por separado acerca de los institutos seculares¹⁸.

14. AS IV/3, 581-597.

15. JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 6). La carta contendría una petición análoga para el esquema sobre la educación cristiana.

16. Carta de Lorscheider a los moderadores, del día 13 de octubre de 1965 (AV V/3, 394-395). La fecha indicada no parece probable, porque la votación definitiva sobre el esquema fue efectuada el 6 de octubre. Es probable que la carta fuera escrita realmente durante los primeros días de octubre.

17. J. Rousseau, *Responsa ad observationes Exc.mi D.ni Aloisii Lorscheider Episcopi Angelopolitani super schema decreti «De accommodata renovatione vitae religiosae»*, en AS IV/3, 579.

18. AS IV/3, 580.

Aunque la carta de Lorscheider no surtió efecto, sin embargo, cuando Compagnone leyó su informe se vio obligado a detenerse en la cuestión de los institutos seculares, explicando más detalladamente el texto distribuido a los padres. El tema, evidentemente, se prestaba a la controversia. A los ojos de los obispos que tenían gran empeño en acentuar lo específico de la vida religiosa, los institutos seculares parecían ser un cuerpo extraño. Una enmienda firmada por tres padres pedía que se eliminaran del texto las palabras mismas de «institutos seculares», porque «los miembros de los institutos seculares deben contarse entre el laicado, y no entre los religiosos». Otros, con una perspectiva más conciliadora, afirmaban que la contradicción podría eliminarse cambiando el título del esquema, evitando la expresión «vida religiosa» y recurriendo, en cambio, al término de «consejos evangélicos», el cual, evidentemente, constituía un lazo de unión entre la experiencia de los institutos seculares y la de los institutos religiosos¹⁹.

Compagnone explicó las elecciones efectuadas por la comisión. Puesto que era imposible cambiar un título sobre el que los padres habían votado ya, la comisión había preferido ofrecer un espacio separado para tratar acerca de los institutos seculares; en ese espacio se explicaba su naturaleza especial, las labores realizadas por sus miembros, y la espiritualidad de los mismos, sin pronunciarse sobre su condición canónica. Como veremos, esta solución no satisfacía plenamente los deseos de los principales institutos seculares, y exigiría ulteriores correcciones.

En el primer día de la votación en el aula, se pidió a la comisión que volviera a reunirse a fin de discutir algunos cambios. Según rumores recogidos por Moeller (uno de los expertos de la comisión), se trataba de algunos de los cambios pedidos por el Papa²⁰. Pero la documentación oficial, estudiada por J. Schmiedl, no contiene vestigio alguno de una intervención pontificia, sino únicamente una propuesta formulada por Carlo Colombo²¹. ¿Se ocupaba ésta de las intervenciones pontificias relativas a los institutos seculares, de las que hablaremos un poco más tarde? La reunión fue muy breve (tan sólo duró treinta y cinco minutos), y parece que su resultado fue negativo. En todo caso, las observaciones sometidas a discusión fueron rechazadas²². Por tanto, en la historia del esquema este episodio no tuvo consecuencias.

El día 6 de octubre comenzaron las votaciones en el aula, después de darse lectura al informe de Compagnone. El esquema fue presentado en la forma determinada origi-

19. *Ibid.*

20. Para conocer el testimonio de Moeller, cf. JPrignon, 5 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1599, 2). Parece que la carta que acompañaba a los *modi* pontificios declaraba específicamente que la comisión conservaba su libertad de elección y de discusión. Antoniutti mismo era contrario a los *modi* presentados.

21. J. Schmiedl, *Erneuerung im Widerstreit: das Ringen der «Commissio de religiosis» um das Dekret zur zeitgemässen Erneuerung des Ordenslebens*, en M. Lamberights, C. Soetens y J. Grootaers (eds.), *Les commissions conciliaires à Vatican II*, Leuven 1996, 311. Para las actas, muy sucintas, de la reunión, cf. *Acta commissionis conciliaris «De religiosis», IX conventus commissionis 1965 durante Quarta et ultima sessione Concilii*, 83. Expreso mi agradecimiento a Schmiedl por facilitarme una copia de las actas. El texto de las observaciones de Colombo no aparece en ningún archivo, aunque éstas fueron registradas en la secretaría de la comisión (nº 592/65).

22. Las actas de la reunión dicen únicamente: «Consideradas todas las cosas, la comisión no piensa que estas observaciones deban aceptarse en la actual fase del esquema conciliar, sobre el que deberá votarse mañana» (*Acta commissionis conciliaris «De religiosis», 83*).

nalmente por la comisión: sobre las secciones 1-17 y 25 se votó individualmente, mientras que se efectuó una sola votación global sobre la segunda parte, es decir, sobre las secciones 18-24. Las votaciones sobre las distintas secciones mostraron un acuerdo casi unánime, exceptuada la sección correspondiente al n.º 10, que obtuvo un número más elevado de votos negativos que el promedio de las secciones. En todo caso, el porcentaje de votos negativos fue bastante bajo. La votación sobre el esquema en su totalidad, efectuada el día 11 de octubre, mostró la aprobación de los padres, con un insignificante número de votos negativos (tan sólo 13 sobre un total de 2142).

Los resultados de esta votación, y de las votaciones sobre otros textos efectuadas durante los días siguientes, parecían mostrar que existía un acuerdo casi unánime entre los obispos, pero es necesario tener en cuenta la atmósfera general que existía en la asamblea durante aquellos días. Prignon hace notar el día 8 de octubre: «Durante los últimos tres o cuatro días el debate llegó a ser bastante monótono. Se palpa que los obispos se hallan increíblemente cansados. A muchos de ellos se los vio paseando por los pasillos ya a las diez de la mañana». Nuevamente insiste en «la creciente apatía de la gran mayoría de la asamblea, que claramente quiere que se acabe todo y que no llega ya a excitarse a no ser por algunas cuestiones excepcionales»²³. Los testimonios de los observadores describen también un clima general de cansancio, por el cual los padres estarían dispuestos a emitir un voto afirmativo, sencillamente para que todo acabara pronto²⁴.

2. *Un nuevo espíritu en instituciones antiguas: la formación de los sacerdotes*

La última semana del debate conciliar comenzó la mañana del lunes día 11 de octubre, el tercer aniversario de la memorable ceremonia de apertura del Concilio, una coincidencia que no pasó inadvertida a los observadores atentos, al menos como ocasión para medir la distancia recorrida²⁵. La agenda se hallaba bastante recargada, y nada menos que tres documentos debían aprobarse definitivamente durante esos escasos días. Mientras proseguía el debate sobre el esquema acerca de las misiones, Carraro, un miembro de la Comisión para los seminarios y los estudios, pronunció un informe sobre el esquema acerca de la formación sacerdotal. Como Guyot hacía notar después, este esquema «era el que causó el menor número de dificultades dentro de la asamblea conciliar, y el único del que se habló menos al margen de ella»²⁶.

23. JPrignon, 8 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1601, 1-2).

24. D. Horton escribía el 7 de octubre: «Se tiene la impresión de que los padres, en su ansiedad por que finalice el Concilio, están dispuestos ahora a zanjar con brevedad los debates y a emitir un voto aprobativo de cualquier cosa que no resulte absolutamente intolerable» (Horton, *Vatican Diary 1965*, 87). Cf. también K. E. Skydsgaard, *Report on the Fourth Session of the Second Vatican Council*, n. 5 (19 de noviembre de 1965), en ACO 7.24.

25. Horton se preguntaba si Juan XXIII, a pesar de la intuición con la que veía todo de antemano, habría podido imaginarse los resultados de estos tres años (Horton, *Vatican Diary 1965*, 93). Congar, por otra parte, hallándose como se hallaba plenamente implicado en la labor de la comisión, no decía nada acerca del aniversario.

26. Así aparece en L. J. Guyot, *Le décret sur la formation sacerdotale: présentation d'ensemble: Seminarium 2* (1966) 313.

Sin embargo, la historia de este esquema mostró algunas características peculiares. Cuando llegó al escenario del aula conciliar durante un brevísimo período de tiempo (del 12 al 17 de noviembre de 1964), fue transformado profundamente en comparación con el proyecto inicial que se había elaborado durante el período preparatorio. Esto se debió esencialmente a las numerosas intervenciones y a las correcciones enviadas por escrito por los padres durante las etapas sucesivas, a partir de la primera intersesión²⁷. Los proyectos iniciales se vieron acosados por infinidad de cuestiones jurídicas o de índole demasiado específica. Sin embargo, gracias a la labor de algunos miembros de la comisión, como D. Hurley, arzobispo de Durban (Sudáfrica), y el jesuita P. Dezza, el esquema incorporó muchos de los deseos expresados ampliamente mientras proseguía el debate sobre la formación sacerdotal²⁸. Reforzado por la declaración inicial de que las conferencias episcopales serían las encargadas de desarrollar un plan que contuviera directrices concretas para la renovación, el esquema había sido aprobado durante el tercer período por una aplastante mayoría (2076 votos afirmativos contra 41 votos negativos).

Durante la tercera intersesión el esquema había sido revisado a la luz de las enmiendas enviadas por los padres. La versión definitiva, juntamente con el texto de la *expensio modorum*, fue distribuida a los padres el 23 de septiembre de 1965. Pero algunos puntos de este texto revisado fueron cuestionados antes de que se procediera a la votación final. A finales de septiembre, una carta de Mons. Darmajuwana llegó a la junta de presidentes; en ella, este presidente de las conferencias episcopales indonesias, apoyado por todos sus obispos, cuestionaba la labor de la comisión en dos puntos específicos del esquema.

El primero era el pasaje acerca de la importancia de los seminarios mayores: «Los seminarios mayores son necesarios para la formación sacerdotal». Esta declaración no se hallaba en el texto de 1964 y, según Darmajuwana, había sido introducida por la comisión por su propia iniciativa, sin que la hubieran pedido los padres, los cuales, de hecho, habían puesto en tela de juicio, en algunos casos, el carácter único de los seminarios como medio de formación sacerdotal. Desde luego, el informe sobre la *expensio modorum* mostraba la existencia de una opinión minoritaria que patrocinaba una supe- ración del seminario: una enmienda, firmada por cincuenta y dos obispos, suscitaba la posibilidad de que el Concilio no sólo reformara los seminarios, sino que concibiera también una nueva organización para la formación sacerdotal que estuviera más adap-

27. Cf. A. Mayer-G. Baldanza, *Genesi storica del decreto «Optatum totius»*, en A. Mayer-G. Baldanza (eds.), *Il decreto sulla formazione sacerdotale*, Torino 1967, 13-28. Para una presentación de todo el decreto, cf. también G. Mártel, *Los seminarios en el concilio Vaticano II: Historia y comentario*, Salamanca 1966; D. E. Hurley-J. Cunnane, *Vatican II on Priests and Seminaries*, Dublin-Chicago 1967; J. Frisque, *Le décret «Optatum totius». Introduction historique*, en J. Frisque-Y. Congar (eds.), *Les prêtres: Décrets «Presbyterorum ordinis» et «Optatum totius». Textes latins et traductions françaises*, Paris 1968, 187-189. Para el tercer período y la intersesión, cf. HV 4, p. 330-338 y 537-542.

28. Para una descripción del debate en aquel tiempo, cf. A. Mayer-G. Baldanza, *Il rinnovamento degli studi filosofici e teologici nei seminari. Rassegna bibliografica*: La Scuola Cattolica 2 (1966) 83-146. Sobre la contribución de D. E. Hurley, arzobispo de Durban, cf. P. Denis, *Archbishop Hurley's Contribution to the Second Vatican Council*, en *Experience*, 233-260. La visión que tenía Hurley se halla bien descrita en su artículo: D. E. Hurley, *Pastoral Emphasis in Seminary Studies*, en «The Furrow», 13 de enero de 1962.

tada a los tiempos. Esto habría sido una decisión histórica que hubiera podido parangonarse con la decisión adoptada en Trento²⁹. Además de los obispos indonesios, había algunos obispos sudamericanos, Larraín en particular, que querían que se superara el sistema de los seminarios³⁰.

El segundo punto se prestaba aún más a la controversia; se ocupaba del n° 10, acerca del celibato eclesiástico. A comienzos del año, Darmajuwana había intervenido ya para pedir que se reformara la ley del celibato; ahora criticaba a la comisión por utilizar una expresión que parecía implicar que se había dado una respuesta negativa en el debate³¹. La cuestión era muy delicada, como se vio por el brusco final del debate, cuando Pablo VI intervino el 11 de octubre.

La carta de los indonesios fue discutida durante la reunión plenaria de la Comisión para los seminarios y los estudios, el día 1 de octubre. Según la escasa información de que disponemos, la tendencia de Mons. Daem parece que fue la de hallar un modo de que se manifestaran los verdaderos sentimientos de los obispos sobre los puntos controvertidos. Con este fin, adquirió fuerza una sugerencia de que se revisara el calendario de las votaciones. Una conversación del teólogo sudamericano Medina con Prignon puso también en movimiento a Suenens, y éste, a su vez, hizo que intervinieran también Döpfner y Silva Henríquez³². Es probable que otra intervención de Silva Henríquez, que se halla documentada en los *Acta Synodalia*, tuviera su origen en estas conversaciones.

La intervención del prelado chileno era densa y estaba cuidadosamente estructurada. En primer lugar, él acentuó la falta de reglamentación conciliar sobre las normas que había que seguir en el estudio de las correcciones. Pero de la práctica seguida por las comisiones podían deducirse algunas normas generales, que la exposición del obispo resumía con el fin de mostrar que tales normas no se habían respetado por completo en la labor de la comisión encargada del esquema sobre la formación sacerdotal. Sin citar casos específicos, Silva Henríquez repitió las observaciones de Darmajuwana acerca de la introducción de cambios sin que hubiera que solicitar previamente la autorización de los obispos. Sin embargo, insistió principalmente en el plan propuesto por la comisión para proceder a la votación sobre el texto, un plan que no permitía a los obispos emitir un juicio específico sobre las partes del esquema que habían experimentado los cambios más importantes, porque la votación debía hacerse sobre la totalidad de cada sección. Silva Henríquez propuso un calendario de votaciones por separado so-

29. Cf. AS IV/4, 47. La comisión había rechazado la sugerencia, basándose en que la mayoría opinaba que el seminario seguía siendo una institución valiosa.

30. Prignon se enteró por Etchegaray de que Larraín y otro obispo sudamericano tenían dificultades con respecto a la declaración acerca de los seminarios mayores. Estas dos personas parecían estar plenamente de acuerdo con el análisis efectuado por Darmajuwana (cf. JPrignon, 27 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1593, 21]).

31. Las palabras en cursiva son las que se habían introducido en el texto: «Los estudiantes que, de conformidad con las *leyes santas y firmemente establecidas* de su propio rito, siguen la venerable tradición del celibato sacerdotal». Cf. la carta de J. Darmajuwana al Consejo de presidentes, del 28 de septiembre de 1965 (AS V/3, 382-383).

32. JPrignon, 5 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1599, 3).

bre las nuevas partes, aunque dejando las partes del texto que resultaban ya familiares para una sola votación global³³.

Pero en una nota del 6 de octubre Felici rechazó las peticiones de Silva Henríquez: cuestionó, entre otros puntos, las observaciones del orador sobre el reglamento conciliar, e instó a que se presentara un recurso formal ante el Consejo de presidentes. El Secretario general no hizo mención alguna de la carta enviada por los obispos indonesios durante la semana anterior. Sin embargo probablemente a causa de la intervención de Döpfner, la petición fue de hecho tomada en consideración por las autoridades de la comisión competente; el día 7 de octubre, éstas enviaron a Felici un proyecto de calendario reformado de las votaciones sobre el esquema. En este nuevo proyecto, que fue distribuido a los padres al día siguiente, las cuestiones a las que había que dar respuesta alcanzaban el número de quince, concediéndose así espacio para un examen específico de todos los puntos controvertidos³⁴. De esta manera se aceptó sustancialmente la petición de Silva Henríquez. Pero durante un breve espacio de tiempo, en las conversaciones con Suenens, se formuló la sugerencia de obtener de la Secretaría general algo muy excepcional: el permiso para una votación que incluyera votos *iuxta modum*, al menos cuando se tratara de algunos puntos determinados. Tal procedimiento proporcionaría probablemente una solución adecuada para el problema suscitado por los obispos indonesios.

El día 7 de octubre, la cuestión del voto *iuxta modum*, no sólo para el esquema sobre la formación de los sacerdotes, sino también para el esquema sobre la educación, se discutió en una breve reunión de los moderadores (Lercaro, Suenens y Döpfner) con Felici y Tisserant. Suenens se encontró completamente solo en la defensa de la sugerencia. Felici minimizó la importancia del problema, aunque reconoció que los argumentos expresados en la carta de los indonesios tenían alguna validez. Lercaro y Döpfner no se sentían entusiasmados ante la perspectiva. Tisserant, por su parte, rechazó la posibilidad de forzar el reglamento, y aconsejó a los obispos que recurrieran al tribunal administrativo³⁵. Los esfuerzos de los obispos belgas por suscitar entre los obispos un movimiento en favor de la mejora del esquema chocaron, no obstante, con el espíritu de apatía que se iba difundiendo por la asamblea. Al día siguiente, en la reunión de los representantes de las conferencias episcopales, se vio ya claramente que no había espacio para una acción conjunta, y se abandonó, por tanto, el intento de que se votara de manera diferente sobre este esquema³⁶.

33. Cf. R. Silva Henríquez, *Animadversiones circa expansionem modorum schematis decreti «De institutione sacerdotali»*, en AS V/3, 401-440. El plan para la reformulación de las cuestiones preveía dieciocho votaciones, en lugar de las siete votaciones propuestas por la comisión.

34. Carta de A. Meyer a Felici, del 7 de octubre de 1965, en AS V/3, 404 (el texto de las cuestiones aparece en un apéndice en las p. 405-406).

35. JPrignon, 8 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1601, 1-2). Prignon hacía notar la impresión de Suenens de que Lercaro «se sentía cada vez más agotados». Nada se dice de la reunión en las cartas de Lercaro escritas desde el Concilio.

36. Las actas de esta reunión no hacen referencia alguna a la cuestión del esquema sobre la formación sacerdotal, sino que tratan únicamente acerca del esquema sobre la educación (*Quarta coadunatio delegatorum ex nonnullis conferentiis episcopalibus. «Domus Mariae», die 8 octobris 1965*, en los Documentos de Etchegaray). Según Etchegaray, el movimiento que apoyaba la sugerencia de que hubiera un voto *iuxta mo-*

El conjunto de las exigencias y de las peticiones que constituían la base de estas iniciativas quedó claramente atestiguado, durante esos mismos días, en un documento anónimo de una página destinado a los padres conciliares³⁷. Mencionaba los puntos débiles del esquema que exigían una revisión radical. Dos se habían mencionado ya en la carta de Darmajuwana: la afirmación de que los seminarios eran necesarios, y la sección acerca del celibato, una práctica que se juzgaba que carecía de universalidad. Pero había otros aspectos en el esquema que no eran convincentes. La frase de la introducción que declaraba el alcance de la aplicación del decreto (*especialmente* el clero diocesano, pero en sentido amplio la totalidad del clero) establecía una oposición perjudicial entre los dos cleros. La sección sobre las vocaciones eclesísticas (nº 2) sonaba a «proselitismo vocacional» o, por lo menos, podía interpretarse de esta manera. Finalmente, la sección sobre los seminarios menores (nº 3) aparecía como excesivamente rígida, incluso en comparación con la versión anterior del esquema.

Acerca de estos puntos un documento anónimo exhortaba a los padres a votar negativamente, con la intención de reunir un número suficiente de votos negativos (750) para lograr que se eliminara la sección y que se regresara al texto anterior, el cual era preferido en estos cinco puntos a causa de su carácter general y del tono más suave de sus afirmaciones. Las peticiones formuladas en este documento resumían bastante bien la actitud adoptada hacia el esquema por muchos obispos del Tercer Mundo y probablemente también por algunos obispos europeos, quizás porque el documento reflejaba una parte de descontento dentro de la comisión misma. A diferencia de lo que sucedió en otros casos, a los cinco puntos cuestionados no les correspondían cinco enmiendas rechazadas en la *expensio modorum*, sino que más bien sacaban a relucir un aspecto problemático del esquema, a saber, los numerosos puntos en los que las revisiones efectuadas por la comisión iban mucho más allá de las peticiones formuladas por los padres, a causa de las adiciones e inserciones que modificaban sustancialmente el texto discutido en el aula durante la tercera sesión.

El día 11 de octubre, el informe de Carraro sobre el esquema retornaba a algunos problemas que se habían discutido y que resumían los criterios seguidos por la comisión en la corrección del texto. Surgieron las cuestiones suscitadas por la carta de Darmajuwana y por el documento del 8 de octubre, pero Carraro se vio constreñido principalmente a ofrecer una extrema autodefensa sobre la cuestión del papel que debía

dum sobre el primer esquema (acerca de la formación de los sacerdotes) se vino abajo porque no había tiempo suficiente para preparar las correcciones y porque existía escaso apoyo de los obispos para que se recurriera al tribunal administrativo (JPrignon, 10 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1602, 3]). Tanto las anotaciones de Prignon como las actas de la reunión están de acuerdo en el análisis que hacen de la situación existente en la asamblea, situación caracterizada cada vez más por la indiferencia y la apatía: «Puede observarse... cierto cansancio en los padres, que ya no prestan atención a las intervenciones de los oradores y que efectúan su votación de manera pasiva; en una palabra, se preocupan poco acerca del modo en que el Concilio va procediendo» (*Quarta coadunatio delegatorum...*, 1).

37. *Animadversiones circa schema decreti «De institutione sacerdotali»*, 8 de octubre de 1965, en los Documentos de Tucci, 25.III/45. ¿Se podrá identificar quizás este texto con una nota procedente del teólogo sudamericano Medina, destinada por Prignon a Daem como miembro de la comisión competente? (cf. JPrignon, 5 de octubre [Documentos de Prignon, 1599, 3]). No hay elementos seguros para afirmar tal cosa, especialmente porque el documento parece ser de fecha posterior.

desempeñar la filosofía de santo Tomás. De hecho, el informe sobre la *expensio modorum* había dedicado ya una verdadera «nota preliminar» a las enmiendas efectuadas en el n° 15, que trataba de la formación filosófica de los futuros sacerdotes.

Este punto había sido objeto de especial atención por los padres y había contribuido a que se formaran dos grupos. Por un lado estaban los que mantenían la necesidad de afirmar claramente el papel fundamental de santo Tomás en la formación que se recibía en el seminario, una afirmación que se ajustaba a las numerosas declaraciones formuladas en las recientes enseñanzas de los pontífices. Los líderes de este grupo eran Staffa, Browne y Ruffini. Por el otro lado, muchos obispos no querían que se impusiera la filosofía tomista como el sistema «oficial» para la formación recibida en el seminario; por eso, se declaraban a favor de que en el esquema se hiciera una sencilla y discreta referencia al tomismo. El camino escogido por la comisión ante estas manifiestas divergencias era el de mantener el texto, tal como éste había sido presentado en el aula en el año 1964. Dicho texto hablaba únicamente de santo Tomás como maestro y guía para ahondar en los misterios de la salvación, a la vez que lo situaba en el marco más amplio de las fuentes de la cultura de los futuros sacerdotes³⁸.

A finales de septiembre, durante la reunión plenaria de la comisión, Staffa se había hallado en el centro de una acalorada discusión sobre el tema del tomismo, pero que finalizó con la discusión de una enmienda sobre otro esquema de la competencia de la comisión: el esquema sobre la educación cristiana. El esquema sobre los seminarios había alcanzado la etapa final de su redacción, y no era posible introducir en él nuevos cambios. Pero el día 6 de octubre volvió a distribuirse en el aula el texto de una enmienda que había conseguido muchas adhesiones, pero que había sido rechazada por la comisión. Pedía que en el esquema sobre la formación de los sacerdotes y en el que trataba sobre la educación cristiana se introdujera una referencia más sustancial al lugar central de la filosofía tomista en la educación cristiana³⁹. Por tanto, Carraro se vio obligado a confirmar una vez más las elecciones efectuadas por la comisión: «Las opiniones de los padres, tal como se expresaron en las discusiones y en los *modi*, parecían ser bastante divergentes, si es que no se oponían directamente; parecía ser difícil armonizarlas en formulaciones textuales. Por otro lado, el texto disfrutaba de una aprobación anterior. Hicimos lo que pudimos y lo que pensábamos que era nuestra obligación con

38. «Cada uno de los tratados dogmáticos debe hallarse estructurado de tal manera que se expongan antes que nada los motivos bíblicos; luego habrá que mostrar a los estudiantes lo que los padres contribuyeron a la fiel transmisión y explicación de las verdades de la revelación, así como la ulterior historia del dogma (incluida su relación con la historia general de la Iglesia); después, con el fin de proyectar la mayor luz posible sobre los misterios de la salvación, los estudiantes deben aprender a penetrar más profundamente en esos misterios con ayuda de la especulación, teniendo a santo Tomás como a su maestro, y a captar la conexión existente entre esos misterios» (AS IV/4, 23; cf. HV 4, 336-338).

39. He aquí el texto del *modus*: «Yo, el padre conciliar que suscribe, pido que, de conformidad con más de cien documentos dimanados de los romanos pontífices, los esquemas sobre la formación sacerdotal y sobre la educación cristiana sean completados declarándose que la doctrina de santo Tomás, al menos en sus principios, debe ser mantenida religiosamente no sólo en la sagrada teología, sino también en la enseñanza de la filosofía en todas las escuelas católicas». Entre las veintidós firmas se incluían las de cardenales curiales como Staffa, Ottaviani, Marella y Browne, y la de A. Fernández, superior general de los dominicos (AS IV/4, 829).

arreglo a nuestras conciencias y de conformidad con el reglamento conciliar. ¿Merecemos que se nos critique por esto?»⁴⁰.

Las votaciones sobre las diversas secciones del esquema, que terminaron el 13 de octubre, mostrarían que las divergencias habían perdido su intensidad; sobre todos los temas controvertidos el número de votos negativos demostró ser muy pequeño, ofreciendo así de nuevo una imagen de aprobación casi unánime del esquema⁴¹.

3. *La Iglesia ante el problema de la educación*

El día 13 de octubre el esquema sobre la educación cristiana llegó al aula para ser sometido a votación. Este esquema tenía también detrás de sí una historia difícil y tortuosa; sin embargo, a diferencia del esquema sobre la formación sacerdotal, no parecía que hubiera logrado una aprobación general por parte de los padres, al menos no en cuanto a las líneas básicas de su enfoque. El texto inicial del período preparatorio se había centrado enteramente en la cuestión de las escuelas católicas, y se había caracterizado por un tono de condena y desaprobación del pretendido monopolio del Estado en el terreno de la educación. Sin embargo, durante el tercer período se produjo un giro completo.

a) *El esquema durante el tercer período*

En la víspera de la brevísima aparición del esquema en el aula durante la tercera sesión, la comisión aprobó un cambio de título que en realidad reflejaba la elección de un nuevo enfoque del problema: el título cambió de «Sobre las escuelas católicas» a «Sobre la educación cristiana». El nuevo texto (la séptima versión del esquema) tenía tres páginas más de extensión, y no poseía ya la forma de diecisiete proposiciones; fue distribuido en el aula el 19 de noviembre de 1964, acompañado de un informe elaborado por Daem⁴².

El esquema se hallaba dividido ahora en once breves secciones, prologadas por una introducción (que contenía la propuesta de que se estableciera una comisión posconciliar), e iba seguido por una conclusión. Las secciones exponían los fines de la educación cristiana (nº 1); la colaboración de la Iglesia en la labor educativa (nº 2); los medios que la Iglesia utiliza para realizar esta tarea (medios de comunicación, asociaciones, nº 3);

40. AS IV/4, 133.

41. El nº 4, sobre los seminarios mayores, recibió 88 votos negativos en contraste con 2038 votos afirmativos; el nº 15, que contenía una referencia a santo Tomás, recibió únicamente 58 votos negativos en contraste con 2127 votos afirmativos. La sección que recibió más votos negativos (95) fue la del nº 13, sobre los seminarios menores; esto se debió a la oposición de algunos padres a quienes desagradaba la revalorización de este instrumento, efectuada por la comisión (cf. Mayer-Baldanza, *Genesis storica...*, 46-47).

42. Cf. AS III/8, 215-218; para el texto del esquema, cf. *ibid.*, 218-222 (informe de Daem). Para la historia del esquema, cf. J. Pohlshneider, *Introduction. The Decree on Christian education*, en *Commentary*, 4, 1-14; Ph. Delhaye, «DTC Tables», cols. 4326-4327; P. Dezza, *Declaratio conciliaris de educatione cristiana*: PerMor 55 (1966) 198-204; y V. Sinistrero, *Il Vaticano II e l'educazione*, Torino 1970, 448-464.

la visión católica de lo que debiera ser una escuela, con un vigoroso rechazo del monopolio estatal sobre las escuelas (nn. 4-6); las escuelas católicas (nn. 7-8); las universidades católicas (nn. 9-10); y finalmente, la necesaria coordinación entre las instituciones católicas. El debate comenzó en el aula el día 17 de noviembre, después del informe de Daem, el cual, para justificar el cambio de perspectiva que la comisión había dado al esquema, expuso extensamente los nuevos retos que el mundo contemporáneo planteaba a la Iglesia en el terreno de la educación⁴³.

La línea adoptada por los obispos de los Estados Unidos quedó clara inmediatamente en las intervenciones de Spellman, Ritter y Cody durante el primer día del debate; su juicio era positivo, pero, dada la complejidad de los problemas que adquirían formas diferentes en diversas partes del mundo, los obispos pensaban que era necesario centrarse en la necesidad fundamental de crear una comisión posconciliar y de dotar a las conferencias episcopales de toda la autoridad discrecional que ellas necesitaban para la aplicación del esquema. Con tal enfoque, el Concilio no dejaba de adoptar una postura acerca de un tema de tanta importancia, al mismo tiempo que era posible sobrepasar las declaraciones de principio y estudiar más detalladamente las formas presentadas por los problemas.

Mucho más críticas fueron las intervenciones de dos obispos franceses, Elchinger y Gouyon, que tuvieron lugar también en el primer día de la discusión. Elchinger criticaba el esquema por ser ajeno al «espíritu del Concilio», espíritu que se había manifestado en los esquemas sobre el laicado, el ecumenismo y la libertad religiosa; pedía igualmente una revisión radical del contenido del esquema, especialmente en lo que éste decía acerca de la educación cristiana. Gouyon insistía también en este último tema: la verdadera educación cristiana no puede reducirse a una aceptación intelectual de doctrinas, sino que debe convertirse en una educación en todas las dimensiones de la fe. Con esta finalidad era necesaria una revisión radical del esquema.

Estas intervenciones del primer día encontraron también un eco en las intervenciones sucesivas, que en general fueron bastante críticas con el esquema, aunque algunas veces lo hicieron por razones opuestas. El obispo sudamericano Enríquez Jiménez criticaba el tono conservador del esquema y el ser incapaz de hallarse a la altura de los avances efectuados por el Concilio; advertía también del peligro de que las escuelas católicas pudieran transformarse en círculos cerrados, aislados del mundo⁴⁴. Reflexiones parecidas se hicieron también en las intervenciones de McGrath y Méndez Arceo, aunque éstas no fueron leídas en el aula a causa de la interrupción del debate por la votación del 19 de noviembre⁴⁵. El obispo polaco Bejze, auxiliar de Lodz, centró su intervención en la necesidad de elaborar un verdadero y propio esquema sobre la educación, preferiblemente recurriendo al asesoramiento de pedagogos y especialistas en la mate-

43. Para una síntesis del debate, cf. Caprile IV, 448-464.

44. La intervención de Jiménez incluía la presentación de seis propuestas firmadas por 132 obispos sudamericanos (AS III/8, 375-379); en cuanto a las demás intervenciones de ese día, cf. *ibid.*, 365-389.

45. Para las intervenciones escritas sobre el esquema, cf. *ibid.*, 489-517. Hay que mencionar especialmente la intervención del obispo brasileño Padin, quien fue apoyado por H. Câmara y por otros cuatro obispos brasileños; hizo una crítica radical del esquema («un texto pobrísimo»), con el que contrasta el contenido del informe de Daem (*ibid.*, 528).

ria, de modo que se hiciera resaltar que la Iglesia está verdaderamente abierta a los progresos científicos. Desde una perspectiva diferente, el obispo vietnamita Hoa Nguyen-van-Hien criticaba el esquema por no atender a la situación de las escuelas católicas en contextos de misión, donde la presencia de alumnos no cristianos exigía una reformulación global del concepto de educación cristiana; en el esquema no se hacía indicación alguna de esto.

El esquema fue criticado igualmente por su timidez frente a la intrusión del Estado en la labor de la educación y, en general, por la escasa atención que se prestaba a los problemas de las escuelas católicas. Con arreglo a estas mismas líneas hubo una importante intervención por parte de Rivera Damas, un joven obispo salvadoreño, quien solicitó que el tema de las escuelas católicas fuera tratado con mayor vigor y claridad. Rivera hablaba en nombre de otros cuarenta padres. Pensaba, además, que el texto se mostraba «pusilánime y tímido» al afirmar el derecho de la Iglesia (y, por tanto, de los progenitores) a proporcionar una educación cristiana a sus propios hijos. El esquema debería acentuar más bien la importancia de las escuelas en la defensa de la fe y en la edificación de una sociedad cristiana.

Dos obispos nigerianos intervinieron para subrayar la importancia de las escuelas católicas. Mons. Okoye quería que el esquema ampliara la sección acerca de los derechos de la familia⁴⁶. Este derecho podía constituir la base para afirmar el derecho de las instituciones católicas a la existencia, y la obligación del Estado a proporcionarles ayuda financiera. Olu Nwaezeapu, a su vez, citó el caso de Nigeria, donde casi todos los niños católicos asistían a una escuela confesional. La presencia de estas instituciones era una defensa indispensable contra la descristianización; el obispo africano citó también el hecho de que, en Nigeria, cinco de cada seis obispos nativos habían sido educados en escuelas católicas.

Las intervenciones de Malone (auxiliar de Youngstown) y de Pohlschneider (Aquisgrán) se hallaban bien estructuradas. El primero insistió principalmente en la necesidad de introducir en el esquema la distinción entre el Estado y la sociedad civil. Tan sólo de esta manera podía presentarse racionalmente la cuestión de las escuelas católicas y las reivindicaciones de la Iglesia, sin sucumbir a las diversas formas de maximalismo o de posturas excesivamente simplistas. En este marco, entre otros resultados, la aceptación de la libertad de educación podía convertirse en un primer *test* de la libertad religiosa⁴⁷. Hablando en nombre de setenta padres, Pohlschneider vinculó el tema de la educación con el de la finalidad pastoral del Concilio, y encontró que el esquema era francamente deficiente. Su título no reflejaba su contenido, porque sugeriría un discurso global sobre la educación cristiana. El obispo alemán propuso que al esquema se le dieran sólidos fundamentos teológicos y bíblicos; sobre la cuestión de las relaciones con el Estado, él se hallaba a favor de un esfuerzo de mediación encaminado a lograr un acuerdo entre las instituciones orientadas hacia el bien común. Se

46. Este punto fue acentuado también en la intervención del obispo norteamericano H. Donohoe; la intervención no fue leída en el aula por falta de tiempo.

47. La intervención de Malone fue firmada por otros ochenta padres procedentes de diversos países, pero especialmente de Gran Bretaña y de Norteamérica.

detuvo también a hablar acerca de la cuestión de los docentes, de quienes depende el nivel de las escuelas católicas⁴⁸.

Otras intervenciones versaron sobre la segunda parte del esquema, dedicada a las universidades católicas. Las intervenciones de Léger, Jaeger y Van Waeyenbergh, obispo auxiliar de Malinas-Bruselas, estuvieron de acuerdo en la necesidad de introducir una referencia a la libertad de la investigación científica en el campo de las ciencias sagradas⁴⁹. Léger, en particular, reclamó encarecidamente que hubiera un cambio en la actitud de las autoridades eclesiásticas, que transformara la desconfianza hacia los teólogos en la actitud de darles aliento y de depositar confianza en ellos. Hizo notar que la experiencia del Concilio había demostrado lo fructífero que era un enfoque libre y lleno de confianza en la investigación teológica en los campos de la liturgia, de la exégesis y del ecumenismo. Sin embargo, el 19 de noviembre, entablando polémica con esta intervención y especialmente con una intervención anterior del cardenal canadiense (el 14 de noviembre, sobre el esquema de la formación sacerdotal), A. Fernández, superior general de los dominicos, pronunció un extenso discurso, interrumpido por el moderador del día, en defensa del pensamiento tomista contra cualquier intento de relativizarlo. Este discurso era un preludio de la batalla final sobre la función de la filosofía tomista, que tendría lugar en la comisión que se ocupaba de las enmiendas al esquema sobre la educación.

En ese mismo día, 19 de noviembre de 1964, se efectuó una votación preliminar para decidir si había que mantener el esquema como la base de la labor futura; la insatisfacción de los obispos se hizo patente en los 419 votos negativos (entre 1879 votos emitidos), pero estos votos negativos no eran suficientes para echar abajo el esquema. El resultado fue que se efectuaron otras cuatro votaciones sobre partes separadas del esquema; los padres podrían entonces sugerir correcciones.

b) *La revisión del esquema*

Durante los meses de la intersesión, la comisión había estudiado los 671 *modi* presentados por los padres; el resultado fue un nuevo texto, mucho más extenso, que fue aprobado en la primavera de 1965. El 22 de septiembre de 1965 la comisión se reunió de nuevo para aprobar el informe sobre la *expensio modorum*; este informe era una cuestión delicada, porque debía contener la justificación de los cambios efectuados en el texto. Al comienzo de esta reunión se discutieron y se aprobaron otras pequeñas enmiendas del texto⁵⁰.

48. Para el texto de las intervenciones efectuadas en el aula el 19 de noviembre, cf. AS III/8, 398-422; para las observaciones de Daem, en las que sacaba conclusiones, cf. *ibid.*, 425-427.

49. La intervención de Jaeger, a diferencia de las otras dos, no fue leída en el aula.

50. Cf. *Quaedam quaesita peculiaria subicienda Commissioni*, 22 de septiembre de 1965, 2 páginas (Documentos de Carraro, 41). He aquí dos ejemplos de las adiciones: en el n° 3, sobre la familia cristiana, se introdujo una referencia explícita al sacramento del matrimonio; en el n° 1, que trataba de la educación de los jóvenes, se introdujo esta frase: «Teniendo en cuenta los progresos alcanzados en las ciencias de la psicología, la pedagogía y la didáctica». Y he aquí un ejemplo de lo contrario: el rechazo de una enmienda que

El proyecto de informe presentado por Daem fue ampliado y reformado⁵¹. Después de un rápido resumen sobre las votaciones efectuadas en el aula acerca del esquema, y sobre las principales etapas de la labor de revisión realizada por la comisión, el relator explicó los criterios seguidos para el estudio de las correcciones. Luego tuvo que justificar la considerable ampliación del esquema, la cual sugería que se trataba de un esquema completamente nuevo, en lugar de una revisión del texto anterior. Éstas fueron las razones aducidas por Daem: 1) La ampliación había sido solicitada por muchos padres; 2) el estudio de un tema de tal importancia requería un texto más extenso; 3) el texto debía constituir una base razonable para la futura labor no sólo de una eventual comisión posconciliar, sino también de las conferencias episcopales; 4) el trabajo de revisión había exigido necesariamente la combinación de dos fases que habían sido bastante diferentes en el caso de otros esquemas: la corrección del texto a partir de las intervenciones en el aula, y la *expensio modorum* en el verdadero y propio sentido; y 5) el texto ampliado no se diferenciaba de la versión anterior en cuanto a su contenido.

El relator exponía luego los méritos del contenido del esquema, subrayando las elecciones principales efectuadas por la comisión a fin de proporcionar una base más global al estudio del tema de la educación, y de responder a las persistentes críticas que dimanaban de algunos ambientes episcopales. Un punto importante había exigido que se hiciera una adición sustancial después de la discusión en la comisión: la forma en que el texto trataba acerca de las tareas educativas de la Iglesia y del Estado. Pareció necesario hacer ver claramente que, en este punto, la comisión se había visto ante una diversidad de opiniones difíciles de combinar: por un lado estaban aquellos que tenían la perspectiva de una sociedad pluralista, en la que el Estado laico podía asumir responsabilidades en la esfera de la educación; por otro lado se hallaban los que favorecían una interpretación radical del principio de la subsidiaridad y que consideraban el esquema como excesivamente indulgente con los sistemas educativos del Estado. La comisión escogió el camino de en medio y trató de armonizar a quienes recordaban los peligros del monopolio estatal en materia de educación con la opinión de quienes hacían referencias (bastante escasas, por cierto) a la educación que se impartía en las escuelas estatales⁵².

Este tema sacó a relucir, evidentemente, las diversas circunstancias políticas y sociales que existían en los países de los que procedían los obispos. Mientras que los episcopados latinoamericanos tenían que afrontar una situación caracterizada por una generalizada falta de instrucción, con la consiguiente necesidad de estimular la intervención del Estado en la esfera de la educación, las preocupaciones de los obispos italianos y españoles eran muy diferentes.

Sobre la cuestión del papel de la filosofía tomista en el plan de estudios universitarios, se produjo durante esos días una discusión muy acalorada en el seno de la comi-

quería cambiar las palabras «facultades intelectuales» (que debían cultivarse en la educación cristiana de los jóvenes) por «facultades de la mente y del corazón».

51. Cf. *Relationis de expensione modorum circa schema declarationis «De educatione christiana» prima lineamenta*, 22 de septiembre de 1965, 4 páginas (Documentos de Carraro, 41); cf. el texto final del informe de Daem (AS IV/4, 280-287).

52. Sobre este tema se hizo una adición sustancial que sobrepasaba el esbozo inicial (cf. AS IV/4, 283-284).

sión. En las dos reuniones finales de la comisión, durante los días 30 de septiembre y 1 de octubre, Staffa, vicepresidente de esta comisión, defendió vigorosamente la necesidad de recomendar que el tomismo fuera la filosofía oficial de la Iglesia; disponía del apoyo de los 623 signatarios de la enmienda citada anteriormente, que se había estado distribuyendo entre los obispos desde finales de enero⁵³. Daem, relator del esquema, se oponía a ello vivamente. Y al encontrarse en este «callejón sin salida», se decidió recurrir al Papa. No está claro si fue Felicio, lo que es más probable, Dell'Acqua o Cicognani quien escuchó la opinión del Papa en la tarde del 30 de septiembre; Pablo VI había decidido no comprometerse personalmente en esta materia, y la comisión era libre para decidir sin que recibiera instrucciones de autoridades superiores.

Al día siguiente la discusión continuó en unos tonos cada vez más ardientes. Se efectuó una votación preliminar para decidir si el esquema debía hablar o no de santo Tomás. Siete votos negativos hicieron ver que la orientación de Staffa no tendría una vida fácil en la comisión. La discusión llegó a estar más encendida: Staffa y Daem propusieron enmiendas de índole muy diferente; por desgracia, no conocemos su contenido. Después de una prolongada diatriba, Staffa invocó la autoridad del cardenal Mercier en un último intento por ganarse a los obispos de lengua francesa. Daem, por otro lado, consiguió el apoyo de Mons. Blanchet, rector del Institut Catholique de París y miembro de la comisión, quien habló con mucho ardor en contra de la idea de limitar la libertad de investigación en los campos tanto de la teología como de la filosofía. Staffa se repliega entonces, proponiendo la idea de insertar una referencia a la «filosofía cristiana», pero las resistencias son igualmente fuertes; de hecho, durante la *expensio*, la comisión había rechazado ya el uso del término «filosofía cristiana»⁵⁴. Al final, una tercera enmienda, sugerida en este caso por el jesuita P. Dezza, repetía el contenido de la propuesta de Daem, pero contaba con la ventaja de la sencillez y de la claridad. Éste llegó a ser el texto definitivo que fue aprobado por una gran mayoría de la comisión. Se trató probablemente del último cambio efectuado en el texto del esquema, y fue puntualmente anotado en el informe de Daem pronunciado en el aula⁵⁵.

Para hacer frente a las numerosas críticas que flotaban ya evidentemente en el aire, el informe de la comisión terminó con una sección final que acentuaba la condición del informe como informe final, y también el hecho de que la labor de la comisión estaba terminada. Con el fin de no comprometer la aprobación del documento, se hizo gran énfasis en que el esquema era, en cierto sentido, un documento básico que requeriría la ulterior labor de una comisión posconciliar y de las conferencias episcopales. Dicha comisión tendría como tarea propia «el ocuparse de un tema de tan gran importancia, de

53. Prignon describía la reunión en sus notas (JPrignon, 1 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1597, 4-5]). Camelot habló a Congar acerca de la reunión y su comentario es tajante: «Una sesión muy penosa» (JCongar, 1 de octubre de 1965; II, 415).

54. «Es preferible evitar la expresión 'filosofía cristiana' (respuesta de la comisión a los *modi* del n° 4 al n° 9 del esquema [AS IV/4, 276]).

55. La referencia a santo Tomás se introdujo en una declaración más general sobre la relación entre la razón y la fe: «Se consigue una visión más profunda de cómo la fe y la razón cooperan para llegar a una sola verdad, siguiendo el método de los doctores de la Iglesia y especialmente de santo Tomás de Aquino» (*ibid.*, 241). Para la anotación en el informe de Daem, cf. *ibid.*, 284.

manera que estudiase primeramente y más que nada, por separado y prestando gran atención, las cuestiones que fueran surgiendo con el tiempo, y con esta finalidad utilizara la ayuda de expertos, incluidos los laicos, de todas las partes del mundo»; en cuanto a las conferencias episcopales, éstas tendrían que velar por que se hicieran las necesarias adaptaciones a las diferentes situaciones locales⁵⁶.

c) *Las votaciones finales sobre el esquema*

Ahora que la comisión competente había terminado su tarea, la suerte del esquema se hallaba en las manos de la asamblea conciliar. El día 6 de octubre se distribuyó el texto enmendado, juntamente con las «respuestas a diversos *modi* presentados por los padres». Todo el mundo sabía que existía un vasto frente de críticas. Los testimonios de los observadores están de acuerdo en que entre los obispos progresistas existía una profunda insatisfacción con respecto al esquema, por la manera anticuada que éste tenía de plantear las cuestiones. Pero señales parecidas procedían también de la parte contraria. Aquel mismo día, el 6 de octubre, la enmienda ya discutida con respecto a la doctrina tomista reapareció en el aula; la solución adoptada por la comisión evidentemente no había satisfecho a Staffa, quien continuó con su actitud de oposición⁵⁷.

De fecha también del 6 de octubre es una carta dirigida a Lercaro por Michel Duclercq, fundador y antiguo director nacional adjunto de los *Équipes enseignantes de France*, juntamente con un documento que criticaba mucho el esquema. En este documento, que expresaba muy bien las opiniones y las esperanzas de quienes querían que se hablara de la educación dentro del contexto de la moderna sociedad pluralista, Duclercq rechazaba de manera tajante «una declaración que desde su mismo comienzo estaba ya muy anticuada», y que «únicamente podía suscitar reservas y desconfianza en todo el mundo no cristiano, y no podía menos de constituir una profunda decepción para un buen número de católicos, especialmente para aquellos que asistían a las escuelas públicas o ejercían en ellas una actividad docente». Después de llevar a cabo un cuidadoso análisis de las diversas secciones del texto, Duclercq finalizaba poniendo en duda la necesidad de un documento de esta clase, dados los avances que se estaban produciendo en la esfera de la educación. ¿No serían suficientes las consideraciones generales que se hacían en el capítulo dedicado a la cultura, dentro del documento acerca de la Iglesia en el mundo moderno?⁵⁸

56. Se explicó nuevamente que el tema de la declaración era la educación cristiana «especialmente en las escuelas»; se trataba de una manera implícita de admitir el carácter de solución de avenencia que poseía un texto elaborado con un fin específico, pero que abordaba algunos temas más amplios (*ibid.*, 285).

57. El texto del *modus* con la anotación manuscrita «Recogido por el padre Caprile en el centro taquígrafico del Concilio en la mañana del 6 de octubre de 1965», se halla entre los Documentos de Tucci, 24.II/40.

58. M. Duclercq, *Réflexions sur le nouveau projet de «Déclaration sur l'éducation chrétienne»*, 5 páginas, texto anexo a la carta del autor a Lercaro, del 6 de octubre de 1965 (Documentos de Lercaro, XX, 367). Es muy probable que este documento tuviera una amplia difusión; aparece recogido también entre los Documentos de Moeller, 2659.

Durante aquellos primeros días de octubre, las señales de disgusto se transformaron en un gran conjunto de iniciativas, desligadas unas de otras. Dentro del episcopado francés, Veillot, que era probablemente el encargado de difundir el documento de Duclercq entre los obispos franceses, había adoptado una visión muy crítica del esquema, impulsado a ello por factores inherentes a la situación de su propio país. En Francia, las escuelas católicas habían sido excluidas tradicionalmente del sistema educativo estatal, pero desde finales del decenio de 1950 esas escuelas habían conseguido la posibilidad de ser financiadas por el Estado⁵⁹. Con estos antecedentes, algunas declaraciones del esquema acerca del sistema educativo estatal parecían resultar muy embarazosas. Daba la impresión de que Veillot reclamaba una nueva discusión del texto.

Sin embargo, Etchegaray, preocupado por la posibilidad de establecer un peligroso precedente, pidió a Prignon que lograra que Suenens interviniera. De hecho, desde el comienzo, la actitud que parecía madurar entre los belgas y entre representantes de las conferencias episcopales había sido la de promover una mejora del esquema mediante una readmisión parcial de enmiendas, sin que se rechazara por completo el esquema⁶⁰. Existía mucha incertidumbre, cuando el tema fue discutido en la reunión de los representantes de las conferencias episcopales el día 1 de octubre. Unos pocos días más tarde se decidió, con el apoyo de Primeau, reunir firmas entre los padres para solicitar una reapertura del conjunto de *modi* sobre el esquema, ya que el texto no se había distribuido aún en el aula y quedaba tiempo para esperar. Daem, relator del esquema, se vio implicado desde el principio, pero, aunque él era consciente de las limitaciones del texto, hizo notar que poquísimos obispos se inclinarían a seguir la línea radicalmente crítica de Veillot.

El 7 de octubre surgió la cuestión en la reunión oficiosa, ya mencionada, de los moderadores (Lercaro, Döpfner y Suenens) con Felici y Tisserant. Lo que movió a la reunión fue la carta de los indonesios sobre el esquema acerca de la formación sacerdotal, pero en realidad se trataba también de la posibilidad de reanudar el estudio de las enmiendas sobre el esquema acerca de la educación. Suenens defendió vigorosamente la necesidad de utilizar el voto *iuxta modum*, al menos sobre algunos puntos controvertidos; sin embargo, encontró poco acuerdo no solamente en Felici, sino también en Lercaro y en Döpfner.

En ese mismo día, cuando se discutía la situación en la reunión de los representantes de las conferencias episcopales, surgieron nuevas dificultades acerca de la manera de coordinar una acción conjunta. Tanto los obispos brasileños como Veillot adoptaron la postura radical de rechazar el esquema, aunque por diferentes razones. Pero la posibilidad de tener éxito en esta trayectoria era muy escasa. Los obispos brasileños habían enviado a Daem una lista de correcciones del esquema que se orientaban de una mane-

59. Para esta información y para otras informaciones sobre la situación de las escuelas católicas y sobre las posturas adoptadas por el Magisterio, cf. P. L. Weihnacht, *Sistema scholastico, educazione e insegnamento*, en H. Jedin (ed.), *Storia della chiesa XI: La chiesa nel ventesimo secolo 1914-1975*, Milano 1980, 317-349.

60. Cf. la carta de Latreille a Suenens, del 29 de septiembre de 1965, 3 páginas (Documentos de Suenens, 2532), con las críticas que hace del esquema por insistir excesivamente en los derechos de los progeñitores a la educación. Para otras notas —anónimas—, cf. los Documentos de Suenens 2523 y 2529.

ra directa al rechazo del mismo⁶¹. Pero semejante perspectiva habría tenido consecuencias nefastas; entonces, con arreglo a los términos del reglamento, habría sido necesario regresar al texto anterior. La postura de Veuillot parece que no era compartida por muchos obispos franceses; Gouyon y Cazaux, miembros de la comisión competente, se distanciaron de ella en una conversación con Daem.

En este punto estaba claro que sólo mediante negociaciones se podía llegar a una mejora real del esquema. Prignon y Etchegaray se pusieron a trabajar en este sentido en una serie de reuniones que tuvieron lugar desde el 8 hasta el 10 de octubre. Se decidió, según la sugerencia de Tisserant, enviar al tribunal administrativo la petición de que se pudiera emitir un voto *iuxta modum* sobre algunos puntos controvertidos del esquema; esta sugerencia había hecho ya su aparición en la reunión de los representantes de las conferencias episcopales⁶². Una afluencia masiva de *modi* (se esperaba que, al menos, fueran trescientos los que los presentaran) haría posible equilibrar el contenido del esquema. Daem, que era el relator, estuvo de acuerdo en apoyar la iniciativa, pero sin implicarse personalmente en ella. El obispo francés Sauvage había preparado ya algunas de esas posibles enmiendas; se referían esencialmente a la situación general de la educación en el mundo moderno, y a los derechos del Estado en la esfera de la educación. La cuestión ahora consistía en encontrar el apoyo de autoridades entre el círculo de cardenales⁶³.

El 11 de octubre, dos días antes de la votación en el aula, la situación seguía siendo confusa. Otras propuestas se añadieron a las de los obispos franceses y brasileños. El cardenal inglés Heenan pidió a Felici que, en vista de los cambios que se habían efectuado en el esquema, éste volviera a ser discutido⁶⁴. Las conferencias episcopales de la India y del África oriental intervinieron igualmente para pedir la reapertura del debate⁶⁵, y en esta misma línea iba la petición dirigida a los moderadores y formulada por G. Mahon en nombre de dieciséis obispos de la Congregación de San José de Marian Hill⁶⁶.

61. Por lo que las fuentes nos dicen, las correcciones presentadas por los brasileños no se referían sólo a la cuestión de los derechos del Estado, sino también al tema, más general, de los problemas educativos, de los que –en opinión de ellos– se trataba insuficientemente en el esquema. Daem consideraba injustas las críticas de los brasileños, porque muchas de ellas habían sido tenidas ya en cuenta en la revisión del esquema (JPrignon, 10 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1602, 41]).

62. «Muchos padres estaban dispuestos a pedir, por conductos jurídicos, que el texto fuera mejorado no por nuevas discusiones, que alargarían el período de duración del Concilio, sino mediante la presentación de *modi* escritos» (*Quarta coadunatio delegatorum...*, 2).

63. La nota de Prignon nos habla de dos reuniones oficiosas durante esos días cruciales. La primera, en la que se reunieron Prignon, Etchegaray, Bonet y Martimort, elaboró un proyecto de carta al tribunal administrativo y el esbozo de una estrategia global para esos días. En la segunda reunión participaron Etchegaray, Medina, Sauvage y otros dos obispos, quienes prepararon varios *modi* sobre los puntos mencionados anteriormente; Etchegaray aceptó el encargo de buscar cardenales que firmaran la carta dirigida al tribunal administrativo (Documentos de Prignon, 1602, 3-5).

64. Carta de Heenan a Felici, del 10 de octubre de 1965 (AS V/3, 407).

65. Según los obispos del África oriental (Kenia, Uganda, Tanzania y Zambia), el esquema contenía declaraciones «insultantes para los que asisten a escuelas estatales o escuelas públicas» (*Petitio ad moderatores Concilii*, 12 de octubre de 1965 [AS VI/4, 545-546]). Para la petición de treinta obispos de la India, con fecha 11 de octubre de 1965, cf. AS VI/4, 544-545.

66. La petición de Mahon era probablemente el intento de los «americanos» al que se refiere Prignon (Documentos de Prignon, 1603, 2).

Sin embargo, en su reunión de la tarde del 12 de octubre, los moderadores rechazaron la petición de Mahon, basándose en que el reglamento determinaba que, en esa fase del estudio del esquema, no podía haber más que una votación sin ulterior debate⁶⁷.

Todo esto parece confirmar que estaba muy difundida la insatisfacción que se sentía respecto al esquema. La carta dirigida al tribunal administrativo había conseguido las firmas de dos cardenales y de diez obispos, y fue entregada en la tarde de aquel mismo día⁶⁸. Pero la situación era muy delicada: Daem, que era el relator, cuestionó la validez de la línea así adoptada y dijo a Prignon que tenía miedo de que se viniera abajo la doctrina del esquema, que estaba respaldada por una larga y sólida tradición, a causa de un punto (la limitación de los derechos del Estado en la esfera de la educación).

El día 13 de octubre se llegó a la votación. El resultado de la misma, como diremos para utilizar las palabras mismas de Prignon, era que el «asunto» del esquema de la educación parecía haber quedado «soterrado». Antes de que comenzara la votación, los moderadores discutieron el tema. Döpfner adoptó una línea dura: la petición debía ser rechazada para no crearse un precedente, en vista de la próxima votación sobre el esquema acerca de la revelación⁶⁹. El tribunal administrativo no debía estudiar la petición sino durante las semanas siguientes; entonces, llegaría a emitir un veredicto negativo: la petición de los obispos «sobrepasa la competencia de la comisión» y además es contraria a las normas determinadas específicamente en el reglamento conciliar⁷⁰. En vista de todas estas circunstancias, la votación efectuada en el aula mostró únicamente una oposición limitada no sólo en puntos particulares, sino también en el juicio general formulado sobre el esquema. Felici hacía notar con satisfacción que aun los signatarios de la carta habían votado en sentido afirmativo.

La única señal evidente de insatisfacción fue la declaración de protesta firmada por un grupo de obispos latinoamericanos y distribuida a los padres con el título: *Argumentos para la revisión del esquema sobre la educación cristiana*⁷¹. El argumento enumeraba una serie de razones que explicaban la postura de los firmantes e instaba luego a los obispos a votar contra el esquema. La principal objeción contra el esquema era esen-

67. Cf. AS V/3, 379. La decisión de Felici mereció la aprobación de Lercaro y de Suenens. Pero hay algunas incongruencias en las actas de la reunión. Felici dijo: «El que no quiera el texto que se ha discutido ya y sobre el que se ha votado, exprese su propia opinión en la presentación de los *modi*». Pero resulta evidente que no había espacio para tal opción en la votación que iba a efectuarse al día siguiente.

68. Los cardenales eran Silva Henríquez (Santiago de Chile) y Roy (Quebec). Los obispos eran Provençères, H. Câmara, J. Zoa, M. McGrath, J. Blomjous, G. A. Beck, A. Fernández, M. Baudoux, D. Herlihy y N. Verhoeven. Para el texto de la carta (del 11 de octubre de 1965), cf. AS VI/4, 558-559.

69. JPrignon, 13 de noviembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1604, 2). Pero Prignon manifestó críticas contra el razonamiento expresado por el cardenal alemán: «Döpfner está equivocado en este punto, porque los dos textos no se hallan, de manera alguna, en la misma situación jurídica y no siguen el mismo procedimiento».

70. Cf. la nota añadida por Felici, cuando envió la petición al Papa (*Appunto*, 15 de octubre de 1965 [AS VI/4, 559-560]). Su carta preveía las incertidumbres mostradas en el veredicto del tribunal y probablemente simboliza la función clave que Felici volvió a desempeñar en este acontecimiento. Cf. la carta de Felici a P. Macchi, del 15 de octubre de 1965 (AS VI/4, 558).

71. Para el texto, que no lleva fecha, cf. los Documentos de Tucci, 25.11/24. El documento estaba firmado por ocho obispos procedentes de diversos países: J. Blomjous (Tanzania), H. Câmara y C. Padin (Brasil), J. Dammert (Perú), J. Podestà, A. Quarracino y R. Staverman (Argentina) y L. E. Henríquez (Venezuela).

Sin embargo, en su reunión de la tarde del 12 de octubre, los moderadores rechazaron la petición de Mahon, basándose en que el reglamento determinaba que, en esa fase del estudio del esquema, no podía haber más que una votación sin ulterior debate⁶⁷.

Todo esto parece confirmar que estaba muy difundida la insatisfacción que se sentía respecto al esquema. La carta dirigida al tribunal administrativo había conseguido las firmas de dos cardenales y de diez obispos, y fue entregada en la tarde de aquel mismo día⁶⁸. Pero la situación era muy delicada: Daem, que era el relator, cuestionó la validez de la línea así adoptada y dijo a Prignon que tenía miedo de que se viniera abajo la doctrina del esquema, que estaba respaldada por una larga y sólida tradición, a causa de un punto (la limitación de los derechos del Estado en la esfera de la educación).

El día 13 de octubre se llegó a la votación. El resultado de la misma, como diremos para utilizar las palabras mismas de Prignon, era que el «asunto» del esquema de la educación parecía haber quedado «soterrado». Antes de que comenzara la votación, los moderadores discutieron el tema. Döpfner adoptó una línea dura: la petición debía ser rechazada para no crearse un precedente, en vista de la próxima votación sobre el esquema acerca de la revelación⁶⁹. El tribunal administrativo no debía estudiar la petición sino durante las semanas siguientes; entonces, llegaría a emitir un veredicto negativo: la petición de los obispos «sobrepasa la competencia de la comisión» y además es contraria a las normas determinadas específicamente en el reglamento conciliar⁷⁰. En vista de todas estas circunstancias, la votación efectuada en el aula mostró únicamente una oposición limitada no sólo en puntos particulares, sino también en el juicio general formulado sobre el esquema. Felici hacía notar con satisfacción que aun los signatarios de la carta habían votado en sentido afirmativo.

La única señal evidente de insatisfacción fue la declaración de protesta firmada por un grupo de obispos latinoamericanos y distribuida a los padres con el título: *Argumentos para la revisión del esquema sobre la educación cristiana*⁷¹. El argumento enumeraba una serie de razones que explicaban la postura de los firmantes e instaba luego a los obispos a votar contra el esquema. La principal objeción contra el esquema era esen-

67. Cf. AS V/3, 379. La decisión de Felici mereció la aprobación de Lercaro y de Suenens. Pero hay algunas incongruencias en las actas de la reunión. Felici dijo: «El que no quiera el texto que se ha discutido ya y sobre el que se ha votado, exprese su propia opinión en la presentación de los *modi*». Pero resulta evidente que no había espacio para tal opción en la votación que iba a efectuarse al día siguiente.

68. Los cardenales eran Silva Henríquez (Santiago de Chile) y Roy (Quebec). Los obispos eran Provençères, H. Câmara, J. Zoa, M. McGrath, J. Blomjous, G. A. Beck, A. Fernández, M. Baudoux, D. Herlihy y N. Verhoeven. Para el texto de la carta (del 11 de octubre de 1965), cf. AS VI/4, 558-559.

69. JPrignon, 13 de noviembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1604, 2). Pero Prignon manifestó críticas contra el razonamiento expresado por el cardenal alemán: «Döpfner está equivocado en este punto, porque los dos textos no se hallan, de manera alguna, en la misma situación jurídica y no siguen el mismo procedimiento».

70. Cf. la nota añadida por Felici, cuando envió la petición al Papa (*Appunto*, 15 de octubre de 1965 [AS VI/4, 559-560]). Su carta preveía las incertidumbres mostradas en el veredicto del tribunal y probablemente simboliza la función clave que Felici volvió a desempeñar en este acontecimiento. Cf. la carta de Felici a P. Macchi, del 15 de octubre de 1965 (AS VI/4, 558).

71. Para el texto, que no lleva fecha, cf. los Documentos de Tucci, 25.11/24. El documento estaba firmado por ocho obispos procedentes de diversos países: J. Blomjous (Tanzania), H. Câmara y C. Padín (Brasil), J. Dammert (Perú), J. Podestà, A. Quarracino y R. Staverman (Argentina) y L. E. Henríquez (Venezuela).

cialmente el hecho de identificar, sin crítica alguna, los conceptos de educación y de escuela, manteniendo así una índole de pensamiento típicamente occidental. El fenómeno de la educación, del que se ocupaba el esquema, debió haberse considerado en su totalidad, es decir, como una experiencia que no es precisamente para los jóvenes, sino que se perpetúa a lo largo de toda la vida; que no puede reducirse a modelos estáticos y abstractos, y, sobre todo, que no debe identificarse con la instrucción pura y simple.

Además, según los firmantes, la cuestión de los derechos de los progenitores para escoger escuelas se encontraba formulada en unos términos excesivamente abstractos; en realidad, en muchas circunstancias (se hacía referencia claramente al Tercer Mundo), el ejercicio de este derecho es sencillamente imposible. En cuanto a la función de la Iglesia en la educación, debía haberse hecho una separación más clara entre la misión evangelizadora, por un lado, y una misión específicamente educativa y escolar, por el otro lado, porque únicamente la primera constituye de manera propia la esencia del mandato apostólico. Luego, sobre el tema controvertido de los derechos del Estado en la esfera de la educación, los redactores del documento señalaban lo inadecuado que era el esquema, que no contemplaba, por ejemplo, la relación existente entre los deseos de los progenitores y las exigencias del bien común. Finalmente, repitieron una observación formulada ya en el *dossier* de Duclercq sobre el desconocimiento de la función de los maestros católicos en el sistema de las escuelas estatales. Estas breves referencias al documento hicieron que se viera con bastante claridad la oposición al esquema, aunque ésta no tuvo repercusiones significativas cuando se efectuó la votación.

Esencialmente, el único resultado positivo de la intensa actividad de los obispos franceses y brasileños durante los días que precedieron a la votación fue la reformulación de las preguntas que la comisión debía hacer a los padres. Las seis preguntas originales se habían convertido en trece, cuando fueron distribuidas en el aula el día 12 de octubre⁷². El hecho de centrarse en algunas secciones debatidas permitiría a los oponentes desarrollar más fácilmente sus quejas en el seno de la asamblea. Sin embargo, todo eso no produjo apreciables efectos cuando se efectuó la votación durante la mañana de los días 13 y 14 de octubre. Desde luego, el esquema recibió mayor número de votos negativos que los otros esquemas sobre los que se votó en aquellos días. Pero, bien consideradas las cosas, los porcentajes fueron bajos (183 votos negativos sobre 1996 votos emitidos acerca de la aprobación del esquema en su totalidad); esto era mucho menos del *quorum* necesario para obligar a una revisión del esquema (es decir, una mayoría de dos tercios de los votos emitidos válidamente). Las razones principales de este resultado fueron probablemente el deseo de no prolongar por más tiempo la duración del Concilio mediante otro debate fatigoso, y la atmósfera general que reinaba de «¡Vámonos pronto a casa!»⁷³.

Pero no debemos olvidar, por un lado, la renuencia de muchos obispos a modificar la tradicional postura católica sobre las escuelas católicas (una postura que se apoyaba en gran medida en la encíclica *Divini illius magistri*, de Pío XI), y, por otro lado, la postu-

72. Esta nueva formulación de las cuestiones significaba que sobre cada sección del esquema se iba a votar por separado, permitiendo así evaluaciones más específicas (cf. AS IV/4, 278-280).

73. «Let's-get-home-soon» (cf. Horton, *Vatican Diary* 1965, 89).

ra adoptada por diversos representantes del episcopado europeo, los cuales, aunque estaban convencidos de lo débiles que eran algunos puntos del esquema, estaban aún más preocupados por no arriesgar la aprobación de documentos más importantes (sobre la revelación y sobre el oficio de los obispos), para los cuales la consecución de una mayoría conciliar seguía siendo precaria e incierta. En confirmación de todo esto, las anotaciones de Prignon nos hablan de la determinación de algunos obispos de apelar al Papa contra la aprobación del esquema sobre la educación. Prignon, un colaborador de Suenens, escribe: «Pensamos que este esquema podría convertirse en un peligroso precedente en relación con los esquemas sobre la revelación, sobre la libertad religiosa y sobre los judíos, y que, entre otras cosas, sería actuar contra todo lo que hemos mantenido hasta ahora; por esta razón hemos aconsejado a los obispos que no den este paso»⁷⁴.

4. *El Decreto sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*

La compleja historia de la redacción del decreto sobre «Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas» llegó a su fin en la reunión plenaria de la Secretaría para la unidad de los cristianos, el día 15 de septiembre de 1965⁷⁵. Con la distribución del texto definitivo y de la *expensio modorum* en el aula, a finales de septiembre, comenzó la fase final y decisiva: la de la aprobación por parte de la asamblea. Todavía eran fuertes las principales coaliciones que se habían formado contra el decreto y que habían hecho su aparición en tiempos de la primera versión del decreto: por un lado estaban los obispos tradicionalistas, que se oponían a cualquier clase de apertura hacia el mundo de las religiones no cristianas y especialmente hacia el judaísmo; por otro lado se encontraba el mundo árabe, el cual, por medio de sus cancillerías pero también, en gran medida, por medio de los obispos orientales, había fomentado una vigorosa oposición al decreto, que era interpretado como la adopción de una actitud favorable a Israel.

A estos dos grupos se añadía un pequeño grupo de obispos que no habían aceptado los cambios efectuados en la sección sobre los judíos, en la cual se había suprimido la palabra «deicidio» y el verbo «condenar». Incluso entre los expertos de la Secretaría, la noticia del viaje de Willebrands al Oriente Medio para llegar a un acuerdo con el patriarca melquita Máximos IV sobre algunos cambios efectuados en el texto, había suscitado reacciones que no eran enteramente positivas⁷⁶.

74. JPrignon, 13 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1604, 2).

75. Cf. *supra*, el capítulo I. Para un cuadro de los acontecimientos que tuvieron lugar durante el tercer período, cf. G. Miccoli, en HV 4, capítulo II: «Dos cuestiones delicadas: la libertad religiosa y las relaciones con los judíos», 99-185. Para la historia del esquema, cf. J. Oesterreicher, *Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions*, en *Commentary*, 3, 1-138; *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, Paris 1966 (que incluye: G. M. Cottier, *L'historique de la déclaration*, 37-78); T. Federici, *Il Concilio e i non cristiani*, Roma 1966; M. L. Rossi, *La genesi della «Nostra aetate»*, en A. Riccardi (ed.), *Il Mediterraneo nel Novecento: Religioni e stati*, Cinisello Balsamo 1994, 259-281.

76. C. Moeller, por ejemplo, se mostraba muy pesimista acerca del futuro del esquema y se sentía decepcionado por los cambios efectuados durante la etapa final de la redacción (cf. JPrignon, 16 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1585, 4], y 30 de septiembre de 1964 [Documentos de Prignon, 1596, 8]). Sobre la fase final de la revisión del esquema, cf. HV 4, 498-509.

La declaración más importante, nacida de la postura de los obispos tradicionalistas, era el documento dimanado del *Coetus internationalis patrum*, que fue distribuido en el aula el 11 de octubre, tan sólo tres días antes de la votación final. El documento contenía una condena implacable de la declaración, e iba acompañado por una exhortación dirigida a los obispos para que votaran negativamente sobre la mayoría de las secciones del decreto y sobre el texto en su totalidad. Pero el documento («Sugerencias sobre las votaciones que van a efectuarse pronto sobre el esquema: ‘Acerca de las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas’»)77 era, más que nada, una hostil desaprobación de la labor de la Secretaría y, en general, de toda la actividad de los que se hallaban al frente de la asamblea conciliar. Ponía incluso en tela de juicio la votación efectuada durante el tercer período. Puesto que los padres no habían recibido el esquema sino dos días antes de que se procediera a votar sobre él, ¿por qué no se había elegido un procedimiento análogo al que se había decidido para el esquema sobre la libertad religiosa, es decir, el aplazamiento de toda decisión vinculante hasta la sesión final? Se acusaba a la Secretaría de falta de objetividad en su examen de las enmiendas episcopales, que ella había rechazado por considerarlas no convincentes, y a veces «irrisorias»78.

En estas condiciones, y teniendo en cuenta la imposibilidad, determinada por el reglamento, de que hubiera más intervenciones para corregir el texto, los autores invitaban a que se emitiera un voto negativo sobre muchas de las cuestiones. No fue la sección sobre los judíos la que originó las mayores dificultades. El n° 4 del esquema había sido subdividido para la votación en cuatro partes breves, aislando cuidadosamente los pasajes más controvertidos. De esas cuatro partes, tan sólo una fue rechazada decididamente por los miembros del *Coetus internationalis patrum*: la que trataba de absolver al pueblo judío de la acusación de deicidio79. La oposición a las restantes partes de esta sección fue menos fuerte: la adición de algunos cambios poco importantes conduciría a una votación positiva por parte del *Coetus*80. Acerca del número final (n° 5), que hablaba de la fraternidad universal, los autores del documento acusaron al texto de algunas omisiones y recomendaron a los obispos que se abstuvieran de votar.

La primera parte del texto (nn. 1-3) fue la que suscitó más viva oposición. Después de un cuidadoso análisis de la introducción del documento, surgía una oposición radi-

77. El texto se halla en los Documentos de Carraro, 39, y está precedido por una carta de acompañamiento firmada por G. de Proença Sigaud, M. Lefebvre y L. M. Carli.

78. *Suggestiones circa suffragationes mox faciendas de Schemate: «De Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas»* (JPrignon, 13 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1604, 2]).

79. El texto decía así: «Aunque la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios, no hay que pensar que los judíos hayan sido rechazados ni maldecidos por Dios, como si estas acusaciones dimanaran de las Sagradas Escrituras». Lo que se cuestionaba aquí era la imposición por parte de la Secretaría de una «opinión» sobre la no existencia de una responsabilidad colectiva del pueblo judío. Así como fue «prudente» la eliminación del término *deicidio*, así también lo fue la supresión de toda referencia a condenar la idea de que pesara una maldición sobre el pueblo judío.

80. Una petición, por ejemplo, era que se citara por completo el texto de Rom 11, 28 en la primera parte del n° 4; en la segunda parte de este número, sería suficiente explicar que el término «judíos» tenía un significado étnico y no religioso; finalmente, el *Coetus* pidió que se añadiera el inciso «a causa de la raza o de la religión» en la parte final de este número, en la frase que afirmaba que era «deplorable» cualquier forma de antisemitismo.

cal al presupuesto mismo del esquema, a saber, la idea de un diálogo con las religiones no cristianas. Estos oponentes hicieron notar maliciosamente la falta de una declaración precisa de los fines del esquema: «¿De qué clase de 'relación' se estaba hablando?». Si el diálogo se entendía como «una conversación pacífica como la que se efectúa entre personas civiles», entonces era posible aceptar el esfuerzo realizado en el esquema, aunque se corría el peligro de que éste degenerara en algo «pueril». Si, por el contrario, el diálogo se entendía en un sentido explícitamente religioso, el contenido del esquema llegaba a ser enteramente inadmisibile. Al citar los Hechos de los apóstoles y las Cartas de san Pablo, el documento reafirmaba la obligación de proclamar «la verdad de Cristo», que era el tema constante de la doctrina de la Iglesia, y del cual era sencillamente imposible apartarse.

Así, pues, se pensaba que el sentido general del esquema no era convincente, ya que se hallaba viciado por un enfoque excesivamente intelectualista y por una «ideología comparativista», cuyas ideas directrices eran las de buscar una «zona de acuerdo» o un «denominador común». Estos análisis efectuados por el *Coetus internationalis patrum* representaban un claro rechazo de las enseñanzas de Juan XXIII y de Pablo VI, los cuales habían hablado, ambos, de diálogo y de búsqueda de un fondo común. Partiendo de estos principios básicos del *Coetus*, se seguía directamente su rechazo de los nn. 2 y 3, dedicados respectivamente a las religiones asiáticas y al islam. ¿Acaso no era «indigno, por no decir escandaloso», preguntaban, que el Concilio pretendiera la existencia de elementos comunes entre la idea de la Santísima Trinidad y algunos elementos de la mitología hindú? En cuanto al islam, los autores del documento censuraban a la Secretaría por no haber respondido seriamente a las enmiendas propuestas por los padres, especialmente aquellas que tenían que ver con la moral familiar y con los conflictos que venían surgiendo desde hacía siglos entre cristianos y musulmanes⁸¹.

Teniendo en cuenta los límites claros desarrollados en el esquema, el juicio global de los padres del *Coetus* era negativo, y éstos recomendaban a los obispos que votaran también negativamente a la cuestión final, acerca del esquema considerado en su totalidad. La parte final de su documento hacía ver claramente que la principal razón de su oposición era la de ver que se minimizaban las diferencias entre el cristianismo y las otras religiones. Al hacerlo así, el texto no sólo «retrasa la conversión de los pueblos», sino que además «extingue o debilita el fervor por las vocaciones misioneras». Nos encontramos aquí ante una crítica global que iba más allá de la cuestión de los judíos y que estaba asociada con una visión conservadora de todo el magisterio eclesiástico.

Más claramente antisemíticos, por otro lado, eran los ataques que se hacían en numerosos folletines distribuidos en el aula. Uno de los más típicos era el documento, firmado por veintiocho asociaciones tradicionalistas, que fue distribuido entre los padres

81. Se hacía referencia al *modus* n° 51, el cual reunía las peticiones de unos cincuenta padres que reclamaban que se eliminaran o, por lo menos, se reformularan las declaraciones acerca de las semejanzas entre el cristianismo y el islam en el campo de la moralidad. En realidad, el *modus* había sido aceptado parcialmente por la Secretaría con una modificación que, a pesar de todo, no satisfacía a los padres del *Coetus internationalis patrum*. Por otro lado, la Secretaría rechazaba el *modus* n° 52, que reclamaba una referencia explícita a la resistencia del mundo cristiano «para proteger la fe» contra las invasiones musulmanas de Europa (cf. AS IV/4, 704).

exactamente durante los días que precedían a la votación, y que servía como importante compendio de los prejuicios y de las calumnias utilizados en la propaganda antisemita. En él, a los obispos dispuestos a votar en favor de la declaración se los describía como herejes, y se afirmaba que el Concilio carecía de toda autoridad para modificar la actitud antisemita del magisterio de la Iglesia⁸².

La oposición continuaba por parte del mundo árabe, pero la aceptación de algunas enmiendas propuestas por Máximos IV había eliminado muchos obstáculos. La Secretaría, por su parte, había iniciado una ofensiva real por conducto de medios diplomáticos que, como veremos, produciría su fruto. Después de una serie de retrasos debidos a la escasa colaboración del obispo maronita Houry, se llevó a cabo en septiembre el plan de crear un servicio de prensa dedicado al mundo árabe, servicio al frente del cual se nombró al padre Cuoq, que había estado encargado ya de la comisión para el islam en el seno de la Secretaría para los no cristianos⁸³. El primer paso fue elaborar una nueva traducción árabe del esquema, que posteriormente Willebrands y Duprey se encargaron de entregar de manera personal en todas las embajadas del mundo árabe en Roma. La única reacción negativa procedió de los representantes de Iraq. Durante esos mismos días Willebrands recibió a una delegación palestinese y se enteró por ella de que la consigna en las embajadas del mundo árabe era: «No se trata de ir a la guerra contra la Santa Sede»⁸⁴. Los obispos árabes mostraron igualmente reacciones menos hostiles en sus entrevistas entre los embajadores. El día 6 de octubre se distribuyó extensamente (se prepararon 700 ejemplares) el texto árabe de una presentación de ocho páginas de la declaración. Incluso el patriarca Máximos IV la consideró entonces muy positiva⁸⁵. El documento fue enviado por valija diplomática a todas las nunciaturas y delegaciones apostólicas en los países árabes.

Por parte eclesial volvía a haber mucha actividad. El apoyo de Máximos IV era, desde luego, muy importante. Durante esos días el patriarca melquita propuso que todos los patriarcas del Oriente Medio adoptaran una postura común, firmando un comunicado de prensa en favor de la declaración. La oposición del patriarca maronita impidió que este plan se llevara a cabo, y el documento se publicaría únicamente como una postura adoptada por el sínodo melquita. En Jordania, un obispo que gozaba de excelente reputación en los círculos de la prensa gubernamental ofreció seguridades de que nada se publicaría contra el Concilio ni contra la declaración. La información fue comunicada también a los observadores no católicos de lengua árabe que se hallaban presentes en Roma. Se hizo mediante una reunión especial convocada por Willebrands. En una pala-

82. Según Oesterreicher, la autoría del documento era incierta. Al ser preguntado, uno de los representantes de las asociaciones implicadas negó haberse adherido a la iniciativa (Oesterreicher, *Commentary*, 3, 101ss). Para el texto del documento, cf. Documentos de Moeller, 2546.

83. Tomamos esta información de una nota firmada por Bea y que lleva fecha del 7 de octubre de 1965 (*Note sur l'évolution des réactions arabes* [AS V/3, 440-443]).

84. «Il en s'agit pas de partir en guerre contre la Sainte-Siège» (AS V/3, 441).

85. «Esta tarde se nos distribuyó una buena traducción árabe del documento sobre las religiones no cristianas, juntamente con un excelente comentario; todo fue obra del padre Habib Bacha y del padre Duprey. Estos documentos, como esperamos, ayudarán a evitar las 'convulsiones' del pasado año» (JEdelby, 7 de octubre de 1965, 309). El padre Habib Bacha era clérigo melquita.

bra, los esfuerzos realizados por la Secretaría lograron una notable mejora en la atmósfera general que reinaba en torno a la declaración. Además, como señaló el mismo Bea, el nuevo clima creado por el viaje del Papa a la sede de las Naciones Unidas y por su alocución pronunciada en ella, desempeñaron un papel notable en este cambio. «Parece que la situación es ventajosa, y que no hay nada que temer si el texto enmendado es aceptado. La atmósfera creada por el viaje del Papa y por su alocución nos permiten pensar que no habrá reacción hostil»⁸⁶.

Como hemos visto, una tercera fuente de oposición, ciertamente de menor importancia pero difícil de superar, consistía en algunos obispos que se oponían a los cambios efectuados en el texto; estaban apoyados por algunos grupos judíos. El día 10 de octubre, Lercaro, el cual iba a presidir la sesión del 14 de octubre dedicada a las votaciones sobre la declaración, recibió un telegrama enviado desde Roma por Joseph Lichten, miembro de la asociación judía de los B'nai B'rith. En nombre de la Conferencia de presidentes de las principales organizaciones judías americanas, Lichten expresaba «la consternación» de la comunidad judía residente en los Estados Unidos por los cambios efectuados en la declaración. Se refería a la eliminación del término «deicidio» y del «damnat», que se hacía en el n° 4 del esquema. Entre los padres conciliares, Leven, un obispo americano, abogó explícitamente por el rechazo de una parte del n° 4 del esquema (la cuestión n° 6); parece que también difundió una circular explicativa⁸⁷.

René Laurentin escribió un artículo muy crítico en *Le Figaro* y lo completó distribuyendo entre los padres un documento que, desde luego, ofrecía la explicación más clara y completa del «irreductible problema de conciencia» que sentirían muchos obispos que habían apoyado desde el principio el esquema, según se iba aproximando el día de las votaciones. Después de ofrecer una reconstrucción sumaria de la historia del esquema, encaminada a mostrar el lugar central que ocupaba la condenación de la doctrina que consideraba a los judíos como «pueblo deicida», Laurentin analizaba los principales cambios introducidos durante la fase final de la revisión. El punto más discutible era, indudablemente, la supresión de una clara condena de la doctrina acerca del pueblo deicida (el tema de la votación n° 6), doctrina que había estado ya presente en la versión de 1963 de la declaración⁸⁸. Según el criterio del teólogo francés, éste era el punto decisivo y la fuente del conflicto de conciencia que el esquema estaba originando entre los

86. Bea, *Note sur l'évolution des réactions arabes*, 442.

87. Cf. Oesterreicher, *Commentary*, 3, 129.

88. El teólogo francés se detenía luego en otros dos puntos. La primera parte del n° 4 (el tema del voto n° 5), que hablaba de la responsabilidad del judaísmo en tiempo de Jesús, omitía algunos argumentos importantes: los textos bíblicos que hablaban explícitamente de la «ignorancia» de aquellos judíos que dieron muerte a Cristo; la igual responsabilidad de las autoridades romanas en el mismo suceso; y la declaración del concilio de Trento de que la verdadera causa de la muerte de Jesús fueron los pecados de la humanidad. Además, en el n° 4 (el tema del voto n° 7), el texto atenuaba la condena de todas las persecuciones contra los judíos, omitiendo explícitamente el verbo *damnat* («condena»). Laurentin señala que el texto de la *expensio modorum*, distribuido por la Secretaría, no daba ninguna razón de esta omisión (cf. R. Laurentin, *Le vote N° 6 sur l'exclusion de déicide dans le schéma sur les religions non-chrétiennes*, 14 de octubre de 1965, en los Documentos de Tucci, 26.II/104, 6). La fecha del documento hallado en el archivo de Tucci estaba inserta a mano y no concuerda con la fecha (11 de octubre) de una copia del documento hallada en el archivo de Moeller. Por eso, se puede pensar legítimamente que la nota fue escrita algunos días antes de la votación.

obispos. Por esta razón, la parte central del documento estaba dedicada específicamente al análisis de los factores que había que sopesar al emitir un voto.

Laurentin intentaba ofrecer una información que fuera lo más objetiva posible, pero su evaluación personal del esquema se transparentaba claramente y se movía en la dirección de emitir un voto negativo. Un ligero énfasis de la posibilidad de admitir algunas pequeñas mejoras en cuestiones de detalle (mediante una votación positiva sobre las cuestiones 6 y 7) quedaba sobrepujado por numerosos argumentos contra la eliminación de la doctrina del deicidio, argumentos que fueron expuestos con pasión y vigor. Laurentin se basaba también en el Corán (Sura IV, v. 156), cuando se quería hacer ver la inocencia del pueblo judío y cuando se atacaba en sus raíces todo el movimiento de oposición existente en los países islámicos. Al mismo tiempo, evocaba el peligro de que volvieran a surgir persecuciones contra los judíos y recordaba el fallo de la Iglesia por no hacerse cargo de su responsabilidad de oponerse a ellas⁸⁹.

Él también hacía notar, como lo hicieron muchos otros en aquel tiempo, que si la condenación no hubiera estado presente en las versiones anteriores del esquema, el punto no se habría discutido con tanta intensidad; el núcleo del problema de conciencia era el hecho de apartarse de un texto aprobado ya por la mayoría de los padres⁹⁰. Laurentin rechazaba también como artificiales y nada convincentes las razones aducidas por la Secretaría para justificar esta supresión. ¿Cuáles serían, entonces, las consecuencias de la elección hecha por la Secretaría? El mantenimiento del *status quo* y, por tanto, la legitimación de toda una tradición de pensamiento en lo que respecta a la acusación de deicidio hacía que la acusación contra los judíos del tiempo de Jesús fuera una doctrina de la Iglesia. Laurentin no dejó incluso de citar a los epígonos de esa tradición, mencionando como al primero de ellos a Luigi M. Carli, obispo de Segni.

Así que, desde el punto de vista teológico y doctrinal, el problema está claramente expuesto. Pero el teólogo francés invita a considerar una serie de problemas «accesorios» que pudieran gravitar pesadamente sobre la votación. Desde un punto de vista técnico, ¿sería posible votar contra algunas partes del esquema sin destruir así la coherencia interna del documento? Para Laurentin, eso era posible en el caso del voto sobre el n° 6, porque el retorno a la versión anterior no alteraría la coherencia interna de la argumentación.

El caso del voto sobre el n° 7 era más complicado: un voto negativo exigiría que se redactara de nuevo toda la sección. Otra cuestión decisiva era psicológica y tenía que

89. «Pero supongamos, por el contrario —y la historia invita al pesimismo en este punto—, que se produzca una nueva persecución, un nuevo genocidio; entonces se acusará al Concilio y a la Iglesia de haber dejado que subsistiera en la sombra esta raíz pasional del antisemitismo, a saber, la idea del deicidio» (*ibid.*).

90. «Desde el punto de vista de la historia del texto, si el texto actual fuera el primero, si el deseo de excluir el deicidio no hubiera sido uno de los elementos inspiradores del documento, si esta exclusión no se hubiera formulado claramente, primero en esta forma absoluta en 1963 y luego en la forma de una orden práctica dada a los cristianos (texto de 1964), si este punto no hubiera sido siempre el elemento central de las discusiones, si el primerísimo texto de 1963 y las declaraciones de numerosos padres, entre ellos el cardenal Bea, no hubieran dicho que esta exclusión del deicidio era una cuestión de justicia y una cuestión de verdad, si la Iglesia no se encontrara a sí misma comprometida de alguna manera en este punto y agobiada a preguntas ante el mundo, entonces podría evitarse que se planteara aquí un problema de conciencia. Pero no puede evitarse que este problema se plantee» (*ibid.*, 7).

ver con el respeto. Todos sabían actualmente que el cambio en el texto se había debido a una intervención del Papa: «El temor de desagradar al Papa parece que es uno de los factores decisivos e indudablemente 'el factor más importante' que afecta a la votación». Pero Laurentin señalaba que el Papa no había dado instrucciones precisas a la asamblea, y que él apelaba a la importancia de la conciencia individual a la hora de que cada uno efectuara una elección. Laurentin ponía luego en tela de juicio la suposición de que el Papa esperaba que la asamblea se mostrara simplemente de acuerdo con su propia opinión; si el Papa no hubiera querido que hubiese un pronunciamiento por parte de los obispos, entonces podría haberse reservado la cuestión para sí mismo, como había hecho en otros casos bien conocidos.

Un voto afirmativo representaba indudablemente la solución conveniente para el Concilio, una vez que éste había decidido hallarse de acuerdo con los deseos de la Secretaría, pero Laurentin recordó a los padres las numerosas píldoras amargas que los dirigentes de la Secretaría se habían tenido que tragar durante la historia del esquema. Finalmente, había que tener en cuenta los denominados problemas extraconciliares, es decir, la antigua cuestión diplomática que había acompañado al esquema a lo largo de su historia. A este respecto, a Laurentin le resultaba fácil mostrar que había un contraste de exigencias, unas a favor y otras en contra del esquema: por un lado, la derrota del esquema mejoraría las relaciones con el mundo judío; por el otro lado, la aprobación de la sección calmaría la oposición procedente del mundo árabe. Por tanto, no había nada que hacer, sino sufrir las consecuencias de adoptar una decisión, a sabiendas de que era imposible agradar a todos.

A pesar de la abundancia de argumentos y observaciones a favor de que se emitiera un voto negativo sobre el n° 6, Laurentin no terminaba aconsejando cómo había que votar, sino que recurría encarecidamente al juicio dictado por la conciencia de cada uno de los padres. El conflicto de conciencia «es inevitable», decía Laurentin en una nota que figuraba como apéndice:

Razones fundamentales instan a un *non placet*, al menos sobre la cuestión 6; pero todo está entramado de tal manera, que tal decisión traería consigo muchos riesgos como, por ejemplo, la disensión entre los padres, las tensiones entre el Papa y el Concilio, y quizás la retirada del texto. Te verás impulsado a decidirte entre lo que te exige la conciencia y lo que requiere de ti el oportunismo.

En un último esfuerzo por llegar a una solución, el teólogo francés sugería dos condiciones para lograr el voto positivo de aquellos padres que estaban descontentos por la eliminación de la condena del deicidio: la publicación en el texto oficial, en alguna forma, de frases tomadas del informe de la Secretaría sobre la *expensio modorum* que explicaran la razón de por qué se había suprimido la referencia; y la adición a la nota 13 del texto de algunas referencias bíblicas a la ignorancia con que obró el pueblo judío en el asunto de la condena y muerte de Jesús⁹¹.

91. Las razones dadas por la Secretaría para la eliminación de la frase fueron las siguientes: «a) La palabra 'deicidio' es malsonante en cualquier contexto; b) la palabra 'deicidio' puede originar interpretaciones erróneas». Las consideraciones mencionadas y la propuesta se exponían en una *Nota anexa*, cuya fecha no

En la víspera de la votación llegaron al Papa nuevas apelaciones pidiéndole que pusiera fin a que se siguiera trabajando sobre el texto enmendado. El cardenal Shehan estaba preocupado por las reacciones negativas, especialmente en los Estados Unidos, a las enmiendas introducidas en el n° 4 de la declaración; por este motivo, ofreció al Papa una nueva versión del texto. Esto evitaría que surgieran interpretaciones erróneas que pudieran descubrir en el texto algo así como una relativización de las persecuciones contra los judíos, desligándolas del contexto amplio de las múltiples manifestaciones de odio racial. Shehan propuso que se sustituyera el verbo «deplorat» por el de «reprobat»; de esta manera, un solo término se utilizaría en la misma frase para condenar las persecuciones antisemitas y cualquier otra clase de persecución⁹².

El cardenal Journet escribió también a Pablo VI para darle a conocer las reacciones de su amigo Jacques Maritain. He aquí las lamentaciones del filósofo francés, tal como las refiere Journet: «Me siento verdaderamente herido al ver que las palabras 'et damnat' fueron eliminadas después de 'deplorat'. Si el Concilio acepta esta omisión, entonces está dando un gran paso atrás en comparación con las condenas del racismo y del antisemitismo pronunciadas por Pío XI»⁹³. Estas dos apelaciones fueron transmitidas a Bea por Cicognani, secretario de Estado, en el mismo día de la votación, pero el presidente de la Secretaría no pudo contestar más que afirmando que en la presente etapa era imposible introducir nuevas modificaciones⁹⁴.

A pesar de estas protestas finales, el resultado de la votación, que terminó en la mañana del 15 de octubre, fue positivo, aunque reveló también una continuada oposición subterránea entre los padres. Las tres primeras cuestiones (que trataban de las secciones 1-3 de la declaración) recibieron, respectivamente, 110, 184 y 189 votos negativos, que procedían en su mayor parte de grupos conservadores. Las cuatro cuestiones sobre el judaísmo obtuvieron un resultado parecido, con la notable excepción del n° 6, que recibió el mayor número de votos negativos (245). El número de votos negativos para la sección final del texto se redujo de manera drástica (58), como consecuencia de que se habían seguido las instrucciones del *Coetus internationalis patrum*, que había dejado que los obispos votaran libremente según sus propios deseos.

Está claro que, sobre la cuestión a la que se refería el n° 6, el grupo opositor había ganado adeptos. Se puede formular la hipótesis de que algunos obispos, descontentos por los cambios efectuados por la Secretaría en la fase final, votaron en sentido negativo. Pero ¿cómo explicar que un número casi igual de votos de *non placet* (243) fueran

se indica, pero que fue probablemente la del día de la votación y posterior, probablemente, a la del documento precedente. Hay que señalar, en todo caso, que Laurentin mismo había afirmado anteriormente su perplejidad por tales razonamientos (Laurentin, *Le vote N° 6 sur l'exclusion de déicide dans le schéma sur les religions non-chrétiennes*, 7-8).

92. Según Shehan, habría que enmendar el texto de la manera siguiente (las adiciones al texto enmendado aparecen en cursiva): «Además, *así como* la Iglesia reprueba todas las persecuciones contra cualesquiera seres humanos, *así también*, recordando el patrimonio que ella comparte con el judaísmo, y no impulsada por consideraciones políticas, sino por el amor religioso y evangélico, la Iglesia *reprueba* los odios, las persecuciones y otras manifestaciones antisemitas contra los judíos efectuadas por cualesquiera personas y en cualquier tiempo» (AS V/3, 426).

93. Texto francés de la carta de Journet a Pablo VI, del 13 de octubre de 1965 (AS V/3, 427).

94. Carta de Bea a Cicognani, del 22 de octubre de 1965 (AS V/3, 470).

emitidos como respuesta final a la cuestión relativa a la totalidad del esquema? Además de los votos movilizados por el *Coetus internationalis patrum*, ¿de dónde procedían los demás votos negativos? Probablemente, algunos obispos árabes se hallaban descontentos por los últimos cambios. Algunos obispos africanos habían cuestionado la declaración porque no decía nada acerca de las religiones africanas tradicionales, y expresaron su resuelta oposición⁹⁵. Por otro lado, resulta inconcebible que los obispos americanos, que habían sido los mayores patrocinadores del esquema, hubieran podido poner ahora en peligro su aprobación. En cuanto a los obispos franceses, parece que tenían intención de escribir al Papa para hacerle saber que sus votos positivos no suponían que ellos hubieran olvidado los defectos del esquema; lo habían hecho para aprobar una propuesta de Laurentin, que se contenía en su *Note annexe*⁹⁶.

5. La séptima sesión pública (28 de octubre)

a) Señales de advertencia

El día 15 de octubre, con su votación final sobre el decreto acerca de las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, puso fin a un período de intensa actividad, que había visto cómo cuatro documentos eran aprobados por el Concilio durante el breve espacio de unos diez días. Los padres aguardaban ahora la votación final sobre estos documentos y sobre el decreto acerca de los obispos, y su promulgación en una sesión pública programada para el 28 de octubre. Sin embargo, en relación con algunos textos siguieron sintiéndose dificultades durante el breve tiempo que precedió a esa fecha.

No obstante, en cuanto a la *Nostra aetate* la fecha de la promulgación no había sido decidida aún. Cuando Lercaro anunció en el aula el orden del día de la próxima sesión pública que se celebraría el 24 de octubre, no incluyó este documento. Rumores recogidos por Prignon durante los días de la votación afirmaban que Pablo VI había fijado como condición para la promulgación de este documento ¡el que no hubiera recibido más de 300 votos en contra! El resultado de la votación satisfizo su exigencia; por eso, en los días que siguieron a la votación, la Secretaría para la unidad de los cristianos decidió dar los pasos para acelerar el curso del documento e incluirlo en el orden del día para la reunión del 28 de octubre.

El 16 de octubre Bea escribió directamente a Pablo VI y pidió que el documento fuera promulgado solemnemente. El momento parecía favorable en vista del clima de

95. Cottier, *L'historique de la déclaration*, 78.

96. El día anterior a la votación, Laurentin manifestó a Prignon su intención, y este último se mostró de acuerdo. Sin embargo, en círculos belgas no se sentía mucho entusiasmo por el activismo del teólogo francés; Prignon mismo había pedido anteriormente a Laurentin que adoptara una actitud menos hostil hacia la declaración (JPrignon, 14 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1605, 3]). En el archivo de Tucci se conserva el esquema de una carta de Laurentin al Papa, de fecha 16 de octubre de 1965; parece que se trata de la misma carta que la proyectada por los obispos franceses. Contiene dos peticiones dirigidas al Papa: la inmediata promulgación de la declaración, y la adición al texto de las peticiones ya mencionadas. Aparece como anexo una hoja, redactada en latín, que repite literalmente la propuesta final de Laurentin.

«calma, es decir, el equilibrio conseguido entre las partes en oposición», que había acompañado a los últimos acontecimientos. Entre otras cosas, Bea acentuaba el peligro de que una demora pudiera acrecentar el nerviosismo y causara la impresión de que existía una residual indecisión por parte del Concilio⁹⁷. La carta iba acompañada por copias de dos telegramas enviados respectivamente por el pastor W. A. Visser't Hooft, secretario general del Consejo Mundial de Iglesias, y por Morris Abraham, presidente del Comité judío americano, los cuales contenían, ambos, expresiones muy positivas sobre el resultado de la votación efectuada el 15 de octubre⁹⁸. Al Papa se le pidió que respondiera, y ya al día siguiente dio a conocer a Felici su deseo de que la petición de Bea fuera aceptada y de que la declaración fuera puesta en el orden del día de la sesión pública del 28 de octubre⁹⁹.

Sin embargo, las preocupaciones de Bea no carecían de fundamento, porque la coalición que se oponía a la declaración seguía estando muy viva. Así se vio unos cuantos días más tarde por la enésima apelación pidiendo que se modificara el texto, apelación que esta vez procedía de Alberto Gori, patriarca latino de Jerusalén. El patriarca escribía al Papa quejándose acerca del uso ambiguo que se hacía de una cita de san Pablo (Rom 11, 28) en el número 4 de la declaración. El texto parafraseaba el contenido de este pasaje de san Pablo y se refería en una nota al texto bíblico. Pero este procedimiento, según Gori, explicaba de manera incompleta y bastante poco clara la enseñanza de Pablo. Por un lado, dejaba en la oscuridad la primera parte del versículo, la cual describía a los judíos como «enemigos»; por otro lado, esta manera de citar libremente la Biblia no hacía más que intensificar la acusación, procedente de muchas partes del Oriente (especialmente de parte ortodoxa), de una falta de fidelidad a las enseñanzas de la Escritura sobre el tema¹⁰⁰.

97. «En realidad, si aguardamos, el nerviosismo existente por ambas partes (los árabes y los judíos) irá en aumento. Se causará la impresión de que la demora es debida a indecisión, y el documento quedaría expuesto a posibles nuevas presiones y a otros inconvenientes. Por el contrario, la rápida promulgación proporcionaría al Concilio la tranquilidad necesaria para continuar su estudio y aprobación de varios documentos importantes que todavía están siendo discutidos» (AS V/3, 438-439).

98. Para un cuadro global de las reacciones a la aprobación de la declaración, cf. Caprile V, 290-295. En círculos judíos se sintió alguna decepción a causa de cambios de última hora, pero en general las reacciones fueron positivas. En el Oriente Medio la única voz que se alzó para condenar fue la del patriarca ortodoxo griego Teodosio VI, quien describió la aprobación de la declaración como «un ataque contra los fundamentos de toda la Cristiandad».

99. Carta de Dell'Acqua a Felici, del 17 de octubre de 1965 (AS V/3, 437-438).

100. La declaración decía: «Sin embargo, a causa de sus padres, los judíos siguen siendo muy queridos de Dios, cuyos dones y llamamientos son irrevocables». Pero los versículos en Rom 11, 28-29 dicen lo siguiente: «En lo que respecta a la acogida del Evangelio, los israelitas aparecen como enemigos de Dios para provecho nuestro; sin embargo, si atendemos a la elección, siguen siendo muy amados por Dios a causa de sus antepasados, pues los dones y la llamada de Dios son irrevocables» [trad. esp. de La Casa de la Biblia]. Como está claro, el orden de las frases se ha invertido, mientras que la primera parte de la cita se omite por fines prácticos. En su respuesta a Gori, Bea hacía notar que un procedimiento semejante se empleaba en muchos documentos conciliares (se refería a una cita sobre el mismo tema en la *Lumen gentium*, n° 1), y señalaba, por otra parte, que la omisión de parte del texto no significaba que el conjunto de la declaración olvidara el contenido de esa parte. El texto de la carta de Gori no se ofrece en los AS; por eso, para reconstruir sus observaciones, hemos tenido que hacerlo indirectamente a través de la respuesta de Bea a Gori, el 30 de octubre de 1965 (AS V/3, 473-474).

La observación de Gori se había hecho ya en la *expensio modorum*, y Bea tuvo la fácil tarea de recordarlo en su respuesta a Gori; en ella excluía también categóricamente la posibilidad de modificar un texto aprobado ya por la asamblea conciliar¹⁰¹. En este punto del proceso, tan sólo una intervención del Papa podía hacer que la decisión de la Secretaría quedara sujeta a nueva discusión. A comienzos de noviembre (es decir, después de la promulgación oficial de la declaración), Dell'Acqua sugirió a Willebrands una solución que pudiera satisfacer los deseos de Gori: poner en nota el texto íntegro de los versículos tomados de la Carta a los romanos. Willebrands justificó el rechazo, por parte de la Secretaría, de la sugerencia de Dell'Acqua basándose en la razón de que tal inserción daría origen a numerosas controversias, no sólo porque en ningún otro documento conciliar se habían citado textos de la Escritura, sino también porque era probable que esta citación volviera a inflamar las oposiciones y las discusiones de años anteriores¹⁰². Pablo VI dejó en manos de la Secretaría la responsabilidad de adoptar una decisión, recomendando únicamente que a Gori se le proporcionara «alguna explicación que calmara sus ánimos»¹⁰³.

En esta fase final, algo apasionada, el Papa recibió una serie de apelaciones y fue objeto de maniobras que se referían también a otros textos. Unos cuantos días después de la votación final sobre el documento acerca de la formación de los sacerdotes, Ruffini escribió a Pablo VI quejándose de la escasez de referencias que se hacían en el esquema a las encíclicas del pasado. Sobre la cuestión del papel de santo Tomás en la enseñanza de la filosofía, el cardenal censuraba la falta de una referencia a la Constitución apostólica *Deus scientiarum Dominus*, de Pío XI¹⁰⁴, mientras que habría que haberse referido también a la *Humani generis*, de Pío XII, a fin de aclarar las relaciones entre la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia en la enseñanza de la teología dogmática. Las observaciones de Ruffini eran una manera importante de poner en tela de juicio el enfoque adoptado por el esquema, pero no ofrecían ninguna propuesta concreta para mejorarlo, y no tuvieron efecto alguno sobre la historia del esquema. Servían para airear los sentimientos de algunas personas del grupo de la minoría por la derrota de sus peticiones¹⁰⁵.

101. Carta de Bea a Gori, del 30 de octubre de 1965 (AS V/3, 473-474). Obsérvese que la respuesta de Bea llegó después de la promulgación de la declaración conciliar.

102. Carta de Willebrands a Dell'Acqua, del 3 de noviembre de 1965 (AS V/3, 478-479). La carta hace referencia a la conversación que tuvo lugar en ese mismo día.

103. Carta de Dell'Acqua a Willebrands, del 4 de noviembre de 1965 (*ibid.*, 482-483). Willebrands, por su parte, dio a conocer a Felici esta decisión (carta del 4 de noviembre de 1965 [*ibid.*, 483-484]), mientras que en una nueva carta al patriarca Gori, Bea repetía los argumentos expuestos por Willebrands a Dell'Acqua (6 de noviembre de 1965 [*ibid.*, 489-490]).

104. La controversia sobre el papel de santo Tomás no llegaría a calmarse fácilmente, como se ve claramente por dos artículos publicados por aquel entonces en *L'Osservatore Romano* (cf. C. Boyer, *Lo statuto del tomismo*, en *OssRom*, 27 de octubre de 1965; y B. Matteucci, *Il Concilio e San Tommaso d'Aquino*, en *OssRom*, 2 de diciembre de 1965). Ambos artículos hacían referencia al discurso pronunciado por Pablo VI en el Congreso tomístico internacional, en septiembre de 1965, que pretendía confirmar, no la exclusividad del tomismo, sino la «preferencia» que debía concedérsele; tal preferencia, desde luego, se halla en desacuerdo tácito con lo que pensaban los redactores del documento.

105. El cardenal, evidentemente desconsolado, terminaba así su carta: «Santísimo Padre, me encuentro profundamente amargado al ver que no se tienen en cuenta las enseñanzas del Magisterio, tal como fueron transmitidas especialmente a través de las encíclicas pontificias. Si no se escucha a los papas del pasa-

El único caso en que la presión sobre el Papa tuvo algún éxito se refería al documento sobre los religiosos, de modo más específico, sobre la sección, sumamente controvertida, acerca de los institutos seculares. Cuando se iba acercando la votación sobre este esquema, una apelación, firmada por algunos responsables de institutos seculares y promovida probablemente por Armando Oberti, un colaborador de G. Lazzati en el Instituto «Milites Christi Regis», fue enviada a los padres con la esperanza de tener todavía una oportunidad de influir en el contenido del esquema. La apelación requería algunos cambios específicos en el texto, a pesar de que el procedimiento de votación no permitía en esas circunstancias que se emitieran votos de *placet iuxta modum*¹⁰⁶. El esfuerzo no tuvo éxito, pero los que participaron en él lograron interesar al Papa por una intervención *in extremis*. Durante aquellos días se habló mucho de una intervención de responsables del «Opus Dei», pero el factor decisivo parece haber sido una iniciativa del mismo Oberti.

En la tarde del 21 de septiembre, durante una conversación con el padre Philippe, vicesecretario de la comisión sobre los religiosos, surgió la posibilidad de introducir en el texto —mediante una intervención efectuada por el Papa— una aclaración sobre la naturaleza de los institutos seculares. Una carta de Lazzati a Carlo Colombo, escrita durante los primeros días de octubre, contenía ya la propuesta que entraría a formar parte del texto definitivo. Adquirió la forma de una breve frase que distinguía inequívocamente entre institutos seculares e institutos religiosos: «Los institutos seculares, *aunque no son institutos religiosos*, implican *no obstante* una verdadera y completa profesión de observar en el mundo los consejos evangélicos, y tal profesión está reconocida por la Iglesia»¹⁰⁷. Esto no se ajustaba exactamente a la petición original formulada por responsables de los institutos seculares, que deseaban un cambio en el título del esquema y un desplazamiento de la sección sobre los institutos seculares, para que ésta ocupara un lugar independiente al final del esquema. Pero, al menos, se hizo ver claramente la diferencia existente entre las congregaciones religiosas y los institutos seculares.

No está claro si se trata de la misma propuesta que se discutió en la reunión del 4 de octubre. En todo caso, la petición de Lazzati llegó al Papa por conducto de Colombo y fue aceptada inmediatamente. El 26 de octubre, una carta de Dell'Acqua que contenía la petición de un cambio en el n° 11 del decreto llegó a Antoniutti, presidente de la comisión competente, por conducto de Felici¹⁰⁸. Antoniutti hizo uso de su autoridad para

do, entonces habrá que temer que lo mismo suceda en el futuro». En la misma carta, Ruffini se mostraba también preocupado por el desarrollo del texto sobre la revelación (cf. la carta de Ruffini a Pablo VI, del 17 de octubre de 1965 [AS V/3, 447-448]).

106. El texto de la apelación se encuentra en los Documentos de Carraro, 31, juntamente con la carta que lo acompañaba, de Oberti y de Carraro, con fecha 30 de septiembre de 1965.

107. Se indican en cursiva las palabras añadidas por la enmienda. Lazzati escribía: «A mí me parece que este ligerísimo cambio ayudará a mantener la distinción que parece necesaria para salvaguardar el verdadero significado de los diferentes institutos religiosos y seculares». El texto de la carta de Lazzati se encuentra en G. Lazzati, *Il Regno di Dio è in mezzo a voi II*, Milano 1977, 239. Sobre la iniciativa de Oberti, cf. A. Oberti, *A cinquant'anni dalla «Provida mater»*: Vita consecrata 33 (1997) 38-41. Expreso mi agradecimiento al profesor Oberti por su valiosa información.

108. Carta de Dell'Acqua a Felici, del 26 de octubre de 1965 (AS V/3, 472). Esta carta aparecía como anexo a la carta que Felici envió a Antoniutti aquel mismo día (*ibid.*, 471).

efectuar la inserción sin necesidad de reunir a la comisión, y en el aula, en la mañana del 27 de octubre, Felici justificó el cambio introducido en el texto como el modo de poner remedio a un simple olvido de la comisión: «El presidente de la comisión pidió que en el n° 11 el texto se lea tal y como la comisión había tenido intención de que se leyera. Esas palabras se habían omitido por un simple olvido»¹⁰⁹. La intervención suscitó inevitablemente reacciones entre los padres; J. Beyer describe muy bien la sorpresa y el murmullo que se originaron cuando Felici dictó a los padres el texto modificado, con el fin de que al día siguiente se procediera a votar sobre él¹¹⁰.

La intervención de Pablo VI atendía las demandas de los institutos seculares y corregía indudablemente una situación paradójica. La aceptación de correcciones relativas al papel y a los rasgos distintivos de los institutos seculares dentro de un texto sobre la vida religiosa corría peligro de negar el carácter laical de los institutos, asimilándolos forzosamente a las múltiples formas de vida religiosa. Además de por el contenido del cambio, el episodio era importante por la manera en que se produjo. Mostraba la necesidad de «encubrir la corona» (ocultando las intervenciones del Papa en los asuntos del Concilio), algo que se manifestó claramente durante esos días de octubre y que disgustó grandemente a los obispos progresistas y, en particular, al círculo belga reunido en torno a Suenens. Las continuas intervenciones del Papa en los textos que se estaban discutiendo, enmascaradas algunas veces a fin de no revelar su verdadero origen, corrían el riesgo de degradar la atmósfera del Concilio, al no tenerse en cuenta las normas del reglamento¹¹¹.

b) *La sesión pública del 28 de octubre y la promulgación de los documentos*

La sesión pública solemne comenzó con las votaciones finales sobre los esquemas. Los resultados, que no se dieron a conocer sino después de terminada la celebración litúrgica, confirmaban las pautas de las votaciones preliminares efectuadas durante las semanas anteriores. Los esquemas sobre el oficio pastoral de los obispos, sobre la reno-

109. *Ibid.*, 546.

110. J. Beyer, *Les instituts séculiers (commentaire du numéro 11)*, en J.-M. R. Tillard-Y.-M. Congar (eds.), *L'adaptation et la rénovation*, 375. Cf. AS V/3, 395. Pero la inserción sobre los institutos seculares no fue el único cambio efectuado en el texto del decreto antes de su promulgación. También cambió el *incipit*, que en su forma original era idéntico al del documento sobre la divina revelación (*Sacrosancta synodus*), pero que ahora se convirtió en *Perfectae caritatis*. Además, se hacía referencia más correcta a la Constitución sobre la Iglesia, denominándola *Lumen gentium*, en vez de referirse a ella con el término genérico de *De ecclesia*. Los cambios no tuvieron influencia sobre el contenido del esquema; se originaron gracias a dos sugerencias formuladas por Lorscheider en un anexo a la carta ya citada, durante los primeros días de octubre. Hay que hacer notar, entre otras cosas, que Rousseau, secretario de la comisión, había presentado ya objeciones a estos cambios: «Ahora no es tiempo de modificar el texto» (Rousseau, *Responsa ad observationes Exc.mi D.ni Aloisii Lorscheider Episcopi Angelopolitani super schema decreti «De accommodata renovatione vitae religiosae»*, 397).

111. Prignon describe como «lamentable» la explicación dada en el aula. Según Onclin, el «Opus Dei» intervino también (cf. JPrignon, 31 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1613, 1]). Para algunas reflexiones anteriores sobre las intervenciones pontificias y sobre el secreto de las mismas, cf. *ibid.*, 4 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1598, 4-5).

vación de la vida religiosa y sobre la formación de los sacerdotes recibieron una aprobación casi unánime (2, 4 y 3 votos negativos respectivamente), mientras que el frente residual de la oposición se manifestó en la votación sobre la educación cristiana (35 votos negativos) y, sobre todo, en la actitud que debía adoptarse hacia las religiones no cristianas (88 votos negativos).

El transcurso de la mañana continuó con la celebración de la misa; fue notable, en muchos aspectos, la sencillez de la ceremonia, siendo éste el resultado directo de la actualización litúrgica promovida por el Concilio mismo¹¹². La celebración se centró en la oración por la paz; veinticuatro obispos de diversos países de todo el mundo rodeaban al Papa junto al altar en uno de aquellos gestos simbólicos tan apreciados por Montini. Después de su discurso en la sede de las Naciones Unidas y sobre el trasfondo de la discusión conciliar de la *Gaudium et spes*, el Papa reunió alrededor de él a prelados de los diversos países en los que la Iglesia estaba siendo perseguida, o en los que se hallaba asolada por las guerras; esto representaba, de forma concisa, a una Iglesia que se sentía solidaria de las angustias y las dificultades de la humanidad, y que anhelaba vivamente la paz¹¹³.

La homilía tomó como punto de partida la fiesta de los santos Simón y Judas, e hizo una referencia explícita al aniversario de la elección del papa predecesor, Juan XXIII. Estuvo dedicada enteramente al tema de la Iglesia que lleva a cabo su misión en el mundo mediante un proceso dinámico de renovación y crecimiento. Según Pablo VI, la promulgación de los cuatro documentos que iba a tener lugar señalaba específicamente hacia esta renovación de las estructuras eclesiales. Eran la señal de una «Iglesia viva» que recibe del amor a Cristo su propio «impulso hacia la perfección»¹¹⁴. Haciéndose eco de expresiones típicas de Juan XXIII, Montini acentuaba la vitalidad de una institución antigua que era capaz de renovarse a sí misma en el diálogo con el mundo y con las culturas contemporáneas sin perder su irremplazable conexión con su propia tradición.

Desde luego, el Papa se refirió también específicamente a la promulgación de la declaración acerca de las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, y a los lazos que la unen a ella con «los seguidores de otras religiones, especialmente de aquellas con las que estamos unidos por nuestra relación con Abrahán, particularmente con los judíos, que no son objeto de reprobación o de desconfianza, sino de respeto, amor y esperanza».

El discurso fue breve, poco estructurado, y muy diferente de las alocuciones programáticas de sesiones anteriores; esto explica probablemente por qué causó menor impre-

112. Edelby escribía en su diario: «Una ceremonia bellísima. Nada de silla gestatoria, nada de flabelo (*flabellum*), nada de guardias de honor. El Papa entró a pie yendo en una procesión, precedido por los cardenales» (J. Edelby, 323). J. Lawrence, observador enviado por la Iglesia de Inglaterra, anotaba en su diario impresiones parecidas (J. Lawrence, en *OssRom*, 25 de octubre de 1965, en los documentos del Council of Foreign Relations [CFR], RC Files 44/3 [Lambeth Palace, London]).

113. Los concelebrantes eran los cardenales Wyszyński, Gracias, Slipyi, Beran y Šeper; los arzobispos Capozzi, Van Miltenburg, De Almeida Batista, Nguyen-van Binh, Amisshah, Djajasepoetra, E. Butler, Kinam Ro y Malula; y los obispos Kurteff, De Alba y Hernández, Kovács, Bonomini, Lamont, Domínguez y Rodríguez, Kelly, Olu Chukwuka Nwaezeapu, y Vaivods (cf. Caprile V, 313).

114. Para el texto de la homilía, cf. AS IV/5, 560-563.

sión en la asamblea conciliar, la cual se hallaba aguardando entonces que finalizara su propia tarea. Según el observador Horton, fue «una homilía muy general sobre la edificación de la Iglesia»¹¹⁵. Por otro lado, el contexto mismo de la alocución sugería que el Papa tenía una intención específica. En anteriores sesiones solemnes, la participación del Papa terminaba con el final de la celebración y se refería explícitamente al contenido de la labor del Concilio. Pero en este caso su alocución fue pronunciada en medio de la celebración, entre la lectura del Evangelio y la recitación del credo. Esto era también contrario a la secuencia indicada en el programa escrito que se había distribuido a los obispos y a los observadores¹¹⁶.

La promulgación definitiva de estos cuatro decretos marcó una importante fase en la formación del magisterio conciliar, incluso en medio del sentimiento, muy difundido, de que la tarea se había llevado a cabo apresuradamente, sin dejar suficiente tiempo para que algunas cuestiones maduraran y para la debida evaluación de las diversas posturas. *Perfectae caritatis*, el decreto sobre la vida religiosa, fue considerado unánimemente como una transición decisiva a una visión de la vida religiosa como *sequela Christi* [seguimiento de Cristo]. Las tímidas reformas esbozadas en esta esfera durante el pontificado de Pío XII (cuya lógica consistía en adaptar sin cambiar los principios teológicos y jurídicos básicos) quedaban ahora superadas por un enfoque global diferente, que contemplaba la vida religiosa desde una perspectiva bíblica y cristológica. Además de proporcionar directrices concretas para la renovación de las órdenes y congregaciones religiosas, el esquema ofrecía un criterio de orientación: la fidelidad a las intuiciones del fundador, juntamente con el discernimiento de las necesidades de los tiempos. Por otro lado, muchas cuestiones quedaron por resolver, porque no era posible abordarlas durante el breve tiempo de que se disponía en este período final de revisiones. Dossetti señalaba, por ejemplo, la cuestión de la exención, que en opinión suya era decisiva para la vida de las iglesias locales¹¹⁷.

El decreto *Optatam totius*, sobre la formación de los sacerdotes, emergía de una historia menos agitada y parece que absorbió, de manera menos traumática, algunas de las peticiones de reforma y algunas de las ideas que se aireaban en las discusiones de aquel entonces. Como hacía notar A. Greiler, parece que el texto fue el fruto de los esfuerzos de algunos miembros de la comisión (en particular, de su secretario Mayer) por mediar entre la visión tradicional de la formación del seminario y un movimiento de renova-

115. Horton, *Vatican Diary 1965*, 128. Otros observadores, como L. Vischer y W. Blakemore, no decían nada, en sus informes, acerca del discurso del Papa.

116. Entre otros, W. Dietzfelbinger, un observador evangélico, hacía notar este cambio y, por tanto, interpretaba la alocución del Papa como una sencilla homilía, más que como una alocución general sobre la situación en que se hallaba la labor del Concilio. Vio también en la alocución papal la influencia de una teología francesa acerca de la Iglesia (cf. W. Dietzfelbinger, 55. *Bericht über das Zweite Vatikanische Konzil*, 30 de octubre de 1965, en Documentos de Schlink, 6).

117. La opinión de Dossetti sobre el esquema y sobre el capítulo VI de la *Lumen gentium* era muy crítica. Él suscitó también el problema de una «notable falta de interés sobre este problema por parte del Concilio». La falta de entusiasmo por parte de las grandes órdenes religiosas, e incluso, en muchos casos, su actividad de freno en defensa de sus propios intereses no ayudaba al esquema, en el cual no pueden observarse líneas nítidas para la renovación de la vida religiosa (cf. G. Dossetti, *Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II*, en *Il Vaticano II: Frammenti di una riflessione*, Bologna 1996, 73-79).

ción radical que, en algunos casos, quería desligarse por completo del seminario tal como éste había sido instituido en Trento¹¹⁸. El intento de Hurley por ir más allá de la formación teológica consistente en bloques separados de material, y de sustituirla por una integración armoniosa de los aspectos teológicos, pastorales y espirituales de la formación del sacerdote, no llegó a tener completo éxito, como el autor mismo admitía. Sin embargo, en el momento de la promulgación, el juicio predominante acerca del esquema era positivo, siendo la principal razón de ello lo que se dijo al principio acerca de la responsabilidad de cada Conferencia episcopal, que debía encargarse de trazar ella misma un plan de estudios que se acomodara a su tiempo y a su lugar¹¹⁹.

La declaración sobre la educación cristiana, *Gravissimum educationis*, puede considerarse como el más problemático de los denominados esquemas pastorales. Su carácter híbrido, evidente hasta la fase final de la redacción, dimanaba de dos preocupaciones opuestas que existían dentro del episcopado: por un lado, la defensa de las escuelas católicas; por el otro, la contribución de la Iglesia al problema de la educación. Como hemos señalado ya, el esquema había corrido el peligro de venirse abajo en el último momento, en la víspera misma de la votación final sobre él. Por eso, el voto final positivo puede entenderse únicamente, según observaba V. Sinistrero, como el resultado de una serie de consideraciones contingentes: la perspectiva de continuar el trabajo en una comisión posconciliar; el impacto negativo que tendría un posible silencio del Concilio sobre los problemas de la educación; y finalmente, la presencia en el esquema de una exhortación a los católicos para que estudiaran más a fondo los problemas de la educación¹²⁰. Además de los severos juicios que se formularon sobre la declaración¹²¹, el esquema se caracterizaba —como admitía incluso el padre Dezza, uno de sus principales redactores— por una manera general de abordar los problemas estudiados en él, lo cual se hallaba en estrecha conexión con la complejidad de los mismos¹²².

118. A. Greiler, *Erneuerung der Seminäre, Erneuerung der Kirche: Ein Überblick zur Textgeschichte von «Optatum totius»*, en *Experience*, 344. Según Dezza, el decreto se caracterizaba por «un sentido de equilibrio» (P. Dezza, *Il decreto conciliare sulla formazione sacerdotale*: CivCatt 2273 [1966] 13-28). Por otro lado, el juicio de Alberigo sobre el esquema era crítico: el esquema no reflejaba una percepción adecuada de la crisis de identidad por la que atravesaba la figura del sacerdote (cf. G. Alberigo, *Concilio Vaticano II*, en G. Alberigo, *Storia dei concili ecumenici*, Brescia 1990, 442 [versión cast.: *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca 2004, 370]).

119. Cf. P. Denis, *Archbishop Hurleys Contribution to the Second Vatican Council*, 257. También Dossetti, aun criticando la falta de impacto de las reformas mencionadas en el esquema y el énfasis que se hacía en la función de los seminarios mayores, consideraba como extraordinariamente importante el principio de la responsabilidad que se atribuía a las conferencias episcopales: «Si esta descentralización se lleva a cabo realmente, muchos de los inconvenientes del decreto mismo perderán importancia» (G. Dossetti, *Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II*, 80). El juicio de O. Cullmann, un observador, era igualmente positivo sobre la totalidad; su declaración se halla citada en R. Aubert, *I testi conciliari*, en *Storia della Chiesa* 25/1: *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, Cinisello Balsamo 1994, 364-365.

120. V. Sinistrero, *Il Vaticano II e l'educazione*, 81-82. Para un análisis breve del esquema que hace ver su dependencia de la doctrina tradicional acerca de la educación católica, cf. P. L. Weihnacht, *Educational System, Education and Instructing*, 321-323. La opinión de J. Daem, relator del esquema, se ofrece en su artículo: *Éducation, enseignement, école: autour de la Déclaration conciliaire*: *Seminarium* 18 (1966) 394-402.

121. Aubert lo consideraba como un documento que «en su totalidad era bastante trivial» (R. Aubert, *I testi conciliari*, 378).

122. P. Dezza, *L'educazione cristiana nella dichiarazione conciliare*: CivCatt 2774 (1966) 110-125.

Finalmente, *Nostra aetate*, la declaración sobre las relaciones con las religiones no cristianas, constituía el resultado de una de las intuiciones originales de Juan XXIII. El pastor reformado Richard-Molart la denominaba «una de las más bellas páginas de la teología cristiana»¹²³. El esquema había nacido como una actitud frente al antisemitismo y como la reflexión de la Iglesia sobre sus propias raíces judías. Desde este punto de vista, la versión final había perdido, desde luego, algunos de sus acentos más importantes que se habían ido manifestando en el curso de las sucesivas redacciones del texto¹²⁴, pero también se había enriquecido al ampliar su perspectiva para que abarcara igualmente a las principales religiones del mundo. La decisión de Cicognani de extender su alcance fue concebida esencialmente como una medida táctica para hacer frente a la difícil situación diplomática, pero demostró ser providencial al ofrecer una nueva definición de la identidad del esquema como la primera adopción por el Magisterio eclesiástico de una actitud sobre el tema del diálogo interreligioso. El segundo aspecto de la identidad del esquema (el significado real, de lo cual los obispos comprendían poco, si es que comprendían algo, en aquel tiempo) aparecería cuando se manifestara su riqueza durante la fase de recepción¹²⁵. No fue casual que el documento, contemplado de esta manera, suscitara una franca oposición por parte de los obispos tradicionalistas.

Juntamente con los documentos sobre el ecumenismo y sobre la libertad religiosa, este documento completaba la labor de la Secretaría para la unidad de los cristianos. Este organismo había nacido como una simple oficina para suministrar a los no católicos información sobre el Concilio. Pero, al incluir en su agenda temas sumamente centrales para el *aggiornamento* tan deseado por Juan XXIII, fue adquiriendo una influencia decisiva en la labor del Concilio.

6. Las vicisitudes del esquema sobre los sacerdotes

Entre los esquemas afectados por el Plan Döpfner, el único que llegó a la cuarta sesión como el que se hallaba menos claramente definido fue, sin duda, el esquema sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes. Durante la sesión anterior, el texto revisado había experimentado un brusco rechazo, y la comisión se vio forzada a revisarlo sustancialmente con arreglo a las indicaciones dadas en el breve debate de noviembre de 1964¹²⁶. El nue-

123. G. Richard-Molart, en «Réforme», 23 de octubre de 1965, citado en R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté: Chroniques II*, Paris 1968, 628.

124. No me refiero sólo a la supresión de la condena que se hacía de la acusación de deicidio, sino también, por ejemplo, a las exhortaciones pastorales contenidas en la primera versión del texto, elaborado en el seno de la Secretaría para la unidad de los cristianos durante la fase preparatoria (cf. M. Velati, *La proposta ecumenica del segretario per l'unità dei cristiani*, en *Verso il Concilio*, 332-337).

125. Para una visión general del período de recepción, cf. el informe de M. Borrmans, *Présence de la «Nostra aetate» du Concile à nos jours*, presentado en la reunión de Klingenthal, del 11 al 14 de marzo de 1999; *Vatican II au but? Espoirs, craintes, déceptions, perspectives* (en prensa); y P. Rossano, *Il concilio Vaticano II e il suo insegnamento circa il dialogo interreligioso, specialmente alla luce de la Dichiarazione «Nostra aetate»*: *Seminarium* 38 (1987) 12-20.

126. Para los acontecimientos de la tercera sesión, cf. HV 4, 320-330. Para la historia del decreto en general, cf. J. Lécuyer, *History of the Decree*, en *Commentary*, 4, 183-209; J. Frisque, *Le décret Presbytero-*

vo texto (¡la sexta versión!) fue enviado a los padres conciliares en junio de 1965, con la perspectiva de una nueva discusión durante la cuarta sesión del Concilio. Las reacciones iniciales no eran alentadoras: la complejidad de la serie de problemas que había que abordar exigía una ulterior reflexión, mientras que algunos señalaban que el texto carecía de una visión orgánica del sacerdocio desde el punto de vista doctrinal.

a) *La cuestión del celibato*

Mientras los obispos y los expertos se preguntaban si realmente había necesidad de una reflexión teológica más profunda, el debate público estaba dominado por la cuestión del celibato. Durante algún tiempo, una serie de declaraciones públicas, exageradas por la prensa, habían estado revelando que algunas personas se oponían a que continuara la ley del celibato; esas personas estaban efectuando lo que Robert Clément, rector del Colegio de Jamhour en Beirut, denominaba «un asalto contra el celibato»¹²⁷. La más impresionante de esas declaraciones fue la apelación firmada por 825 sacerdotes del Comité internacional Pro Ecclesia¹²⁸. Expresándose con gran moderación, Clément se dirigió al cardenal Lercaro y a otros padres conciliares, en agosto de 1965, escribiéndoles una nota que contenía la propuesta de que la disciplina oriental, con su presbiterado no célibe, se extendiera a la Iglesia latina¹²⁹.

El tema surgió también en opiniones escritas de los padres, que habían sido enviadas durante la intersesión, con la habitual adopción de posturas opuestas: mientras que el presidente de la Conferencia episcopal indonesia hablaba en contra de que el celibato fuera obligatorio para los sacerdotes, vemos que De Castro Mayer, un representante del *Coetus internationalis patrum*, defendía arduosamente la práctica latina¹³⁰. Finalmente, durante los primeros días de octubre, un sacerdote de la diócesis de Estrasburgo distribuyó entre los obispos italianos un opúsculo contra el celibato; Mons. Weber reaccionó desaprobando decididamente la acción¹³¹. Ahora bien, la Iglesia italiana no era ajena a estas iniciativas; recordemos tan sólo las apelaciones firmadas por sacerdotes y laicos italianos, especialmente en Roma. Durante esos meses, el catolicismo de los Países Bajos presenció un acalorado debate sobre el tema¹³².

rum Ordinis: Histoire et commentaire, Paris 1967, 123-133; R. Wasselynk, *Les Prêtres: élaboration du Décret de Vatican II*, Paris 1968; M. Caprioli, *Il Decreto Conciliare «Presbyterorum Ordinis»*. Storia, analisi, dottrina, 2 vols., Roma 1989-1990; y R. Spiazzi, *Genesi del decreto «Presbyterorum Ordinis»*, en *Il decreto sul ministero e la vita sacerdotale*, Torino 1966.

127. Carta de R. Clément a Lercaro, del 22 de agosto de 1965 (Documentos de Lercaro, 290): «Ante el reciente asalto al celibato, estoy convencido de que la mejor manera de defenderlo es la de situarlo en su función exacta».

128. Para el texto (sin ninguna indicación de fecha ni de lugar), cf. los Documentos de Urbani, A29.11.

129. R. Clément, *Note à quelques Pères Conciliaires à propos du schema «De ministerio et vita presbyterorum»*, anexo a la carta de Clément a Lercaro, del 22 de agosto de 1965.

130. Cf., respectivamente, AS V/3, 142-143, y AS IV/5, 259-299.

131. Cf. la carta de Weber a Castelli, del 17 de octubre de 1965 (Documentos de Carraro, 22).

132. Alfrink habló de ello a la prensa el 15 de septiembre, defendiendo el valor de un debate franco y sincero; Ancel se había detenido también a hablar sobre el tema (Caprile V, 228). Caprile menciona igualmente dos apelaciones de sacerdotes y laicos italianos en favor de una reforma de la ley del celibato.

En octubre de 1965, según se iba aproximando el comienzo del debate, era ya posible predecir que la discusión iba a ser muy encendida. Por este motivo, Pablo VI fue sintiéndose cada vez más preocupado. A comienzos del mes de octubre, Lercaro recibió instrucciones para que entrara en contacto con los obispos que tenían la intención de llevar el asunto a las congregaciones generales, y para que tratara de disuadirlos de que hicieran tal cosa. El 6 de octubre Lercaro se reunió con el obispo brasileño Pietro Koop, obispo titular de la diócesis de Lina y autor de una intervención que no se leería en el Concilio pero que aparecería en las páginas de *Le Monde*, sobre la necesidad de establecer un clero no célibe con carácter de «clero complementario». Tan sólo la decisión de Pablo VI de cortar de una manera tajante el debate sobre el celibato y de reservarse la cuestión para él mismo, ahorró a Lercaro la embarazosa tarea de convencer al patriarca melquita Máximos IV para que no realizara la intervención que tenía proyectada en favor de un clero casado¹³³.

La decisión de Pablo VI fue dada a conocer en la mañana del 11 de octubre, en la forma de una carta dirigida a Tisserant, que fue leída en la congregación general. En un lenguaje clarísimo, el Papa dio a conocer su vivo deseo de evitar una discusión pública del celibato y, al mismo tiempo, su intención de salvaguardar esa «antigua, sagrada y providencial ley»¹³⁴. El pontífice instó luego a los obispos interesados a que enviaran sus observaciones al Consejo de presidentes.

La decisión personal del Papa cogió por sorpresa incluso a los moderadores Lercaro y Suenens. Por carecer de documentación que se derive directamente del Papa, no resulta fácil reconstruir los orígenes de su decisión. Según Fesquet, una audiencia concedida por Pablo VI a De Barros Câmara, que apoyaba la continuación del celibato, fue un factor decisivo. Pero nada se dice de esta audiencia en las páginas de *L'Osservatore Romano*, y el cardenal brasileño no habló mucho en la discusión sobre el tema. Sin embargo, lo cierto es que el episcopado brasileño se hallaba en el centro del malestar que se sentía por la cuestión.

En su reunión del 8 de octubre, a instancias de los sudamericanos, los representantes de las conferencias episcopales se detuvieron también a hablar extensamente sobre el tema. Aunque se estaba de acuerdo en que un debate libre en congregación general tendría resultados negativos por la forma en que la prensa inflaría la cuestión, sin embargo, el problema era real y se estaba ya debatiendo en algunas iglesias locales. Por esta razón los brasileños presionaban para que se encontrara una esfera adecuada para la discusión, una esfera en la que se combinara la necesaria libertad con la debida discreción. Por eso, en la reunión se decidió implicar al Papa. Las actas decían así: «Pedimos que se informe al Sumo Pontífice acerca de la cuestión»¹³⁵. Al mismo tiempo, una con-

133. Cf. *Lettere*, 366-357. El 7 de octubre el patriarca melquita había mostrado ya a Congar su intervención; ésta se centraba en la superioridad de la disciplina oriental, que combinaba la existencia de un clero célibe con un clero no célibe. El dominico francés no comunicó al patriarca sus dudas de que tal intervención fuera oportuna, pero se las manifestó más tarde a Ancel (cf. J. Congar, 7 de octubre de 1965; II, 425).

134. El texto –sin fecha– de la carta a Tisserant se encuentra en AS IV/1, 40. La respuesta de Tisserant se halla en *ibid.*, 41.

135. *Quarta coadunatio delegatorum...*, 2.

versación entre H. Cámara y Suenens condujo a la sugerencia de que se pidiera a los presidentes de las conferencias episcopales que estudiaran la cuestión¹³⁶.

Esa misma reunión reveló que había diversidad de pareceres: la insistencia de los obispos brasileños suscitó únicamente tibias respuestas en los episcopados europeos. Las vacilaciones de Suenens y de muchos otros se basaban también en el vivo deseo de que el Concilio finalizara rápidamente, lo cual podía obstaculizarse si una cuestión tan importante se planteara durante aquellos días decisivos. El resultado fue que el deseo de los brasileños de suscitar la cuestión en el Concilio no encontró un apoyo amplio entre los padres.

Esta serie de circunstancias explica las reacciones predominantemente positivas a la decisión de Pablo VI. Durante los días sucesivos, fue Larraín, hablando en nombre del episcopado latinoamericano, el que expresó el pleno acuerdo que existía entre las principales partes que habían intervenido en el asunto. De manera parecida, un grupo de obispos brasileños intervino para declarar que «entre los obispos que viven en el Brasil y que trabajan en la proclamación del Evangelio en este país, no hay ninguno que desee la supresión del celibato sacerdotal»¹³⁷. Otras reacciones positivas procedían de los obispos argentinos y de Döpfner, uno de los moderadores. Las reacciones de los observadores estuvieron caracterizadas igualmente por la comprensión. Vischer escribía: «En muchos aspectos yo entiendo esta decisión. El Concilio es objeto de tanta publicidad, que a la discusión del celibato se le concedería una cantidad desproporcionada de atención»¹³⁸. Vischer hacía notar luego que tan sólo una pequeña minoría del episcopado consideraba la intervención del Papa como una negación de la libertad de que debía gozar el Concilio¹³⁹.

En general, estas evaluaciones presuponían una interpretación de la intervención del Papa, considerándola no como el final de un debate, sino como una simple transferencia del tema desde la congregación general hasta un lugar más adecuado, porque, entre otras cosas, el problema no parecía afectar en el mismo grado a todos los episcopados. Un observador anglicano, J. Lawrence, oyó rumores acerca de una posible reanudación del estudio del tema en lugares más reducidos, durante las pausas previstas a lo largo de las siguientes semanas¹⁴⁰. Prignon era menos optimista y consideraba la invitación del

136. JPrignon, 10 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1602, 5).

137. En la declaración de estos obispos, entre los que se encontraba el cardenal Angelo Rossi, se observa cómo ellos se distanciaban de la iniciativa de Koop, quien hablaba «a título estrictamente personal» (cf. AS VI/4, 624-625).

138. Cf. Lukas Vischer, *Concerning the Fourth Session of the Second Vatican Council*, n° 4, 22 de octubre de 1965, 6; cf. ACO.

139. Schlink adoptó un punto de vista diferente: hizo notar en uno de sus informes un grado de «desobediencia» a las instrucciones del Papa por parte de tres cardenales (Bea, Döpfner y Ruffini), quienes hablaron del tema del celibato durante el debate en los días sucesivos; cf. E. Schlink, *54. Bericht über das Zweite Vatikanische Konzil*, 18 de octubre de 1965, en Documentos de Schlink, 10-12. Congar acentuó igualmente la legitimidad de la intervención de Pablo VI: «De conformidad con el Derecho Canónico, el Concilio puede debatir únicamente lo que el Papa le presente para que discuta. Por tanto, el Papa puede retirar del orden del día tal o cual cuestión» (JCongar, 11 de octubre de 1965; II, 430).

140. J. Lawrence, «Osservatore romano (part. II)», 11 de octubre de 1965. Cuando Horton reflexionaba sobre el significado del aplauso que acompañó a la lectura pública de la carta del Papa, se preguntaba a sí mismo si los aplausos se debían a la decisión pontificia de poner fin al debate, o a la sugerencia del pontifice de que los padres presentaran sus observaciones sobre el tema (D. Horton, *Vatican Diary 1965*, 95-96).

Papa a que se enviaran observaciones como un mero «gesto retórico»¹⁴¹. De hecho, el comunicado de la decisión de Pablo VI no fue seguido por ninguna otra intervención explicativa, y la cuestión quedó pendiente hasta después de la finalización del Concilio. Los *Acta Synodalia* contienen únicamente un brevísimo testimonio de que Felici envió por dos veces al Papa el material relativo a la cuestión¹⁴².

La intervención del Papa no impidió una abundancia de declaraciones e intervenciones sobre el tema del celibato. En los días inmediatamente sucesivos, se distribuyó entre los obispos un documento que había sido firmado por ochenta y un laicos de distintos continentes, juntamente con un *dossier* de material histórico y teológico, recopilado por algunos especialistas del mundo de lengua francesa¹⁴³.

Será quizá conveniente el tratar de ofrecer aquí una especie de síntesis de las peticiones y las declaraciones formuladas en los diversos documentos citados. Las intervenciones procedían de fuentes muy variadas (obispos, sacerdotes, laicos) y, desde luego, abordaban el problema desde distintas perspectivas. Aunque no negaban en forma absoluta el valor del celibato, los varios autores proponían mayores o menores limitaciones de la obligación del celibato, con el fin de establecer en Occidente un clero no célibe. En opinión de Koop, eran razones principalmente pastorales (la escasez de clero y el peligro de perder toda influencia sobre las poblaciones del Tercer Mundo) las que justificaban el acceso al sacerdocio de laicos casados durante al menos cinco años; estos varones ejercerían funciones «complementarias» y trabajarían a tiempo parcial¹⁴⁴.

Los análisis ofrecidos por Clément y por el patriarca melquita partían de premisas diferentes, pero ambos estaban unidos por la convicción de que la tradición oriental tenía valor ejemplar. Aunque Clément no entendía las razones pastorales, sin embargo, acentuaba el aspecto ecuménico: en las relaciones tanto con el mundo ortodoxo como

141. «La carta sorprendía por el tono empleado y, sobre todo, por el hecho de que el Papa adoptara una postura definitiva y lo dijera tan llanamente. Añadía, no obstante, que si los padres tenían observaciones que hacerle sobre el tema, se las enviaran por escrito, y él las estudiaría en la presencia de Dios. Pero eso parece haber sido más bien un gesto retórico» (JPrignon, 12 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1603, 2]).

142. Cf. la carta de Felici a Cicognani, del 16 de octubre de 1965, en AS V/3, 437; *ibid.*, 3 de noviembre de 1965, en AS V/3, 477. Máximos IV, por su propia iniciativa, envió al Papa su intervención sobre un sacerdocio casado (cf. *supra*, nota 133). Desgraciadamente, los editores de los *Acta Synodalia* pensaron que no era conveniente publicar el material anexo a estas cartas, privándonos así de una visión completa de las principales declaraciones que llegaron al Papa sobre el tema del celibato.

143. *De presbyterorum coelibatu libellus patribus in sacrosancta et universali synodo vaticana secunda congregatis, humiliter oblati*, sin fecha. El texto se halla en latín y en francés, y está firmado por ochenta y una personas del mundo de la cultura, por profesores universitarios de una gran variedad de asignaturas, y por responsables de asociaciones católicas (por ejemplo, A. M. Roeloffzen, secretaria de la «Fédération mondiale de la Jeunesse catholique féminine» y también auditora en el Concilio, y L. Baas, presidente de la Acción Católica de los Países Bajos). Entre los pocos italianos, mencionaremos el nombre del filósofo Armando Rigobello. El *dossier* contenía cuatro ensayos escritos por S. Lyonnet (*L'Église et le travail des clercs selon L. Thomassin y À propos du schéma «De ministerio et vita presbyterorum» n° 14; De consiliis evangelicis in vita presbyteri*, p. 35-38); por R. Clément (*Optime meriti presbyteri coniugati – Schéma sur les prêtres*), y por P. Audet, *La sacralisation du service pastoral et les origines du «célibat ecclésiastique»*; el *dossier* se encuentra entre los Documentos de Lercaro, XVIII, 300.

144. La intervención de Koop, en traducción francesa, se halla en H. Fesquet, *Drama of Vatican II*, New York 1967, 692-694. El original latino se encuentra entre los Documentos de Lercaro, XVIII, 294, 2 páginas, juntamente con el texto de un esbozo provisional (*ibid.*, XVIII, 297).

con el mundo protestante, un cambio de actitud en este punto fomentaría el diálogo. Con este fin, era necesaria una reinterpretación de algunos de los presupuestos de la doctrina sobre el sacerdocio. Había que distinguir los aspectos internos de la idea misma de la vocación; la vocación puede entenderse como el llamamiento a una forma de vida que está vinculada con la elección del celibato, pero si se la entiende por referencia a una forma de ministerio, el celibato es de menor importancia. De igual manera, según Clément, el concepto de castidad debía formularse de nuevo, distinguiendo entre una forma de continencia perpetua (típica de los célibes) y una forma de continencia temporal para sacerdotes casados. En cuanto a la forma concreta de un sacerdocio no célibe, Clément hacía referencia sencillamente a las prácticas seguidas en las Iglesias orientales.

La intervención de Máximos IV veía en el esquema un malentendido de la tradición secular del sacerdocio oriental no célibe. Y este malentendido se hallaba promovido por el interés en exaltar la práctica latina. La restricción del esquema a un punto de vista puramente occidental debilitaba el texto. El patriarca melquita invertía la perspectiva y proponía (de forma todavía algo velada) que se tomara el modelo oriental como guía para una posible evolución del derecho latino: «En el momento y en los países en que la Iglesia lo juzgue oportuno, esta tradición puede invocarse para apoyar un cambio histórico que quizá sea necesario en vista de los cambios que se han producido en las circunstancias de tiempo y de lugar y en las condiciones personales».

Pero Máximos IV fue más explícito, hasta el punto de expresarse con dureza en la carta enviada a Pablo VI juntamente con el texto de la intervención: «Santísimo Padre, este problema existe y se va haciendo más difícil cada día. Exige una solución. No sirve de nada ocultar el hecho o convertirlo en tabú. Vuestra Santidad es muy consciente de que las verdades reprimidas llegan a ser venenosas»¹⁴⁵. La propuesta de Máximos fue que se creara una comisión posconciliar de estudio para ocuparse de la cuestión. La intervención del patriarca estuvo caracterizada por su habitual franqueza, pero las razones teológicas o pastorales aducidas no se hallaban muy lejos de las expuestas en anteriores intervenciones, al estar basadas en la distinción fundamental entre la vocación monástica y la vocación sacerdotal. El celibato no podía considerarse como un elemento esencial de esta última vocación.

Otros escritos que se ocupaban de esta misma cuestión adoptaban un tono más radical. El folleto sobre el celibato sacerdotal pedía igualmente la creación de una comisión posconciliar que se ocupara del tema. Pero la petición, en este caso, se basaba en una serie de reflexiones sobre el celibato en la sociedad contemporánea. Además del problema práctico de la pobreza de los sacerdotes, la condición misma del mundo actual instaba a que se eliminara el celibato sacerdotal. Los nuevos tipos de humanismo que se hallaban difundidos actualmente hacían que fuera más convincente el testimonio de un sacerdote casado, mientras que, por otra parte, un sacerdote podía verse abrumado por el pe-

145. Carta de Máximos IV a Pablo VI, del 13 de octubre de 1965 (AS IV/4, 550-552), juntamente con el texto anexo: *Super n. 14 Schematis «De Ministerio et Vita Presbyterorum»: Sacerdoce, célibat et mariage dans l'Église Orientale* (19 de septiembre de 1965 [AS IV/4, 551-554]). Una traducción italiana de la carta y de la intervención del patriarca pueden verse en Caprile V, 224-228.

so de la elección del celibato en medio de una sociedad en la que las mentalidades y la moralidad habían cambiado en gran medida. El documento apelaba precisamente a las metas pastorales del Concilio, al reclamar una intervención que estableciera la posibilidad de permitir que un sacerdote eligiera libremente entre el celibato y el estado matrimonial. Es evidente —en este caso— la perspectiva de que debe superarse la elección misma del celibato, porque se está viviendo en un contexto en el que se ha transformado rápidamente la sociedad. La tesis era muy semejante a la de Audet, quien consideraba el proceso de sacralización de los ministerios de la Iglesia como el origen remoto de la imposición del celibato sacerdotal, y suscitaba la cuestión de si seguía siendo conveniente retener esa costumbre sacralizada en medio de un mundo secularizado¹⁴⁶.

b) *El debate conciliar entre la nostalgia del pasado y un sentimiento de crisis*

A partir del 11 de octubre, una vez que se hubo descartado provisionalmente la cuestión del celibato, la asamblea se preparaba para discutir el esquema. Hemos mencionado ya la impresión poco positiva que la nueva versión del texto había causado en los padres. Por esta razón, al comienzo del nuevo período se realizaron muchos esfuerzos con el fin de conseguir una revisión radical del mismo. Los primeros en moverse en este sentido fueron los obispos franceses, con la colaboración enérgica de Marty, el relator del esquema. A finales de septiembre de 1965 comenzó a desarrollar su actividad un grupo oficioso de trabajo; dicho grupo estaba constituido por algunos obispos franceses, con algunos colegas argentinos y canadienses, y un pequeño grupo de expertos procedentes del mundo de lengua francesa¹⁴⁷.

Aunque este grupo permaneció activo tan sólo durante unos pocos días, de él dimanaron algunos temas que serían importantes cuando el esquema fuese sometido a revisión. El llamamiento en favor de una teología del sacerdocio que fuera más completa y estuviera más centrada en las enseñanzas de Pablo en Romanos 16, 15; el tema de la presencia del Espíritu en la vida del sacerdote; las dimensiones misioneras de la vida sacerdotal: todos estos temas fueron identificados como las líneas con arreglo a las cuales debería revisarse el esquema. La reunión de los representantes de las conferencias episcopales en la Domus Mariae a comienzos de octubre aceptó estas demandas y las transformó en un programa sobre el que reinaba un amplio acuerdo. Se decidió entonces actuar con arreglo a cuatro trayectorias, que se atenían en gran medida a la labor del grupo francés de estudio: una definición teológica del sacerdocio según las líneas de la teología paulina; acentuar el aspecto misionero; ofrecer una explicación clara de las razones que abogaban por el celibato; y, finalmente, encargar a las conferencias episcopales la tarea de definir las condiciones para el ejercicio del sacerdocio¹⁴⁸.

146. Audet, *La sacralisation du service pastoral et les origines du «célibat ecclésiastique»*, 6-7.

147. En la primera reunión del grupo oficioso, el 23 de septiembre de 1965, estuvieron presentes los obispos Marty, Atton, Bannwarth, Mazerat, Gand, Gufflet, Alex, Théas, Guyot, Polge, Vilnet, Bazelaire y Brunon, mientras que los expertos eran Colson, Frisque, Salin, Camelot y Congar (JCongar, 23 de septiembre de 1965; II, 404-405).

148. Las actas de la reunión del 1 de octubre de 1965 se encuentran en los Documentos de Etchegaray.

Los moderadores trabajaban también afanosamente. Suenens encargó a Prignon que compusiera «una intervención doctrinal profunda sobre el tema del sacerdocio», mientras que durante los primeros días de octubre Dossetti estuvo trabajando en un esbozo de lo que sería la intervención escrita de Lercaro durante el debate. El teólogo boloñés ofreció algunas ideas originales sobre la dimensión netamente religiosa de la función sacerdotal, que excluiría cualesquiera pretensiones de relevancia social y acentuaría de una manera vigorosa los valores de la caridad y de la pobreza en el ejercicio del ministerio¹⁴⁹.

El debate comenzó en el aula el 14 de octubre. Los obispos habían recibido no sólo el texto del esquema, sino también el informe de Marty que explicaba la labor realizada en la comisión. El hecho de que Marty fuera consciente de lo muy difundido que se hallaba el descontento, le impulsó a redactar un nuevo informe, que fue distribuido en el aula unos cuantos días antes del debate. Este informe era mucho más que una crónica de la labor editorial realizada y, de hecho, trazaba algunas líneas por las cuales pudiera desarrollarse el debate.

Antes que nada, Marty estableció algunos puntos fijos. La finalidad del documento seguía siendo la de describir la misión pastoral de los sacerdotes; por consiguiente, en cuanto a la doctrina se refería, el documento no pretendía ir más allá de lo que se había determinado en la *Lumen gentium*. Sin embargo, por este mismo hecho, el esquema no proporcionaba instrucciones concretas; sería tarea de las conferencias episcopales el proporcionarlas para la gran diversidad de las situaciones concretas. Por eso, Marty hacía notar algunos temas de un posible debate, instando a los obispos a que contribuyeran a él mediante sus propias ideas: el aspecto apostólico del ministerio, que tenía su origen en una unión personal con Cristo; la universalidad de la misión apostólica, que se lleva a cabo incluso más allá de los confines de la Iglesia; la dimensión de la comunión eclesial, a cuya luz llega a ser inteligible la doctrina de los consejos evangélicos. Como puede verse, Marty estaba repitiendo algunos de los puntos acentuados no sólo en la labor del grupo francés de estudio, sino también en la reunión de los representantes de las conferencias episcopales.

El debate comenzó propiamente en la mañana del 14 de octubre. Durante tres días, cincuenta y cinco padres (veintidós de los cuales eran cardenales) hicieron uso de la palabra; a éstas intervenciones se les pueden añadir otras doce efectuadas en nombre de, al menos, setenta padres, que tuvieron lugar cuando el debate continuó en los días 25 y 26 de octubre. Otras muchas observaciones (184) no se hicieron verbalmente, sino que fueron presentadas por escrito a la Secretaría.

Como era de esperar, el debate reflejaba las diversas situaciones en que el catolicismo se encontraba en diferentes ámbitos geográficos y culturales; como resultado de ello, el debate, además de presentar las preocupaciones relacionadas con el esquema, ofreció también un cuadro general de los problemas y dificultades que los sacerdotes tenían que afrontar en el mundo de hoy día. Así, la intervención del obispo costarricense Arrieta Villalobos, pronunciada en nombre de más de setenta padres latinoamericanos,

149. Cf. *De ministerio et vita presbyterorum*, sin fecha, 5 páginas, en los Documentos de Lercaro xviii, 291. El texto es anónimo, pero fácilmente se ve que procede de Dossetti.

acentuó el angustioso problema de la pobreza de los sacerdotes; el orador proponía una redistribución del clero entre los diversos ámbitos geográficos¹⁵⁰. El cardenal africano Rugambwa, por otra parte, subrayaba la necesidad de adaptar las soluciones pastorales a las diferentes situaciones, con el fin de evitar que la Iglesia pudiera llegar a convertirse en una especie de museo¹⁵¹.

Este deseo de huir de una visión excesivamente occidental de los problemas, que se hallaba muy difundido entre los obispos del Tercer Mundo, era compartido también de muy buen grado por un acreditado representante de las Iglesias orientales, el cardenal Meouchi, quien lamentaba que el esquema careciese de una visión global del catolicismo que incluyera de manera importante a la gran tradición oriental¹⁵². Con la mirada puesta también en el Oriente, Franić recordaba a la asamblea la situación especial en que se encontraban los sacerdotes que trabajaban en los países comunistas, en los cuales, junto con todos los demás sectores de la Iglesia, estaban experimentando el sufrimiento de la persecución. Franić sugería que se incorporara al esquema una referencia que honrase la memoria de las víctimas de la persecución¹⁵³.

Por el contrario, otros hablaron de los problemas típicos del clero en el mundo industrializado y secularizado de Europa y de América del Norte. Alfrink y Suenens ofrecieron —de manera ejemplar— sendos análisis, llenos de dolor, de la marginalización e irrelevancia del sacerdote en la sociedad actual, ahora que ya no se siente la seguridad infundida por un cristianismo vivido¹⁵⁴.

Lo que se vio por la discusión fueron los aspectos de una situación muy complicada, que podría describirse de una manera general, como una «crisis» en la situación del sacerdote, una situación, sin embargo, que no se hallaba representada adecuadamente en el esquema. La cuestión ahora era la de cómo poner remedio a la situación: ¿qué modelo de sacerdocio debería proponer el esquema para conducir a una renovación satisfactoria? En este punto el debate reveló una serie de desacuerdos que se derivaban de las diferentes actitudes intelectuales de los padres conciliares, diferencias que no se basaban ya únicamente en las ubicaciones geográficas. Diversos comentaristas vieron que en el debate se sentía la influencia de dos grandes orientaciones teológico-pastorales¹⁵⁵.

Por un lado, discernimos una visión primariamente cultural y litúrgica del sacerdote, una visión que debería reafirmarse como respuesta a la difusión de la «herejía de la acción», es decir, a la eliminación de la función propiamente sacerdotal al diluirse ésta en numerosas actividades prácticas y seculares. Esta línea de pensamiento, que presuponía acentuar la distancia que separa del mundo al sacerdote, estaba representada en la intervención de Ruffini, que proponía un cambio en el título mismo del esquema con la inversión de los dos elementos contenidos en él: enunciando «vida» an-

150. AS IV/5, 159-163.

151. *Ibid.*, 14-15.

152. AS IV/4, 685-686.

153. *Ibid.*, 801-803.

154. *Ibid.*, 779-782 y 785-791, respectivamente.

155. Cf. J. Herranz, *Il decreto «Presbyterorum ordinis»: Riflessioni storico-teologiche sul contributo de Mons. Álvaro del Portillo*: *Annales theologici* 9 (1995) 223; J. Frisque, *Le décret Presbyterorum Ordinis: Histoire et commentaire*, 132.

tes de «ministerio», y mostrando así una cuidadosa elección de prioridades¹⁵⁶. Un énfasis parecido se encuentra en las intervenciones del cardenal español Arriba y Castro, quien, entre otras cosas, consideraba este esquema como «el más importante de todo el Concilio», y del cardenal francés Richaud. Este último cuestionaba explícitamente la tesis de los reformadores afirmando que la esencia del sacerdocio no puede concebirse únicamente en términos de servicio a la humanidad, porque esto equivaldría a reducir al sacerdote a la condición de una especie de laico con algunos poderes más. Lejos de eso, la función primordial del sacerdote es «el culto externo e interno de Dios»¹⁵⁷.

Rivalizaba con esta visión una concepción diferente, una concepción «misionera» del sacerdocio, centrada en la eliminación de barreras y en la presencia del sacerdote en medio de los hombres, como uno más de ellos. El llamamiento en favor de esta visión surgió de manera predominante en la mañana del 15 de octubre, cuando tres intervenciones consecutivas acentuaron la necesidad de diálogo entre los sacerdotes y las personas de hoy día, con el fin de evangelizarlas. A partir de su propia situación, en una Iglesia misionera, el cardenal japonés Tatsuo Doi afirmaba claramente su opinión de que un sacerdote no puede contentarse con atender a los bautizados, sino que debe dedicarse primariamente a la predicación del Evangelio, un punto en el que el esquema parecía expresarse inadecuadamente¹⁵⁸. Doi fue seguido muy de cerca por Alfrink, quien censuraba la perspectiva de los sacerdotes que vivían en sus sacristías, muy alejados de las necesidades reales de la humanidad actual. Finalmente, Suenens censuraba el carácter excesivamente abstracto del esquema, que no tenía en cuenta el principal problema de los sacerdotes de hoy día: la crisis de identidad que parecía negar cualquier espacio para la actividad sacerdotal, no sólo en medio de un mundo descristianizado, sino incluso en el seno de la Iglesia. Según la perspectiva de Suenens, la relación del sacerdote con Cristo era la que recapitulaba en cierto modo las diversas exigencias vinculadas con la misión sacerdotal y constituía la fuente primordial de las obligaciones misioneras y evangelizadoras del sacerdote. Debemos mencionar que algunas otras intervenciones apoyaron los mismos puntos de vista, comenzando con la ya mencionada intervención de Rugambwa¹⁵⁹.

Como cabe señalar, la fuente de estas diferentes exigencias refleja, al menos en sentido amplio, la división existente entre la minoría y la mayoría dentro de la asamblea conciliar. Pero no debemos exagerar la oposición entre estas diversas visiones, porque algunas veces ambas se hallaban presentes en las mismas intervenciones, y algunos realizaban esfuerzos por sintetizarlas. Léger, por ejemplo, trataba de reinterpretar en su intervención la problemática recurriendo al concepto clave de la caridad pastoral y a la imagen evangélica del «buen pastor»; consideradas de esta manera, no había oposición entre la actividad interior y la exterior, entre las funciones culturales

156. AS IV/4, 686-688.

157. *Ibid.*, 688-690 y 731-733, respectivamente.

158. *Ibid.*, 778.

159. Deben mencionarse también las intervenciones de Léger y de De Roo (en nombre de más de setenta padres).

y las misioneras¹⁶⁰. Un esfuerzo parecido por llegar a una síntesis fue realizado durante los días anteriores por Dossetti; en su opinión, la dicotomía entre la presencia en el mundo y la separación del mundo podía superarse únicamente revitalizando la categoría de la «presencia profética». Las observaciones de Dossetti fueron la base de una intervención de Lercaro que no sería leída en el aula, pero que sería enviada a la secretaría de la comisión. Ofrecía un denso argumento para definir un nuevo modelo de sacerdocio, un modelo que fuera «cada vez más específicamente religioso», «cada vez más cristiano», y que estuviera basado en las exigencias evangélicas de pobreza y caridad¹⁶¹.

Sin embargo, la posibilidad de revisar la parte doctrinal del esquema era muy limitada, teniendo en cuenta lo que Marty había dicho al explicar el esquema: era intención de la comisión el permanecer dentro de las líneas fijadas en la *Lumen gentium*. Como resultado de ello, aparte de algunos puntos específicos que trataban especialmente de las relaciones entre la teología del sacerdocio y la doctrina de los «consejos evangélicos», el debate debía permanecer en un nivel más concreto, abordando una serie de cuestiones relacionadas con el papel del sacerdote en la vida de la Iglesia.

Un tema que apareció inmediatamente como dominante fue el de las relaciones de los sacerdotes con los obispos. Aun antes del comienzo del Concilio, los *vota* episcopales habían mostrado el problema de que existía una difundida inquietud acerca de la estructuración concreta de las relaciones jerárquicas. De ahí dimanaba un deseo, también muy difundido, de los obispos de todo el mundo por restaurar la denominada «monarquía episcopal», es decir, el completo control del obispo sobre los sacerdotes y los religiosos de su diócesis. El debate sobre el esquema renovó este deseo, que halló expresión de maneras muy diferentes.

Aunque muchos obispos se refirieron al tema de la obediencia debida por un sacerdote a sus superiores, las opiniones en esta materia eran muy divergentes. Mientras que para algunos (Renard, el obispo polaco Barela y Ruffini¹⁶²) el esquema recomendaba muy débilmente la obediencia debida a los superiores, para otros el esquema carecía de coraje para renovar esta relación. Según Suenens y Charbonneau, era necesario evitar una especie de obediencia pasiva, que demostraba tener poca sensibilidad hacia el bien de la Iglesia¹⁶³. El cardenal americano Shehan rechazó de manera expresa cualquier forma de «episcopalismo»¹⁶⁴. Según otros, era necesario desarrollar for-

160. AS IV/4, 728-731.

161. Entre otros puntos, Lercaro sugería que el actual proyecto de esquema no debía considerarse en absoluto como definitivo, teniendo en cuenta la falta de tiempo que impedía una revisión radical del texto. Éste debía combinarse más tarde con las principales líneas doctrinales seguidas en los demás esquemas doctrinales, al mismo tiempo que debía atenderse sólidamente a ciertos requisitos básicos como son el carácter estrictamente religioso del servicio sacerdotal, el ejercicio de la caridad a escala universal (la «preocupación por todas las Iglesias», de la que habla la *Lumen gentium* en el n° 23) y el misterio de los pobres en la Iglesia (cf. AS IV/5, 214-217). El texto italiano de la intervención se encuentra en: *Per la forza dello Spiritu*, 171-179.

162. AS IV/4, 813-815 (Renard); y AS IV/5, 61-64 (Barela).

163. AS IV/5, 167-169 (Charbonneau). Su intervención mereció la adhesión de unos 130 padres procedentes de diversos lugares (África, Canadá, Francia y Latinoamérica).

164. *Ibid.*, 25-29.

mas concretas de colegialidad a nivel diocesano. En este contexto surgió nuevamente la idea de crear una especie de «senado episcopal», una idea que se había transparentado ya en el esquema¹⁶⁵.

El debate se hizo eco de cuestiones que habían sido objeto de las recientes discusiones sobre la función de los sacerdotes en la sociedad. Entre ellas, una de las principales era la disputa acerca de los sacerdotes obreros. De hecho, el esquema contenía una referencia a la cuestión de los sacerdotes que se empleaban en un trabajo manual, un punto sobre el cual los padres tenían, desde luego, opiniones diferentes. El obispo español Argaya Goicoechea estaba de acuerdo en que ese trabajo manual era lícito, pero advertía de los peligros inherentes a una completa absorción por las tareas materiales (otra referencia a la herejía del activismo)¹⁶⁶. Por otro lado, algunos obispos italianos estaban en contra de la idea; en una intervención escrita conjuntamente, proponían que se regresara al texto anterior, que contenía una referencia general a la presencia del sacerdote «en talleres» (*in officinis*)¹⁶⁷.

No era menos ardiente la cuestión del celibato, excluida por la intervención autoritativa de Pablo VI, pero que surgió inesperadamente en algunas intervenciones. Meouchi y Döpfner se censuraron a sí mismos al no leer parte de sus respectivas intervenciones¹⁶⁸, pero otros cardenales influyentes como Ruffini y Bea no renunciaron a hablar sobre la cuestión, aunque lo hicieron con enfoques muy diferentes. Ruffini alabó el esquema por su clara reafirmación de la ley del celibato¹⁶⁹. Sin embargo, Bea lo censuró por olvidar la disciplina oriental que prevenía la existencia de clérigos casados; de este modo hizo suyos los contenidos de la carta de Máximos IV¹⁷⁰. Motivaciones ecuménicas claras impulsaron a Bea a efectuar esta intervención, encaminada a corregir un enfoque excesivamente occidental del esquema. La intervención de Bea produjo una seca reacción del cardenal Bacci, quien envió a la Secretaría un breve escrito polémico dirigido a un anónimo «padre conciliar», autor de una intervención «equivocada y peligrosa». Bacci censuraba a Bea no sólo por situar en el mismo nivel al clero célibe y

165. El tema de la colegialidad a nivel diocesano se mencionó en esta ocasión, pero no se le prestó atención significativa en el Concilio. A diferencia de la idea de la colegialidad episcopal, de ese tema se hizo caso omiso, incluso en la literatura especializada (cf. T. C. Barberena, *Collegialità a livello diocesano: il Presbiterio nella chiesa latina*: Concilium 4 [1965] 139-152, que ofrece alguna información bibliográfica).

166. AS IV/4, 740-744.

167. «No creemos que sea conveniente dar espacio en un solemne documento conciliar a un experimento cuyo resultado se desconoce (en el pasado reciente los resultados de tal experimento fueron los de conducir a su prohibición) y que tiene lugar en una pequeñísima parte de la Iglesia». El breve documento iba dirigido a «Vuestra Santidad» y estaba firmado por Bonomini, Cannonero, Monaco, Proni, Bignamini, Santin, Chiocca, Bonacini y Agliodoro (AS V/5, 538-539).

168. Döpfner no leyó en la aula la sección de su intervención en la que exponía la contradicción existente entre la declaración del esquema de que el celibato es esencialmente un don «que el Padre concede a algunos», y la exigencia de que el celibato sea obligatorio para los sacerdotes occidentales. Su intervención estaba firmada por sesenta y cinco obispos alemanes y escandinavos (AS IV/5, 764-765).

169. Cf. AS IV/4, 686-688. Otros miembros del *Coetus internationalis patrum* enviaron una intervención escrita en defensa de la ley del celibato (Carli y De Castro Mayer [AS IV/5, 255-258 y 295-299, respectivamente]).

170. AS IV/5, 34-36. Al texto de su intervención Bea añadió como anexo un extenso documento que contenía sugerencias para mejorar el esquema.

al clero casado, sino también por haber desobedecido las instrucciones del Papa de que no se sacara a colación este tema en una congregación general¹⁷¹.

Como de ordinario, el debate en el Concilio se convirtió también en ocasión para sacar a relucir una serie de necesidades, problemas y sugerencias acerca de muchos aspectos de la vida concreta del clero. Todos veían la necesidad de que el esquema fijara las líneas para una futura aplicación de sus contenidos en diferentes contextos eclesiales. Teniendo esto bien presente, la intervención escrita de Guyot, quien había trabajado en el grupo francés de estudio, recomendaba una descentralización, proponiendo que se añadiera al esquema una norma semejante a la que se había introducido en el esquema sobre la formación sacerdotal, es decir, una declaración sobre la responsabilidad de las conferencias episcopales¹⁷². Sin embargo, otros propusieron que se redactara un único directorio práctico.

Esta preocupación por aspectos más prácticos de la cuestión quedó reflejada en los millares de intervenciones que abordaron las distintas cuestiones de la vida cotidiana. La discusión se movió desde el viejo debate acerca de la vestidura eclesial hasta la intervención del obispo americano Leven, dedicada por entero a la persona del pastor auxiliar¹⁷³. Volvió a suscitarse la cuestión de la vida del clero en comunidad; algunos obispos hablaban muy en su favor, pero el esquema no hacía más que «recomendarla». El obispo español García Lahiguera propuso la institución de la fiesta de Cristo como Sumo y Eterno Sacerdote¹⁷⁴. Mons. Segedi, de Yugoslavia, acentuó, entre otras cosas, la solicitud con que había que atender a los sacerdotes enfermos y la necesidad de que en los funerales se predicara un sermón¹⁷⁵.

Después de una serie de intervenciones, cada una de ellas firmada por más de setenta padres, de conformidad con el reglamento, el debate terminó el día 26 de octubre. La intervención final fue la de uno de los más jóvenes prelados presentes en el Concilio, Mons. Pellegrino; el cronista de *Le Monde* describe su intervención como «un elogio a la inteligencia». El nuevo arzobispo de Turín animó a los sacerdotes a que tomaran parte en actividades intelectuales, y sus palabras se ganaron la adhesión de un conjunto de cardenales y obispos, entre ellos Bea, Lercaro y C. Colombo, así como también la de Siri, Ruffini y Confalonieri¹⁷⁶.

Considerado en su totalidad, este debate conciliar final no suscitó expresiones de gran entusiasmo. Según Rouquette, fue «una discusión que no mostró profundidad y que fue haciéndose interminable»¹⁷⁷. De hecho, la repetición de los argumentos por ambas partes impedía un análisis lúcido de la situación de los sacerdotes en el tiempo ac-

171. Bacci fue también sarcástico al referirse a las angustias ecuménicas del presidente de la Secretaría: «Es un error esperar que 'halagando' al clero ortodoxo oriental vayamos a conseguir que ellos regresen 'al único rebaño bajo el único Pastor', como dice Cristo» (AS IV/5, 209).

172. AS IV/4, 744-746.

173. AS IV/5, 52-55.

174. *Ibid.*, 179-183. La intervención del obispo español fue firmada por 194 padres.

175. *Ibid.*, 173-175. Ésta fue también una intervención colectiva firmada por más de setenta padres.

176. Los que firmaron la intervención eran en realidad 158 (cf. H. Fesquet, *Drama of Vatican II*, 731s).

177. R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 628. Aubert lo denominó un «insulso» debate, y citó una apreciación parecida expresada por X. Rynne (*I testi conciliari*, 332).

tual. Se añadía la tendencia a hacer observaciones dispersas, en las que se hablaba de muy diversas necesidades y preocupaciones, relacionadas a veces estrechamente con el lugar de origen de cada padre, y que mostraban en su visión una óptica limitada.

En ese mismo día los observadores no católicos se reunieron con la Secretaría. Congar presentó el esquema sobre los sacerdotes y suscitó un debate estimulante («a marvelous debate», según Lawrence). Aunque tenía tan sólo una influencia indirecta sobre el desarrollo del esquema, mostró una interesante confluencia de preocupaciones y sensibilidades. El teólogo danés K. E. Skydsgaard comenzó el debate con una intervención que llamó la atención de todos por su habitual profundidad teológica y espiritual. En varios puntos, el esquema instaba a los sacerdotes a seguir el camino de la santidad, esbozando una especie de cuadro ideal que corría peligro de parecer que era imposible llevarlo a la práctica. El teólogo luterano preguntaba: «¿No es un poco excesivo? Si yo fuera un joven sacerdote —o incluso un sacerdote de mi misma edad—, creo que renunciaría por completo al intento. Caería en la desesperación». Este llamamiento a la santidad de vida ¿no podría expresarse en un lenguaje más humilde, menos legalista, y no debería acentuar más la debilidad humana a fin de exaltar la gracia de Dios? Esta intervención mereció la aprobación de Congar y de Willebrands¹⁷⁸.

Por otro lado, las sucesivas intervenciones de Nissiotis y Verghese establecieron un vivo contraste entre la concepción ortodoxa y la concepción católica del sacerdocio. Al énfasis puesto por Nissiotis en que la función sacerdotal se derivaba de la comunidad misma, le correspondía el énfasis dado por Congar a la relación entre el sacerdote y el obispo establecida por la ordenación. Pero no parecía haber diferencias irreconciliables en cuanto a la idea teológica fundamental del sacerdocio; F. Thijssen, uno de los teólogos de la Secretaría, preguntaba si no sería posible combinar ambas concepciones.

La situación concreta de los sacerdotes y las dimensiones pastorales de su ministerio se convirtieron también en tema de comparación. La intervención de Lawrence, un anglicano, describía una situación existente en su Iglesia que se parecía mucho a la que salía a relucir en el aula. La «crisis» del clero era una señal de la necesidad de redescubrir, en el mundo real de hoy día, las motivaciones para la labor pastoral. Otros observadores protestantes encontraron el tema de escaso interés, y los términos del debate les parecieron bastante extraños, aunque Reid, un calvinista, hizo notar que Congar utilizó en su intervención la expresión «profeta, sacerdote y rey», que, según afirmaba él, habrían agradado mucho a Calvino¹⁷⁹. H. Faber, delegado de la Asociación internacional en favor de la libertad religiosa, acentuaba la necesidad de estudiar el problema desde un punto de vista sociológico, y no únicamente teológico; el tiempo actual, hacía notar

178. Para un informe sobre la reunión, cf. D. Horton, *Vatican Diary 1965*, 120-124. El texto completo de la intervención se encuentra en K. E. Skydsgaard, *Report on the Fourth Session of the Second Vatican Council n. 5*, 3 páginas, en ACO 7.24. Dietzfelbinger afirmó que la intervención de Skydsgaard había sido la más importante de todo el debate (55. *Bericht*, 1-2).

179. Cf. D. Horton, *Vatican Diary 1965*, 123. Horton mismo era bastante escéptico con respecto a la discusión sobre las relaciones entre el sacerdote y el obispo, porque veía en ese tema la pretensión de medir cuantitativamente la gracia divina concedida a los ministros de la Iglesia. L. Vischer, que en sus informes no dijo nada sobre esta reunión, habló tan sólo brevemente para decir que el esquema trataba de manera demasiado simplista acerca del problema del origen histórico de los ministerios en la Iglesia (*ibid.*, 122-123).

él, estaba caracterizado por la rápida transformación de las formas de liderazgo (*leadership*). Es difícil decir qué influencia ejerció este debate sobre la subsiguiente reelaboración del texto, aunque, como es de suponer, hubo también contribuciones escritas entregadas por algunos observadores¹⁸⁰.

El 27 de octubre, Thomas Falls, que era pastor en Filadelfia, habló en el Concilio. El gesto tuvo valor simbólico, teniendo en cuenta la turbulenta historia del esquema, que había hecho que muchos padres afirmaran que el Concilio estaba más o menos olvidando a los sacerdotes. Desde luego, no era posible esperar de esta intervención una contribución que resolviera los problemas suscitados en el esquema. Falls repitió muchos de los puntos ya expresados en el debate, subrayando la necesidad de que la teología del sacerdocio tuviera mayores raíces cristológicas, y suscitando el problema de la ayuda económica que debía prestarse a los sacerdotes; finalmente, acentuó la necesidad de describir los rasgos característicos de la espiritualidad sacerdotal en comparación con la espiritualidad de los laicos y con la de los religiosos. Su evaluación del esquema era positiva, aunque hizo notar que en él había algunas deficiencias. Considerada en su conjunto, la visión general del sacerdote que emergía era muy semejante a la defendida por los obispos y los teólogos de la minoría, tanto en la comisión como durante el debate general: se centraba en la dimensión espiritual y litúrgica, aunque también recordaba intensamente el aspecto misionero y la solidaridad con las personas de nuestros días¹⁸¹.

Con esta intervención el debate sobre el esquema llegó a un final definitivo, y la palabra pasó de nuevo a la comisión, comenzando una nueva fase en la revisión del texto.

c) *La labor de la comisión*

El debate en el aula había proporcionado muchas sugerencias para la revisión del esquema. Algunas de ellas eran decididamente críticas; en algún caso, proponían una refundición completa del esquema y la reestructuración del material. Sin embargo, la opinión general acerca del esquema era positiva, y el recuento final de votos lo confirmó. A la pregunta de si el esquema constituía una buena base para una revisión ulterior, vemos que mil quinientos siete padres de los mil quinientos veintiuno que se hallaban presentes respondieron afirmativamente.

En su informe final del 16 de octubre, Marty había fijado algunas directrices amplias para esta revisión. Éstas incluían algunas sugerencias que se habían formulado anteriormente, tanto en las reuniones en la Domus Mariae como en el debate mantenido en el aula (el aspecto misionero, la responsabilidad de las conferencias episcopales en la aplicación del decreto). Al final de la primera parte del debate, la comisión se reunió para un examen inicial de las observaciones hechas, las cuales se hallaban compendia-

180. La intervención de Skydsgaard fue entregada a la Secretaría. A Lawrence se le pidió que pusiera por escrito su intervención, pero no lo hizo. Finalmente, durante la reunión, G. Baum prometió a Vischer que enviaría a la comisión las observaciones de éste sobre el carácter superficial de la sección histórica del esquema (origen de las figuras del obispo, del sacerdote y del diácono).

181. Para la intervención de T. Falls, cf. AS IV/5, 548-550.

das en un documento recopilado por la Secretaría. Durante la reunión, Marty acentuó la solicitud de muchos padres de que el estilo del esquema tuviera menos el carácter de exhortación y fuera más sencillo. Parecía también hacerse eco de lo que Skydsgaard había pedido en la reunión de los observadores. Además del plan de revisión presentado por el relator mismo, se presentaron también planes propuestos por Döpfner y Suenens. Pero, después de una breve discusión, se adoptó el plan de Marty con algunos cambios. En unos cuantos puntos específicos se recibieron también peticiones procedentes de lo alto: el Papa pidió que se tuvieran en cuenta las correcciones propuestas por Máximos IV acerca de los sacerdotes casados. Congar citaba, además, una carta de Dell'Acqua en la cual éste pedía que se refundiera el texto sobre los consejos evangélicos, haciendo resaltar el carácter específico del sacerdocio en comparación con la vida religiosa¹⁸².

La labor se distribuyó entre seis subcomisiones, cada una de las cuales contaba con un reducido número de miembros y de expertos. Las diversas partes del esquema tenían que refundirse en el espacio de unos pocos días, porque la comisión plenaria debía reunirse pronto¹⁸³. Las subcomisiones realizaron su labor del 20 al 26 de octubre, en condiciones nada ideales. A Congar se le encargó la revisión de algunas secciones, pero él se quejaba de la insuficiencia del material disponible. El documento completo, preparado por la Secretaría, extrapolaba las diversas correcciones propuestas, pero no proporcionaba los textos completos de las intervenciones efectuadas por los obispos. La labor de la tercera subcomisión debió ser rehecha por completo a causa de la falta de experiencia de algunos expertos (Tillmann en particular), quienes volvieron a escribir por entero las secciones, sin tener en cuenta el voto orientador que vinculaba la labor de revisión con el texto revisado en el aula¹⁸⁴. Todo se hizo aprisa. Además, la labor se realizó mientras el debate aún estaba teniendo lugar; hubo intervenciones en los días 25 y 26 de octubre, y, por tanto, los textos de las sugerencias formuladas en ellas se añadieron cuando la labor estuvo ya terminada¹⁸⁵.

La labor de las subcomisiones continuó durante las mañanas de los días 27, 28 y 29 de octubre, mientras que por las tardes la comisión se reunía para celebrar sesiones plenarios. Faltan las actas, y el diario de Congar nos proporciona el único informe, aunque parcial, de las reuniones¹⁸⁶. El teólogo francés hizo notar la eficiencia y la precisión de la labor de Mons. Conway, quien presidió las reuniones, y de Lécuyer, que era el secre-

182. Para un informe detallado sobre la reunión del 20 de octubre en la Congregación del Concilio, con la presencia de un limitado grupo de miembros y de expertos (Marty, Nagae, Vilnet, Del Portillo, Herranz, Lécuyer, Martelet, Frisque, Onclin, Denis, Congar, Tillmann y Wulf), cf. JCongar, 20 de octubre de 1965; II, 442-444. Congar hacía notar que predominaba la presencia de personas de lengua francesa.

183. Lo afirmaba el secretario Del Portillo en algunas notas privadas sobre la historia del esquema, en los Documentos de Del Portillo, en el *Archivio Generale Postulazione* XL, cart. I, p. 12. Según el diario de Congar hubo cinco subcomisiones, compuestas de este modo: I) Proemio y nn. 1, 6, 7, 8 y 19 (Congar y Martelet); II) nn. 2, 3, 4 (Nagae, Martelet); III) nn. 11, 12, 13, 5 (Denis, Vilnet, Tillmann y Frisque); IV) nn. 14, 15, 17 (Lécuyer y Wulf); y V) nn. 16, 18 (Onclin). Cf. JCongar, 20 de octubre de 1965; II, 442-444.

184. JCongar, 25 de octubre de 1965; II, 451.

185. Cf. el documento que recoge las propuestas formuladas en esta segunda fase del debate: *Emendationes in Schema Decreti de ministerio et vita presbyterorum a nonnullis Episcopis ex Argentina, Gallia etc., sociatis curis, propositae*, 21 páginas, en AGP XXXVII, cart. 1.

186. JCongar, 27-29 de octubre de 1965; II, 454-458.

tario. La discusión fue animada, pero se dispersó también sobre aspectos particulares, porque la cantidad de sugerencias efectuadas en los días recientes era enorme; además, volvió a aparecer la tendencia de los miembros a apoyar tal o cual propuesta particular: «Cada cual se inclinaba a exponer sus pequeñas ideas». Congar hacía notar también la dificultad que los obispos tenían para captar a fondo los problemas teológicos. Lo demuestra la facilidad inesperada («era insperato») con que los miembros aprobaron la inserción de la visión paulina del sacerdocio en Rom 15, 16, cuyo carácter innovador habían tenido ellos dificultad en captar claramente.

En la reunión final la comisión centró su atención en dos puntos. Un largo debate surgió acerca de la necesidad de retener el término «legítimo» para referirse a la autoridad a la cual un sacerdote debía («legítimamente») prestar obediencia. Según algunos, el adverbio corría peligro de ser ofensivo cuando se aplicaba a la autoridad pontificia; según otros, el adverbio resultaba sencillamente inútil. La votación final decidió omitir este término en el texto. La breve referencia a los sacerdotes obreros originó igualmente una gran perplejidad. Un documento conciliar parecía ser un lugar inadecuado para una cuestión que, en primer lugar, se limitaba a unas pocas situaciones especiales y, en segundo lugar, era, por su misma naturaleza, de carácter puramente temporal (por cuanto un reciente acuerdo entre el episcopado francés y Roma autorizaba el experimento durante tres años¹⁸⁷); sobre todo, corría peligro de fomentar una no autorizada falta de control en experimentos realizados por sacerdotes. Finalmente se decidió conservar el texto pero con cierta atenuación.

De la reunión plenaria, después de una labor final de revisión estilística, surgió el nuevo texto del esquema, que fue enviado a Felici el 3 de noviembre, juntamente con una propuesta de calendario para las votaciones en el aula¹⁸⁸. Este nuevo texto reflejaba los contenidos del debate mantenido en el aula; una simple mirada revelaba que la mayoría de las secciones habían sido revisadas radicalmente, aunque sin que se cambiara su lugar en el plan global. Las únicas secciones que conservaban, incluso en su extensión, el aspecto de la versión anterior eran las que trataban de la distribución del clero (nº 10), de que había que cuidar de las vocaciones sacerdotales (nº 11) y del problema de la seguridad social para los sacerdotes (nº 21). En cuanto a las demás, se podía observar una profunda revisión de los contenidos, así como un aumento cuantitativo del material y, en algunos casos, un cambio en la estructura misma de los párrafos.

Una novedad importante en el proemio fue la inclusión de los religiosos con cura de almas entre los destinatarios del decreto, pero no había en él vestigio alguno de la petición, formulada a menudo, de que las conferencias episcopales se encargaran de hacer las aplicaciones concretas de las normas. El capítulo primero, sobre la naturaleza del sacerdocio (revisado por Congar), fue modificado de manera importante me-

187. La autorización concedida a un pequeño grupo de sacerdotes obreros fue dada por un período limitado de tres años, y bajo la supervisión del Comité episcopal para la Misión entre los trabajadores, de la que era presidente Mons. Veuillot. Para el texto del comunicado impreso después de la reunión de la Conferencia episcopal el 23 de noviembre de 1965, juntamente con una entrevista concedida por Veuillot, cf. DC 62, cols. 1990-1994.

188. Carta de Del Portillo a Felici, del 3 de noviembre de 1965 (AS V/3, 475).

diante la aceptación de muchas sugerencias formuladas en el aula. El antiguo párrafo primero fue ampliado y dividido en dos partes.

En la primera parte (sobre la naturaleza del presbiterado) se restauró la referencia a la función del Espíritu Santo en la ordenación sacerdotal (había estado presente en una versión anterior del texto, pero había sido pasado por alto en el texto presentado en el aula). Muchos de los padres notaron la omisión y pidieron que fuera incluido¹⁸⁹. Se acentuó también el carácter cristológico de la doctrina sobre el presbiterado; este se hizo mediante una referencia al pasaje, ya bien conocido, de Rom 15, 16. Por último, la adición de una frase final, completamente nueva, hizo posible subrayar la unidad de la misión sacerdotal más allá de toda distinción entre la actividad litúrgica/sacramental y la actividad de evangelización del mundo. La segunda parte estaba dedicada a la condición del sacerdote en el mundo, y utilizaba una de las formulaciones propuestas por los obispos argentinos y franceses con respecto a la presencia del sacerdote en medio de la humanidad como pastor y como proclamador de la Palabra.

El segundo capítulo del esquema, referente al ministerio sacerdotal, se hallaba también dividido, pero esta vez en tres partes (I. Funciones de los sacerdotes; II. Relaciones de los sacerdotes con otros; III. Distribución de los sacerdotes, y vocaciones sacerdotales). Las dos primeras partes habían sido revisadas a fondo, mientras que la tercera era la única parte del esquema que permanecía prácticamente intacta. En la primera parte (revisada por la subcomisión compuesta por Nagae y Martelet), el nuevo texto decía explícitamente que la predicación era la principal tarea de los sacerdotes, a la vez que subrayaba también el aspecto misionero, en continuidad con las pautas seguidas en la *Lumen gentium*, donde, aplicadas a los obispos, se hablaba de las tres funciones de predicar, celebrar la Eucaristía y gobernar la Iglesia.

Interpretando el pensamiento de muchos padres que habían participado en el debate mantenido en el aula, la comisión introdujo luego una sección muy explícita sobre la necesidad de adaptar la predicación a las condiciones concretas de las vidas de los fieles. En cuanto a las demás funciones de los sacerdotes (ministro de la Eucaristía y rector del pueblo de Dios, nn. 5 y 6), los cambios más importantes fueron la introducción de una referencia a la penitencia, inspirada en la intervención de Giovanni Colombo en el aula¹⁹⁰, y de un pasaje sobre la función del sacerdote en la formación de una comunidad que viva del espíritu de la catolicidad y de la universalidad de la Iglesia. Esto recogía algunas sugerencias formuladas por Bea y Doi, y, aunque de una forma diferente, recogía también las contenidas en la intervención escrita de Lercaro.

189. Cf. las intervenciones de Guyot, Léger, Suenens, Meouchi y D'Avack (AS IV/4, 804-805). Sobre este punto, cf. G. Rambaldi, *Natura e missione del presbiterato nel decreto «Presbyterorum ordinis», n° 2: Genesi e contenuto del testo*: Gregorianum 50 (1969) 239-260.

190. Las modificaciones en el texto fueron señaladas y justificadas por la comisión en un informe presentado a los padres como anexo (*Relationes de singulis numeris*, en AS IV/6, 389-405). En este informe, las intervenciones de los obispos están indicadas mediante una sigla numérica que puede interpretarse únicamente partiendo de los índices publicados por Carbone en AS, *Appendix altera*, 173-179. Carbone (173) menciona sus fuentes, que fueron tres documentos de la comisión: *Animadversiones in Schema Decreti «De ministerio et vita presbyterorum» oretenus vel in scriptis factae* (19 de octubre de 1965, 44 páginas; el texto original se encuentra en ACP XXXVII, cart. 1): *Emendationes a nonnullis episcopis ex Argentina et Gallia propositae* (nn. 364-409); y *Animadversiones card. Julii Döpfner* (nn. 410-493).

La segunda parte del segundo capítulo, sobre las relaciones del sacerdote con otros miembros de la Iglesia (los obispos [n° 7], otros sacerdotes [n° 8], los laicos [n° 9]), había sido revisada por Congar. En general, los párrafos no se habían visto muy afectados por la revisión, sino que conservaban la estructura que ya tenían en el texto anterior; tan sólo en algunos puntos se llevaron a cabo adiciones o correcciones importantes. Una cuestión debatida extensamente había sido la del «senado presbiteral», es decir, un órgano que ayudara al obispo en el gobierno de la diócesis. Teniendo en cuenta las ideas contrapuestas acerca de ese órgano, la comisión decidió mantener la propuesta tal como ésta había sido inspirada y formulada originalmente. Aceptó el término de «senado», sugerido por el obispo español Fernández Conde, pero no ofreció una descripción detallada de las tareas y de la condición de este órgano; éstas debían ser decididas por la Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico. Por este motivo, la comisión rechazó la petición de Ruffini y de otros obispos de que se declarara específicamente el carácter consultivo de este senado presbiteral.

A continuación venía la cuestión, entonces muy discutida, acerca de las asociaciones de sacerdotes, a las que unos consideraban como una importante ayuda para la misión sacerdotal, y otros veían como un elemento perturbador para la realización de la labor de los sacerdotes en sus respectivas diócesis. En este punto la comisión rechazó la propuesta de Mons. Jubany, apoyada por 391 padres, de que tales asociaciones quedaran bajo la autoridad de los obispos o de las conferencias episcopales. La adición más importante fue una declaración sobre la unidad fundamental de la labor sacerdotal, a pesar de la variedad de actividades o tareas externas (desde el ministerio pastoral hasta el compromiso para desempeñar un trabajo manual). En esta declaración podía escucharse el eco de varias intervenciones sobre la labor realizada por sacerdotes, ya fuera de índole manual o intelectual.

La nueva versión del n° 9, sobre las relaciones entre los sacerdotes y los laicos, aceptó una sugerencia de Rossi y de otros cuarenta y tres obispos brasileños: se introdujo una cita (no literal) de la *Lumen gentium* sobre la necesaria libertad de los laicos para desarrollar iniciativas y asumir responsabilidades dentro de la Iglesia. De manera semejante, al final de la sección, las relaciones del sacerdote con los no católicos y, más en general, con los no cristianos fueron enunciadas de manera más sencilla y ordenada, refiriéndose al decreto *Unitatis redintegratio* y adoptando la sugerencia de Alfrink de que se invirtiera el orden seguido en la versión anterior y se mencionara a los no católicos antes de hacerse mención de los no cristianos.

El tercer capítulo del esquema (sobre la vida de los sacerdotes) experimentó una transformación obvia, especialmente en la parte relativa a la vida espiritual. También este capítulo quedó subdividido en tres partes principales (I. La vocación de los sacerdotes a la perfección; II. Especiales exigencias espirituales en la vida de los sacerdotes; III. Ayudas para la vida de los sacerdotes). Hubo tantas refundiciones y adiciones a la primera parte (reelaborada por la subcomisión presidida por Vilnet), que quedaron pocos vestigios del texto anterior. Siguiendo las sugerencias de algunos padres como Léger, Döpfner, Bea y Rossi, la comisión relacionó sus palabras acerca de la santidad, no tanto con los esfuerzos personales de cada sacerdote, sino más bien con el ministerio

mismo y con su naturaleza sacramental. Siguiendo las mismas líneas, se restauró en el nº 12 el texto de noviembre de 1964 con las oportunas modificaciones.

Se hizo un intento por reducir el tono excesivamente exhortativo del texto discutido en el aula, aunque sin llegar a soluciones demasiado radicales. Por ejemplo, la comisión no aceptó la propuesta de los obispos indonesios de que se eliminara el párrafo final del nº 12, que era pura y simplemente una exhortación a la santidad. En el nº 13 se introdujeron algunas sugerencias procedentes de las intervenciones de Léger, del mismo Rossi y de De Provençhères; el resultado fue una nueva y extensa inserción sobre la importancia de escuchar la Palabra. El nº 14, acerca de la unidad de la vida del sacerdote, estaba inspirado en las intervenciones de Léger, Baudoux, Charue y el cardenal Roy; éstos querían que se hablara del fundamento de esta unidad, que es sencillamente la relación del sacerdote con Cristo, el Buen Pastor.

Se modificó radicalmente la estructura que había tenido en la versión anterior la segunda parte de este capítulo (revisada por Lécuyer y Wulf). El texto presentado en el aula había sido objeto de críticas por parte de muchos padres, entre ellos Döpfner, Suenens, Roy, Charue, y por un grupo de treinta y dos obispos italianos. Sin embargo, la intervención decisiva fue la del pontífice mismo, quien por medio del Dell'Acqua sugirió que la comisión hiciera la necesaria distinción entre la espiritualidad de los sacerdotes y la espiritualidad de los religiosos, la cual está basada en los consejos evangélicos. Por esta razón el antiguo nº 14 («Los consejos evangélicos en la vida de los sacerdotes») fue sustituido por tres secciones distintas (nn. 15-17) en el nuevo texto; éstas eran independientes las unas de las otras, y organizaban la materia de forma algo diferente.

El primer número trataba del tema de la humildad y de la obediencia en la vida de los sacerdotes. Este texto era casi completamente nuevo y vinculaba directamente el tema de la obediencia con lo que se había dicho acerca de la caridad pastoral en los números anteriores. El segundo número nuevo se ocupaba del celibato eclesiástico y, aunque conservaba buena parte del número anterior, hacía algunas adiciones importantes. La exigencia, nacida del debate, de que se prestara mayor atención al clero oriental casado, quedó satisfecha mediante la adición de un pasaje tomado de un padre anónimo, «cuyas peticiones fueron transmitidas a esta comisión conciliar, con una recomendación formulada por la Secretaría de Estado por orden del Sumo Pontífice». Podemos ver detrás de este carácter anónimo la intervención de Máximos IV, la cual no había sido leída en el aula. Otra adición importante fue una inserción, al final del párrafo, en la cual se hablaba del celibato como de un don hecho a la Iglesia; sin embargo, esta inserción parece haberse debido a la iniciativa de la comisión, más que a una sugerencia formulada por los padres¹⁹¹.

El tercer y último número (nº17) era el resultado de la combinación de parte del antiguo nº 14, dedicado al tema de la pobreza, con el antiguo nº 17 («El recto uso de los

191. En las *Relationes de singulis numeris* que acompañaban a la nueva versión del esquema, la comisión ofrecía un esbozo de la forma en que se hallaba articulado el nº 16; partiendo de la observación de que el celibato no pertenece a la esencia del sacerdocio y moviéndose a través de las razones teológicas y pastorales que justifican su conveniencia, la sección proseguía afirmando la necesidad de no cambiar la práctica de la Iglesia Occidental y terminaba describiendo el celibato como un «don» que se hace a la Iglesia.

bienes»), una combinación que había sido propuesta, de nuevo en este caso, por las intervenciones de Léger y Döpfner. Se configuraba como una exposición general sobre las relaciones del sacerdote con los bienes terrenos. La primera parte de este número repetía al pie de la letra la intervención de Döpfner, que se convirtió de esta manera en una nueva introducción a la sección. En cuanto al resto de la sección, se refundieron simplemente los dos textos, antes independientes, con algunas adiciones y algunos cambios en cuestiones de detalle.

La tercera parte del tercer capítulo fue revisada por varios expertos pertenecientes a la comisión. El n° 18 («Ayudas para fomentar la vida espiritual») fue modificado casi enteramente por Lécuyer, quien en este caso concedió también mayor espacio a la función del Espíritu Santo en la vida espiritual. El n° 19 («Estudio y conocimiento pastoral»), revisado por Vilnet, surgió por una recuperación del antiguo n° 5 y experimentó una reducción sustancial de su extensión por razones de claridad. Los nn. 20 y 21, que habían sido confiados a W. Onclin, especialista en derecho canónico, marcaban el final de esta parte. El primero de los dos números («Una remuneración justa para los sacerdotes») había dado origen a una gran cantidad de intervenciones acerca de un problema experimentado por muchos y que ahora se beneficiaba de algunas sugerencias formuladas en el aula; para ofrecer tan sólo un ejemplo, la comisión aceptó el principio expuesto por el obispo melquita Nabaa, quien afirmó la obligación de garantizar a los sacerdotes un estilo de vida «normal», es decir, un estilo que no les haga vivir «ni en el lujo ni en la escasez». Por otro lado, la comisión rechazó la sugerencia de algunos de que las normas que rigieran la ayuda que debía prestarse a los sacerdotes fueran determinadas por las conferencias episcopales.

El esquema terminaba con una «conclusión y exhortación» (n° 22). Ésta surgió por una reelaboración que Congar efectuó del antiguo texto, al que hizo que precediera una nueva parte sobre la situación del clero en el mundo actual. Se satisfacía así la petición de muchos obispos (Suenens, más que nadie, pero también Meouchi, Döpfner, Charue, Alfrink y Rugambwa) de que el esquema no ignorase las dificultades y los desafíos que las rápidas transformaciones sociales del siglo XX originaban a la Iglesia y a sus pastores.

d) *La intervención del Papa y la presentación de las correcciones*

El nuevo texto con las correcciones de la comisión fue distribuido en el aula el día 9 de noviembre para la votación prevista. Pero, mientras tanto, una intervención de Pablo VI, transmitida como siempre por conducto de la Secretaría de Estado, corría peligro de bloquear el progreso del esquema. Las ulteriores observaciones del Papa llegaron a la comisión a través de Felici, e iban acompañadas por otras observaciones sobre *De apostolatu laicorum* y sobre *De missionibus*¹⁹². Un rápido examen efectuado por los líderes de la comisión mostró que las observaciones del Papa tenían escasa relevancia, y por esta razón el secretario, Del Portillo, pidió permiso a Felici para no tener en cuen-

192. La nota pontificia, de fecha 6 de noviembre de 1965, se presentaba como un anexo a la carta de Dell'Acqua a Felici, del 6 de noviembre de 1965 (AS V/3, 504; la nota se encuentra en las p. 507-508).

ta tales observaciones sino durante la siguiente fase de la labor —la *expensio modorum*—, a fin de no obstaculizar la impresión del esquema¹⁹³.

¿Cuáles eran las preocupaciones de Pablo VI con respecto al esquema? Hay que señalar, en primer lugar, que sus observaciones se referían al texto distribuido anteriormente a los padres en el aula, exceptuada, probablemente, la sección del celibato, cuya nueva versión había sido enviada al pontífice a finales de octubre¹⁹⁴. Para decirlo con otras palabras, el Papa estaba comentando un texto anticuado; la posterior labor de la comisión había incorporado ya las observaciones que procedían del debate en el aula. El documento del Papa tenía nueve puntos, de los cuales había, por lo menos, cuatro que consistían sencillamente en la adición de palabras sueltas con el fin de aclarar o matizar algunos conceptos expresados en el esquema. El nuevo texto había aceptado ya las exigencias contenidas en las correcciones del Papa, aunque sin utilizar las formulaciones propuestas por él. Otras dos correcciones adoptaban la forma de observaciones generales sobre algunos puntos del esquema, pero sin ofrecer una indicación precisa acerca de cómo había que modificar el texto. Por ejemplo, el Papa sugería que, en su parte inicial, el esquema acentuara que la principal función del sacerdote tiene que ver primera y únicamente con Dios, y tan sólo luego con los fieles. De manera semejante, el Papa quería que se hiciera mayor énfasis en la importancia de la oración mental y de las devociones particulares en la espiritualidad de los sacerdotes.

Los restantes tres puntos del documento pontificio eran observaciones generales acompañadas por propuestas concretas que representaban la tardía participación del Papa en el debate. En primer lugar, Pablo VI quería una expresión más clara de la relación entre la caridad pastoral y la perfección cristiana, relación que quedaba muy débilmente descrita en el esquema. Pero la revisión del texto efectuada por la comisión hacía que también en este caso quedaran anticuadas tales observaciones. En segundo lugar, el Papa quería que el esquema ofreciera una base más clara de la necesidad de una permanente formación del sacerdote después de la ordenación. Según Pablo VI, esa formación permanente la exigía «la complejidad de la vida social actual» y la rapidez con que se producían los cambios sociales y culturales. Por esta razón, la propuesta de establecer centros adecuados de estudios pastorales podía desempeñar «un papel importante en el éxito del concilio Vaticano II, comparable al que desempeñó la creación de seminarios por el concilio de Trento». En realidad, se trataba de una propuesta contenida parcialmente en el texto de octubre de 1965; el nuevo texto de noviembre había recogido tal propuesta y la había formulado más específicamente, de tal manera que la intervención del Papa parecía ser un estímulo, pronunciado con autoridad, para que se continuara por esta senda ya elegida.

De hecho, la única propuesta realmente nueva contenida en la nota del Papa tenía que ver con la sección del celibato: «Parece oportuno proponer que, para dar al celibato del clero el carácter y el valor de un acto plenamente libre, realizado con miras a la ordenación sacerdotal, se introduzca un *voto explícito público*, que se emita antes de que

193. Carta de Del Portillo a Felici, del 8 de noviembre de 1965 (AS V/3, 531). Para la respuesta positiva de Felici, cf. la carta de Felici a Del Portillo, del 11 de noviembre de 1965 (*ibid.*, 537-538).

194. Cf. la carta de Felici a P. Macchi, del 30 de octubre de 1965 (AS VI/4, 587).

se reciban las órdenes mayores: un voto explícito que pudiera ser temporal para el subdiaconado y perpetuo para el diaconado (o para el presbiterado). Además, podría proponerse que cada sacerdote renovara anualmente este voto el día de Jueves Santo, antes de celebrar o de participar en la santa misa que conmemora la institución del sacerdocio y de la Eucaristía». Esta sugerencia pontificia pudo haber sido la más embarazosa para los dirigentes de la comisión¹⁹⁵, pero, una vez que quedó claro el carácter no autoritativo de la intervención del Papa, ellos la incluyeron entre las numerosas correcciones propuestas por los obispos y que se habían recogido durante la votación en el aula. Además, tal inclusión se hallaba destinada inevitablemente al fracaso, porque «semejante adición añadiría un elemento sustancial al texto aprobado ya por el Concilio»¹⁹⁶.

Por tanto, se demostró que, para fines prácticos, la intervención de Pablo VI había carecido de influencia sobre el curso del esquema, que llegaba al aula para procederse a las votaciones en los días 12 y 13 de noviembre de 1965. La reunión del 12 de noviembre comenzó con la celebración de la liturgia según el rito de la Iglesia católica rutená. La liturgia conmemoraba a san Josafat, misionero y mártir en Ucrania durante el siglo XVII (la elección de san Josafat como patrono de la unidad cristiana causó gran perplejidad entre los observadores¹⁹⁷). Después de algunas intervenciones por parte de las conferencias episcopales sobre el tema de las indulgencias, la mañana transcurrió pesadamente entre una intervención de Felici, en la que éste aclaró que las conferencias pronunciadas por teólogos progresistas al margen del Concilio no tenían carácter oficial¹⁹⁸, y la lectura del texto del esquema sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes. Un informe presentado por Marty sirvió de introducción a las votaciones sobre el esquema. Marty acentuó en su informe los puntos clave de esta fase de la revisión: la descripción del sacerdote como ministro de Cristo, con un ministerio que englobaba las dos dimensiones: la cultural y la apostólica (según las enseñanzas de san Pablo); la nueva conexión del tema de la santidad con el ministerio sacerdotal más que con la doctrina de los consejos evangélicos; y la mejor organización de la materia, que se debió a algunos cambios de lugar en la situación de las diversas partes¹⁹⁹.

195. Del Portillo escribía a Felici: «Pienso realmente que puede afirmarse que el texto del esquema, tal como se halla actualmente enmendado, cumple ya satisfactoriamente casi todas las observaciones formuladas. Sin embargo, es una realidad que el requisito de un voto explícito de castidad no aparece en el texto del n° 16 del esquema, que se refiere al celibato» (AS V/3, 531).

196. En el folleto que contenía la *expensio modorum* se citaba el texto de la nota pontificia (pero sin mencionar a su autor), a fin de ofrecer el motivo de la enmienda en cuestión (cf. AS IV/7, 217).

197. Horton, medio en serio y medio en broma, ofrecía un audaz paralelo: todo eso era como considerar a Lutero como patrono de la unidad, en vista de su deseo real de la unidad de la Iglesia (cf. D. Horton, *Vatican Diary 1965*, 143).

198. Según Congar, la intervención de Felici fue el resultado de peticiones procedentes de las altas esferas, y se refería particularmente a las conferencias de Schillebeeckx sobre los temas de la transubstanciación y del matrimonio (cf. J. Congar, 19 de noviembre de 1965; II, 480). El discurso de Felici originó inevitablemente las protestas de un grupo de obispos brasileños que se veían expuestos a ser objeto de «irrisión» por la congregación general (AS VI/4, 624-625). Y suscitó igualmente una protesta contra los moderadores, promovida nuevamente por obispos sudamericanos, que no querían que se atribuyera carácter oficial a las conferencias organizadas por el *Coetus internationalis patrum* («Petitio plurium patrum», 13 de diciembre de 1965 [AS VI/4, 610-611]).

199. Cf. AS VI/4, 341-344.

Después de leerse el texto, comenzó la votación y continuó hasta el día siguiente, según un calendario fijado por la comisión. Se procedió a votar sobre los distintos números del decreto: los votos podían ser de *placet* o de *non placet*. Mientras tanto, se fueron recogiendo correcciones (con adición, por tanto, de un voto de *placet iuxta modum*) sobre extensas secciones del texto: introducción, capítulo primero, capítulo segundo y capítulo tercero, divididos ahora en tres artículos. De esta manera se llevaron a cabo un total de seis votaciones que habían permitido un voto de *placet iuxta modum*. El resultado fue un insignificante número de votos negativos (entre 2 y 16), pero un gran número de votos de *placet iuxta modum* (desde un mínimo de 95 para el capítulo segundo, artículo primero, hasta 568 para el capítulo segundo, y 630 para el capítulo tercero, artículo segundo)²⁰⁰.

La reunión del sábado, 13 de noviembre, terminó un poco temprano, para permitir que los padres y los observadores se dirigieran a Florencia, donde iba a celebrarse el séptimo centenario de la muerte de Dante Alighieri²⁰¹. A la semana siguiente comenzó una nueva fase de la labor de la comisión, a la que Felici señaló como fecha límite el 24 de noviembre para la revisión del texto a la luz de los *modi* recibidos²⁰². Éstos alcanzaban una cifra de 5671, distribuidos de una manera desigual entre los diversos números del esquema; inmediatamente se percibió con claridad dónde se hallaban los puntos críticos del texto, sobre los cuales las opiniones de la asamblea continuaban siendo divergentes. Por ejemplo, más de la mitad de las mismas se centraban en tres números del esquema: el n° 16, sobre el celibato eclesiástico (1331 propuestas); el n° 18, sobre las ayudas para la vida espiritual de los sacerdotes (972); y el n° 8, sobre la cooperación entre los sacerdotes (762)²⁰³. La comisión recogió y subdividió las enmiendas, que fueron entregadas luego a una subcomisión para su examen y para la introducción de posibles cambios en el texto del esquema²⁰⁴.

Durante esos días la comisión recibió tres peticiones –transmitidas, como siempre, por conducto de la Secretaría de Estado– para que se introdujeran ulteriores cambios en el esquema. Según el reglamento, no había espacio para que se hicieran ulteriores correcciones en el texto, a no ser en el momento en que se solicitaran los *modi*. Pero estas peticiones demostraron ser en gran medida canales tardíos para hacer que llegaran exigencias olvidadas o desatendidas, más que intervenciones sobre puntos particulares

200. Deducimos estos números del documento que resume la labor de la comisión (AGP XL, 1, p. 12). Para los demás capítulos, los números de votos de *placet iuxta modum* eran, respectivamente, 361 para la introducción y para el capítulo primero, y 544 para el capítulo tercero, artículo tercero, oscilando el número de votantes entre 2058 y 2154.

201. Cf. Caprile V, 381-382.

202. Cf. la carta de Felici a Ciriaci, del 13 de noviembre de 1965 (AS V/3, 542).

203. Cf. el informe de Del Portillo en Documentos de Del Portillo, 13. Se van enumerando los distintos números del esquema y junto a cada uno de ellos se indica el número de las enmiendas, señalándose también los 187 *modi* propuestos que tenían que ver con el título, y los 43 *modi* relativos a la estructura del esquema. El número total no concuerda con los «casi 9700» *modi* mencionados por Congar (JCongar, 21 de noviembre de 1965; II, 482), pero la fuente de los números que hemos indicado (Del Portillo) parece segura.

204. El informe de Del Portillo no nos dice quiénes eran los miembros de esta subcomisión, pero debieron de ser seis: Marty, Onclin, Lécuyer, Del Portillo, Herranz y Congar (JCongar, 17 de noviembre de 1965; II, 477).

para la revisión del texto. Por conducto del padre Philippe, secretario de la Congregación para los religiosos, el padre Ignace Gillet, abad general de los Trapenses, hizo llegar al Papa una extensa carta en la que expresaba su queja acerca de los posibles peligros que la aprobación de aquel esquema sobre los sacerdotes pudiera suponer para los monasterios de órdenes clericales contemplativas²⁰⁵. Casi al mismo tiempo, un requerimiento análogo llegó a la comisión procedente de círculos de la Curia: el obispo titular Mons. Gino Paro, de la Academia eclesiástica pontificia, envió a Cicognani una apelación formulada por el jesuita M. Flick en favor de los «sacerdotes que son funcionarios de la Curia», a quienes, según pensaba él, se los había pasado por alto de una manera injusta en el ardoroso debate sobre los «sacerdotes-obreros» y sobre los «sacerdotes dedicados a la enseñanza»²⁰⁶.

De contenido muy diferente era la carta del obispo francés Renard, quien se dirigió directamente a Palo VI y señaló dos graves deficiencias que existían en el esquema. Recordando algunos pronunciamientos recientes del Magisterio, y en particular la propia encíclica del Papa *Ecclesiam suam*, el prelado francés hizo notar que en el esquema faltaba una referencia específica a la responsabilidad de los obispos en la santificación de sus sacerdotes, y que además no se hacía mención alguna de las leyes de la Iglesia como un punto de referencia obligado para los sacerdotes. Ambas peticiones repetían algunas enmiendas presentadas en los días anteriores, pero que habían sido desatendidas por la comisión²⁰⁷. Así que la petición de Renard no surtió ningún efecto; era una reafirmación tardía de la teología tomista acerca del sacerdocio, que había sido desestimada en la elaboración del esquema.

Durante las reuniones plenarias de la comisión en los días 19 y 22 de noviembre de 1965, fue aprobada la labor de la subcomisión especial; así, el texto enmendado podía regresar ya al aula para la fase final de la revisión relacionada con la *expensio modorum*. El día 2 de diciembre, en una atmósfera marcada ya por la inminente terminación del Concilio, Marty pronunció su informe final al hacer la presentación del texto enmendado. Enseguida se vio claramente que los cambios efectuados en el texto eran bas-

205. Según Gillet, el esquema, que versaba sobre el ministerio como su tema central, pasaba en silencio la presencia en la Iglesia de un grupo muy numeroso (1899 eran únicamente los trapenses) de sacerdotes consagrados que vivían muy alejados del ministerio activo y estaban dedicados a la contemplación. Después de hacer notar esta laguna existente en el texto, Gillet admitía que él no tenía confianza alguna en la posibilidad de mejorar el texto mediante una presentación de enmiendas, ya que el tema interesaría únicamente a un sector limitado de la asamblea conciliar (cf. la carta de Dell'Acqua a Felici, del 13 de noviembre de 1965, con la carta anexa del P. Philippe a Dell'Acqua, del 12 de noviembre, y la carta de I. Gillet a Philippe, del 10 de noviembre [AS V/3, 543-546]).

206. El tono era obviamente polémico, pero la carta terminaba con una petición de ayuda para los sacerdotes que trabajaban en la Curia: «Una referencia a ellos sería una fuente de consuelo y un incentivo para aquellos sacerdotes, que no son pocos, que pasan buena parte de su vida, o incluso su vida entera, sentados en sus despachos, realizando trámites en ayuda de la labor del Santo Padre, de la de los obispos, de la de los institutos religiosos, etc.». Cf. la carta de Dell'Acqua a Felici, del 17 de noviembre de 1965, con la carta adjunta de G. Paro a Cicognani, del 15 de noviembre de 1965 (AS V/3, 570-571).

207. Cf. la *Expensio modorum* en AS IV/6, 205-206, donde se rechaza la referencia a las «Leges Ecclesiae», por ser considerada superflua en el contexto. Para la petición de Renard, cf. la carta de Dell'Acqua a Felici, del 13 de noviembre de 1965, con la nota anexa de A. Renard al Santo Padre, *Animadversiones De ministerio et vita presbyterorum*, sin fecha, AS V/3, 547-548.

ante limitados, y el informe explicaba sencillamente las decisiones adoptadas por la comisión acerca de algunos de los puntos más debatidos.

Contemplando el esquema en general, Marty se detuvo a hablar de la calificación teológica del esquema, de su título y de su estructura. Un grupo de cuarenta y siete padres había pedido que se empleara el término *Constitución*, para que se concediera así a este documento la misma importancia que tenían los principales esquemas. Sin embargo, la comisión retuvo la calificación de *Decreto*, por el carácter pastoral del esquema y porque, desde un punto de vista doctrinal, en esta versión final el esquema se basaba más directamente en la *Lumen gentium*. Un grupo de ciento treinta y nueve padres propuso que se añadieran al título las palabras «[sacerdotes] especialmente diocesanos», pero era evidente que la acentuación dada al ministerio hacía ya que el esquema fuera de interés para todos los sacerdotes, incluso para los religiosos. La comisión rechazó también la petición de un grupo de cuarenta y tres obispos que querían que se cambiara el orden y disposición de las secciones²⁰⁸.

Hablando acerca del capítulo primero, Marty mencionó que se habían rechazado algunas peticiones procedentes de los obispos. A quienes querían que el tratamiento del tema se basara en el sacerdocio de Cristo (del que se hablaría en el n° 2), el relator respondía señalando una vez más la forma en que la presentación de la doctrina en la *Lumen gentium* completaba las enseñanzas del esquema. Pero entre las enmiendas propuestas se habían escuchado voces de descontento por la doctrina sobre el sacerdocio expuestas en el esquema. Como hemos observado ya anteriormente, esta doctrina ponía entre paréntesis la definición escolástica del sacerdocio, que se centraba en el acto de la consagración eucarística. Según algunos rumores recogidos por Congar, esta dificultad había sido suscitada, entre otros, por el cardenal Browne, un dominico que pensaba intervenir directamente ante el Papa²⁰⁹. En respuesta a estas críticas, lo único que podía hacer Marty era explicar la dependencia en que el esquema se hallaba con respecto a las enseñanzas contenidas en la *Lumen gentium*, la cual había decidido ver el sacerdocio como un grado inferior del episcopado y que, por tanto, entroncaba necesariamente con la doctrina de los tres *munera* o funciones. Por consiguiente, estaba claro que la preocupación de la comisión, al ocuparse de la primera parte (más doctrinal) del esquema, era la de evitar cualquier regresión, es decir, la reintroducción subrepticia de posturas que fueran contrarias a la doctrina contenida en la *Lumen gentium*²¹⁰.

Al llegar al capítulo segundo, Marty mencionó sencillamente algunos de los cambios que se habían propuesto para el texto, y que habían sido aceptados por la comisión: una referencia más completa a los sacramentos en el n° 5; una inserción de la atención pastoral que debe prestarse a los religiosos en el n° 6; y, finalmente, una sección completamente nueva sobre las obligaciones que los laicos tienen para con los sacerdotes,

208. Para el informe de Marty, cf. AS IV/7, 106-109; para los *modi* generales, cf. *ibid.*, 114-115.

209. JCongar, 22 de noviembre de 1965; II, 483.

210. Sin embargo, incluso en esta primera parte se habían aceptado muchas sugerencias de los obispos. Probablemente, la adición más coherente que se hizo al capítulo primero fue una frase relativa a la dimensión escatológica de la tarea sacerdotal; esta frase había sido pedida por un grupo de cuatro padres que se lamentaban de que en el esquema faltara cualquier referencia a esa dimensión (cf. *modi* 38 y 42 [AS IV/7, 124-125]).

sección que se había pedido para que equilibrara el extenso tratamiento que se hacía en el nº 9 de las obligaciones de los sacerdotes para con los laicos. En cambio, Marty no dijo nada acerca de los *modi* relativos al nº 8 («Unión y cooperación fraternal entre los sacerdotes»); había habido una notable cantidad de tales *modi*, que se ocupaban esencialmente de dos cuestiones controvertidas: la de la aceptación de los sacerdotes obreros y la de las asociaciones de sacerdotes.

Acerca de la primera cuestión, 386 obispos firmaban una enmienda que pedía la eliminación de la referencia a los sacerdotes obreros. Esta petición se hallaba contrarrestada por otros *modi* que querían justificar y estimular más tales experimentos. Un grupo de setenta y dos obispos pidieron que se suprimiera la frase «con la aprobación de la autoridad», y que se confiara a los obispos todas las decisiones que tuvieran que ver con experimentos pastorales atípicos; otros sesenta y nueve pidieron una adición que explicara la posibilidad del pleno ejercicio del ministerio pastoral incluso en condiciones de vida excepcionales²¹¹. Claro que, en respuesta a estas peticiones, la comisión recordó a los padres que el texto aprobado en una congregación general no podía mutilarse. Por esta razón se retendría la sección, pero con una formulación diferente que, de algún modo, aumentara el número de precauciones que confirmaran la necesidad de una especie de aprobación «extraordinaria» por las autoridades²¹².

Sobre la cuestión de la asociación de sacerdotes, la intervención decisiva fue la enmienda del *modus* nº 130, presentada por dos obispos que procedían probablemente de la Europa oriental²¹³. Con arreglo al análisis efectuado por ellos, la formulación adoptada en el texto podría ofrecer justificación a la existencia de las asociaciones patrióticas que habían llegado a formarse en los países comunistas y que competían con la acción de los obispos. Por esta razón parecía necesario especificar en el texto la obligación de recibir alguna clase de aprobación por parte de la autoridad eclesiástica; la sugerencia de estos obispos fue aceptada²¹⁴.

Cuando el informe de Marty llegó al capítulo tercero, se detuvo principalmente en el problema de la santificación de los sacerdotes y en el del celibato eclesiástico. En respuesta a la persistente acusación de haber desatendido la santidad interior y subjetiva en favor de la santidad objetiva derivada del ministerio, el relator anunció algunos cambios en el texto: la eliminación de una cita de Lv 21, 8, que asociaba directamente la santi-

211. Cf. el *modus* nº 106 (*ibid.*, 163-164).

212. En el texto enmendado la frase dice así (las adiciones a esta frase final se hallan en cursiva): «Todos los sacerdotes están enviados para cooperar en la misma obra. Esto es verdad, tanto si el ministerio que ellos ejercen es parroquial o supararroquial; tanto si su tarea es la investigación o la enseñanza; o incluso si se comprometen a practicar un trabajo manual y a compartir la suerte de los trabajadores, *siempre que tal cosa parezca ser ventajosa* y cuente con la aprobación de la autoridad competente; o, finalmente, si ellos desempeñan otras tareas apostólicas o *tareas dirigidas hacia el apostolado*» (*ibid.*, 132).

213. Un grupo de 124 padres había pedido ya que esta actividad fuera reglamentada en el ámbito de las conferencias episcopales y que se introdujera en el texto del esquema una referencia explícita encaminada a este fin. Sin embargo, la comisión no había aceptado este *modus* por la razón de que este tipo de asociacionismo pudiera tener dimensiones internacionales y quedar, por tanto, fuera del campo de acción de las conferencias (cf. el *modus* nº 132 [*ibid.*, 169]).

214. A la frase sobre las asociaciones de sacerdotes se añadió: «habiendo sido aprobados sus estatutos por la autoridad eclesiástica» (cf. *ibid.*, 168).

dad de los sacerdotes con la santidad de Dios; y la adición de algunas frases que en el nº 18 hablaban de la necesidad de una santidad interior. Marty recordó también al aula la reacción suscitada por el nº 16 sobre el celibato eclesiástico; se había producido una avalancha de enmiendas que habían obligado a la comisión a dedicarse a una tarea paciente y laboriosa de mediar entre las dos partes. En una palabra, la *expensio modorum* caracterizó el acto final del vigoroso debate, aunque subterráneo, que había terminado formalmente gracias a la intervención del Papa el día 11 de octubre, pero que había continuado en términos y en condiciones diferentes.

En este punto el tema del debate no era si debía mantenerse o no la ley del celibato eclesiástico, sino más bien cuál sería la posición del esquema con respecto a desarrollos futuros. Un grupo de 123 padres, que querían que el esquema adoptara una especie de neutralidad con respecto a un posible debate futuro, pidió que, en la referencia a la ley que se hallaba en vigor en la Iglesia latina, las palabras «ratifica y confirma» se sustituyeran por una expresión más neutral: «no modifica»²¹⁵. Pero la comisión consideró esta petición como un cambio sustancial en el texto aprobado por la asamblea, y por este motivo la rechazó²¹⁶.

Por otro lado, la comisión decidió también no acceder a las peticiones más radicales de quienes mantenían la superioridad del celibato; estas peticiones tenían como sus exponentes más activos a algunos miembros del *Coetus internationalis patrum*. Y así, la comisión rechazó la solicitud de un grupo de setenta y un padres de que se suprimieran las frases relativas al sacerdocio no célibe existente en la Iglesia oriental, basándose en razones como que esas frases parecían debilitar lo que se decía después acerca de lo «conveniente» que era el celibato para el estado sacerdotal²¹⁷. Al mismo tiempo, la comisión no aceptó la sugerencia de Pablo VI de que se hiciera públicamente voto de castidad antes de recibir la ordenación sacerdotal.

Sin embargo, también se expresaron una serie de enmiendas más constructivas, que condujeron a que la comisión formulara de nuevo, en forma muy estructurada, algunas partes de esta sección. Por ejemplo, la parte central, que exponía las razones de por qué el celibato era «conveniente», se modificó con arreglo a dos *modi* presentados por un gran número de obispos²¹⁸. El resultado fue una reestructuración global de la sección;

215. La petición fue motivada por la falta de debate alguno sobre el tema: «En una palabra, el Concilio no modifica la ley vigente y, suceda lo que suceda en el futuro a causa del cambio de las circunstancias o del empeoramiento de las necesidades pastorales, el Concilio confía todo este asunto a la atención y al estudio del Supremo Pontífice. Pues, de conformidad con la prudentísima decisión del Supremo Pontífice, esta cuestión no ha sido discutida en el aula conciliar. Por tanto, debemos abstenernos de hacer que el Concilio vuelva a ratificar y confirmar una cuestión sobre la cual no ha habido discusión entre los padres» (*ibid.*, 207).

216. En su informe, Marty recaló también el argumento de la universalidad del decreto, el cual, por tanto, debía tener en cuenta las diferentes realidades que se daban en la Iglesia católica (*ibid.*, 109).

217. *Modus* nº 15 sobre el nº 16 del esquema (*ibid.*, 207).

218. El primer *modus*, firmado por 332 padres, se refería a la adición de una breve inserción que contemplara el celibato como un aspecto esencial de la consagración de un sacerdote a Cristo: la petición fue aceptada, pero en términos diferentes, con el fin de evitar una identificación de la consagración derivada del celibato con la única «consagración» real derivada de la ordenación (cf. *ibid.*, 208). Sobre la base de esta idea del celibato como fundado no sólo en su naturaleza como signo y testimonio de la realidad divina, sino también en la unión de un sacerdote con Cristo, la comisión volvió a formular igualmente la distinción efectuada en el antiguo texto entre las razones teológicas y las razones pastorales que apoyaban el

se invirtió el orden en que se explicaban los argumentos en favor de la «conveniencia» del celibato (en primer lugar, la unión con Cristo; luego, la función del celibato como señal), y se ajustó ese orden para que correspondiera al orden seguido en los demás esquemas (en particular, en la *Lumen gentium*), como hizo notar Marty en su informe²¹⁹. La primera parte, sobre el sacerdocio casado, fue preservado contra posibles ataques, pero dicha parte fue revisada también en un esfuerzo por restablecer un equilibrio cada vez mayor al hablarse de las dos tradiciones diferentes. La inserción de una referencia a la encíclica *Ad catholici sacerdotii*, de Pío XI, dio pruebas de la estima de toda la Iglesia hacia la tradición de un sacerdocio casado²²⁰, al mismo tiempo que se acentuaba también la necesidad de que el estado matrimonial precediera a la ordenación sacerdotal²²¹. No se efectuaron cambios sustanciales en el resto del esquema.

Cuando Marty hubo terminado de ofrecer su informe, comenzó la votación sobre la *expensio modorum*. Se vota según el calendario de la votación de noviembre, con el esquema subdividido en seis partes. Se vio con claridad inmediatamente cuánto agradaba el esquema a los padres. Los votos negativos oscilaban entre los 5 para la introducción y el capítulo I y los 38 para el capítulo II (la cuestión de los sacerdotes obreros, suscitada en el capítulo II, seguía dejando sentir claramente su huella). Pero en la votación final sobre la totalidad del texto no hubo más que 11 votos negativos. El decreto fue promulgado finalmente durante la sesión pública, el 7 de diciembre, mediante una votación casi unánime (tan sólo hubo 4 votos negativos sobre un número total de 2394 votos).

La aprobación del decreto satisfacía las expectativas y respondía a las críticas de quienes pensaban que, durante los períodos anteriores del Concilio, se había prestado poca atención a los problemas del clero²²². Se había logrado un gran progreso en comparación con las formulaciones existentes en los esquemas preparatorios y en las primeras versiones del *De sacerdotibus*. De una visión del clero que estaba asociada con la solución de algunos problemas concretos (la «disciplina del clero», a la que se hacía re-

valor atribuido al celibato. Otra enmienda, firmada por 289 padres, hacía notar que las razones dadas en la *Lumen gentium* y en el decreto sobre la renovación de la vida religiosa como el fundamento del valor del celibato eran las mismas que en el actual esquema se presentaban como simples razones de índole pastoral.

219. El *modus* n° 21 citaba también una corrección paralela (apoyada por 679 padres) a la que se había efectuado en la *Lumen gentium*. En ella se había rechazado la idea de que la única razón para el apoyo del celibato era su valor de signo y testimonio de la vida sobrenatural, mientras que las demás razones debían quedar confinadas al campo práctico y pastoral (cf. *ibid.*, 211-212). Para el *modus* n° 17b, cf. *ibid.*, 109. Sobre todas las vicisitudes de este número, cf. A. Del Portillo, *Coelibatus sacerdotalis in decreto conciliari «Presbyterorum ordinis»*: *Seminarium* 19 (1967) 711-728.

220. La nueva versión del texto decía expresamente que «este sagrado sínodo no pretende cambiar en modo alguno la diferente tradición que se halla legítimamente en vigor en las Iglesias orientales». En el origen de esta frase se encuentra el *modus* n° 15f, propuesto por cinco padres (*ibid.*, 208-209).

221. La petición en favor de esta declaración procedía de un obispo: *modus* n° 15g, *ibid.*, 208.

222. Para una valoración sustancialmente positiva no sólo de la labor de la comisión, sino también de las orientaciones dadas por los obispos (una valoración que probablemente reflejaba cierto entusiasmo por la parte desempeñada por los obispos franceses), cf. Fesquet, *Drama of Vatican II*, 790-792. Según Alfonso Bonetti, de Bolonia, un párroco italiano que había sido invitado al Concilio como auditor, se había difundido entre los sacerdotes el vivo deseo de que hubiera un Vaticano III dedicado a los sacerdotes, después de haber tenido lugar ya dos Concilios dedicados respectivamente al Papa y a los obispos (cf. G. Svidercoschi, *Inchiesta sul Concilio*, Roma 1985, 102).

ferencia en el nombre mismo de la comisión), los autores, debido a la presión ejercida por las peticiones de los obispos, habían tenido que volver a reflexionar sobre la teología del sacerdocio a la luz de las preocupaciones pastorales y misioneras²²³. Por otro lado, se hizo notar en varios sectores que el esquema final era incompleto, porque no había sido capaz de beneficiarse de una reflexión anterior y organizada sobre la teología del presbiterado. Como puede verse por las vicisitudes por las que pasó la labor de la comisión, las líneas de renovación que se habían desarrollado dentro de la teología francesa (Congar, Colson y otros) habían tenido acceso al esquema, pero sin constituir una síntesis completa; parte de ello se debía a la dependencia en que el esquema se hallaba con respecto a la teología de la *Lumen gentium*. El resultado fue que críticas posteriores pudieron afirmar que el esquema había superado tan sólo parcialmente la tradicional teología escolástica acerca del presbiterado²²⁴ y que carecía de una reflexión radical sobre la teología de la Iglesia local²²⁵.

7. El laicado: ¿desempeña un papel en la Iglesia?

El texto revisado del esquema sobre el apostolado de los laicos había sido enviado a los padres en junio de 1965, y estaba programado que la votación sobre él comenzara el 23 de septiembre. La comisión encargada del mismo celebró una reunión plenaria el 20 de septiembre, la cual estuvo dedicada a cuestiones de procedimiento²²⁶. Se creó una nueva subcomisión con el fin de estudiar las enmiendas propuestas por los obispos; en el nuevo texto se introdujo un capítulo nuevo (el sexto); y presumiblemente las cinco subcomisiones ya existentes no tuvieron la capacidad para asumir ulteriores trabajos²²⁷.

En la misma reunión plenaria, los miembros discutieron el texto de la declaración con la que Hengsbach, el relator, iba a presentar el texto en el aula. No se formularon objeciones sustanciales contra él, pero una breve discusión hizo que surgiera una referencia a la colaboración de los laicos en la redacción del esquema. La primera versión

223. Este desplazamiento se halla acentuado también en J. Frisque, *Le décret*, 127-128.

224. En opinión de C. Duquoc, este esquema presentaba una teología del sacerdocio que, en un análisis final, se hallaba asociada todavía a Trento y estaba estrechamente ligada a una reflexión radical de las funciones sacerdotales con arreglo a las líneas misioneras (cf. C. Duquoc, *La riforma dei chierici*, en G. Alberigo-J. P. Jossua [eds.], *Il Vaticano II e la chiesa*, Brescia 1985, 399-414).

225. Cf. G. Dossetti, *Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II*, 57-60.

226. El orden del día se daba a conocer en la carta que convocaba la reunión (Documentos de Glorieux XLII, 746). Para una visión global de la historia del esquema, cf. A. Glorieux, *Histoire du Décret*, en Y. Congar (ed.), *L'apostolat des laïcs*, Paris 1970, 91-139; F. Klostermann, *Dekret über das Apostolat der Laien. Einleitung und Kommentar: LThK 2 (VK, II)*. En cuanto al tercer período, cf. HV 4, capítulo 4. Sobre la labor de la comisión, cf. M. T. Fattori, *La commissione «De fidelium apostolatu» del concilio Vaticano II e lo schema sull'apostolato dei laici (maggio 1963-maggio 1964)*, en *Experience*, 299-328.

227. Los miembros nombrados para la subcomisión VI eran los obispos Larráin, Da Silva y Bednorz (sustituido más tarde, a petición propia, por Kominek) y el teólogo Moeller, mientras que como peritos se añadían el obispo holandés Ramselaar, Prignon y Worlock. Cf. *Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 181 (Documentos de Glorieux L, 811). Cf. también el documento: *Pro memoria sulla necessità di una Sottocommissione «De apostolatu laicorum»*, 10 de septiembre de 1965, 1 página (Documentos de Glorieux XLII, 743).

del informe de Hengsbach contenía una mención muy explícita —que Mons. Castellano pensó que era demasiado «contundente»— de la aprobación del esquema por parte de los mismos laicos. Gracias a una sugerencia de Ménager y especialmente a la intervención de dos auditores laicos, De Habicht y Sugranyes, se elaboró una formulación diferente que combinaba las referencias al nuevo «énfasis» dado al esquema y la colaboración de los laicos en la labor de la comisión²²⁸.

Un tercer punto discutido era el programa para las votaciones. Este programa, como hemos visto ya en otros casos, era muy importante, porque permitía que los obispos expresaran su desacuerdo con puntos concretos del esquema. Sobre esta cuestión, la única intervención que dio origen a alguna discusión fue la petición de Castellano de que la parte central del esquema (capítulo IV, nn. 15-19) fuera sometida a una doble votación. El capítulo había sido revisado radicalmente mediante la inserción de una nueva sección (nº 17); esto originó probablemente la petición de que hubiera un examen más detallado por parte de los obispos. Una votación mostró que la comisión estaba dividida sobre este punto, y su presidente, el cardenal Cento, dirimió la cuestión declarándose a favor de que la votación se desdoblara en dos partes²²⁹.

Durante los días siguientes, mientras se acercaba el momento de votar sobre el esquema, se realizaron intentos por conseguir un aplazamiento, con el fin de permitir a los padres que pudieran efectuar un análisis más minucioso de un texto que había sido revisado ampliamente. Un grupo de cuatro padres, entre ellos K. Wojtyła, de Polonia, pidió a los moderadores un cambio de procedimiento: las novedades introducidas en cada capítulo debían ser explicadas detalladamente por la comisión, y a los padres debía dárseles luego unos cuantos días de plazo para preparar enmiendas²³⁰. Un grupo de treinta y dos padres de Sudamérica formuló una petición más radical aún; dadas las numerosas novedades introducidas en el texto, pidieron la reapertura del debate en el aula durante, al menos, dos o tres días²³¹.

Más que indicar una oposición organizada al esquema, estos episodios representaban intentos por desacelerar el ritmo frenético de estas semanas finales de la labor del Concilio, y por ofrecer a la asamblea la posibilidad de desempeñar un papel en la adopción de decisiones. Además, el documento sobre los laicos llegaba a la votación en un momento en que toda la atención estaba centrada en la votación sobre el documento acerca de la libertad religiosa (21 de septiembre) y en el sucesivo comienzo del debate

228. No poseemos la primera versión de la declaración de Hengsbach y, por tanto, hemos de confiar enteramente en las actas, ya citadas, de la reunión. El texto de la frase discutida dice así en la versión definitiva: «Si se pone nuevo énfasis en algunos puntos —por ejemplo, en cuanto a los fundamentos teológicos, la espiritualidad, la unidad y la distinción de fines, la formación, y en cuanto a evitar un tono excesivamente paternalista— todas esas cosas se hicieron de conformidad con los *vota* de los padres, al mismo tiempo que se prestaba atención a las observaciones formuladas por los laicos que habían colaborado con nosotros y a quienes hemos consultado» (*Declaratio in ordine ad praeparandas suffragationes* [AS IV/2, 304]).

229. Para el breve debate, cf. *Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 182. Se introdujo también otra votación sobre la introducción. Para el calendario definitivo de las dieciséis votaciones y para sus resultados, cf. *ibid.*, 183-184.

230. Fue una breve petición firmada por A. Fernández, K. Wojtyła, L. Satoshi Nagae y M. McGrath (*Petitio quorundam patrum quoad schema de apostolatu laicorum* [AS V/3, 374]).

231. *Ibid.*, 375.

sobre la Iglesia en el mundo moderno (23 de septiembre). Dentro de este marco de general falta de atención, Felici se hallaba en buenas condiciones, al exponer la introducción a la votación, para recordar al aula que el esquema se había distribuido hacía ya más de dos meses, así que difícilmente pudiera quejarse nadie de no haber tenido tiempo para hacer un análisis del mismo. Lo más que podía hacerse era conceder unos cuantos días más para la presentación de enmiendas²³².

La votación comenzó el 23 de septiembre y terminó dos días más tarde. Las votaciones sobre los distintos artículos fueron alternándose con las votaciones sobre los capítulos, permitiendo estas últimas la propuesta de enmiendas. Hubo pocos votos negativos sobre las distintas partes del esquema; estos votos negativos oscilaron entre 3 y 19, y recayeron especialmente sobre el nº 4 (la espiritualidad de los laicos) y sobre los nn. 26-27 (sobre la creación de consejos pastorales y sobre la cooperación con los no católicos). El capítulo que suscitó mayor número de enmiendas fue el capítulo III, acerca de los diversos campos del apostolado (311 votos de *placet iuxta modum*). Durante los días siguientes las subcomisiones comenzaron a estudiar las enmiendas propuestas, sobre la base de algunas directrices comunes dictadas por los dirigentes de la comisión²³³.

Durante el mes de octubre la labor realizada por las subcomisiones fue discutida y aprobada en reunión plenaria, como lo fue también el informe que Hengsbach iba a pronunciar en el aula conciliar²³⁴. No parece que el texto experimentara cambios importantes. Las decisiones básicas de la comisión habían sido aprobadas por los votos de los padres conciliares, y ahora se encontraban ya consolidadas. El rechazo de las enmiendas contrarias hacía ver claramente la determinación de la comisión de no volver hacia atrás. Se rechazaron las peticiones de que se modificara el título. La petición de que se abreviara el texto porque el mismo tema se hallaba presente en muchos otros documentos conciliares fue rechazada con el fin de mantener el carácter del decreto como una síntesis de los principales elementos de una doctrina sobre los laicos y sobre la atención pastoral a los mismos. Algunas aparentes contradicciones —o, mejor dicho, algunas acentuaciones diferentes de partes del decreto— fueron justificadas por Hengsbach por la necesidad de salvaguardar la gran variedad de condiciones y de experiencias existentes en la Iglesia.

Es imposible ofrecer un cuadro detallado de las variaciones introducidas por los *modi*, pero podemos señalar que algunas partes del decreto llamaron la atención de los obispos y obligaron a la comisión a una revisión no sólo formal del texto. Así sucedió

232. Para el texto de la declaración de Felici, cf. *ibid.*, 374.

233. El secretario Glorieux reunió a los secretarios de las subcomisiones, el día 27 de octubre, para examinar esas reglas comunes (cf. *Ratio agendorum in examinandis «modis» schematis «De apostolatu laicorum»*, 20 de septiembre de 1965, 2 páginas [Documentos de Glorieux XLII, 748]). Las reglas en cuestión eran sencillamente una selección de las instrucciones contenidas en el reglamento conciliar y que se aplicaban a la labor de las comisiones. El documento fijaba también el final de octubre como el límite de la labor sobre los *modi* (incluida la aprobación de los mismos en una reunión plenaria). Para la composición de las diversas subcomisiones, cf. *Subcomisiones pro elaboratione «Modorum»*, 1965, sin fecha (*ibid.*).

234. Para el texto de la primera versión del informe, la versión discutida en la reunión plenaria, cf. *Relatio generalis De expansione modorum ad Schema «De apostolatu laicorum»* (Documentos de Glorieux XLV. 777).

con el nº 4 sobre la espiritualidad de los laicos, una de las secciones que experimentó mayores cambios. Aparte de añadir una referencia al misterio pascual y a las persecuciones sufridas «a causa de la justicia» (pedida por un grupo de treinta y ocho padres), vemos que en la reunión plenaria se decidió introducir una sección (obra, según parece, de Castellano y de Streiff) sobre el carácter especial que la espiritualidad de los laicos puede adquirir en diversos contextos de la vida (matrimonio, celibato, etc.) o en asociaciones laicales (como las órdenes terceras), vinculadas con una espiritualidad particular. Esta petición procedía de cuarenta y nueve padres²³⁵.

De manera semejante, el *modus* nº 40, sobre la Acción Católica, vio cómo se reavivaba el debate en el aula. Por un lado había personas que apoyaban el lugar central de esta asociación y la idea de que ella tuviera un «mandato» jerárquico; por el otro lado estaban los enemigos del exclusivismo, que querían que la sección se omitiera²³⁶. La comisión reafirmó su elección de una vía media entre las tendencias divergentes y retuvo el texto original: «Los *modi* propuestos por muchos padres no han sido aceptados, porque el texto sigue una vía media, como quien dice, mientras que los *modi* son unilaterales»²³⁷.

Sin embargo, una variación importante fue la adición al nº 9 de una sección sobre el papel de las mujeres, sección que fue insertada por sugerencia de dos obispos. El texto que ellos proponían fue reelaborado por Hirschmann; una versión ulterior del mismo, simplificada, fue ofrecida por Rosemay Goldie, una auditora laica, y fue aprobada en la reunión plenaria²³⁸. No tenía una menor importancia, a pesar de su brevedad, la frase añadida al nº 2 (la participación de los laicos en la misión de la Iglesia); se trataba de un inciso (considerado más tarde como uno de los elementos más importantes del esquema) que identificaba la vocación cristiana con la vocación al apostolado²³⁹.

Con el envío a la imprenta de la nueva versión, y también con el informe sobre la *expensio modorum*, parecía que la historia del texto iba quedando completada. Pero el 7 de noviembre Glorieux, secretario de la comisión, fue avisado por Felici de que se hiciera cargo de una carta urgente enviada por Dell'Acqua; esa carta contenía algunas enmiendas al esquema, requeridas por el Papa. Así que la comisión se encontraba en la embarazosa situación de tener que revisar el texto, después de que su redacción había

235. Para el nuevo texto cf. AS IV/6, 19-20 y 42; cf. también *Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 188 y 196.

236. Algunos mantenían la necesidad de incluir una referencia explícita a un mandato; otros querían que la Acción Católica «se recomendara más claramente»; había también quienes sugerían que se citara a Pío XI, que describía esta asociación como «la niña de sus ojos». En contraste con ello, cuarenta y ocho obispos estigmatizaban la identificación del apostolado laical con la Acción Católica y pedían una aclaración. Algunos querían que se suprimiera toda la sección. Para conocer todas las peticiones de los padres, cf. AS IV/6, 95-100. Por otras fuentes nos enteramos de que uno de los *modi* opuestos a la función exclusiva asignada a la Acción Católica procedía de Suenens y había sido redactado por B. Häring (JPrignon, 29 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1595, 61]).

237. *Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 192.

238. *Ibid.*, 196-197: «Puesto que en nuestros días las mujeres están asumiendo una participación cada vez más activa en toda la vida de la sociedad, es muy importante que llegue a ser también más amplia su participación en los diversos ámbitos del apostolado de la Iglesia»; cf. también AS IV/6, 61.

239. Esto se debía al *modus* nº 5 sobre el nº 2 del esquema; fue propuesto por un solo obispo y aceptado sin cambio alguno por la comisión. Para conocer algunas breves consideraciones sobre la importancia de la adición, véase la entrevista con R. Goldie, en G. Svidercoschi, *Inchiesta sul Concilio*, 139.

quedado terminada y de que el texto estaba imprimiéndose. ¿A qué se debía una intervención tan tardía de Pablo VI? Los argumentos utilizados por Felici para rechazar las peticiones de los obispos de que se demorara la votación podían aplicarse aquí, incluso con mayor validez, porque el esquema había sido enviado al Papa para su aprobación en junio de 1965. El incidente puede explicarse probablemente por el carácter complejo de las observaciones de Pablo VI²⁴⁰.

El Papa, desde luego, había escrito durante el verano algunas enmiendas al texto. Eran las denominadas «Observaciones efectuadas en Castelgandolfo», que ocupaban la primera parte de la serie de observaciones del Papa; no fueron enviadas enseguida a la comisión. Eran doce peticiones de cambios, de diferentes clases y basadas en diferentes argumentos, pero la mayoría de ellas expresaban la preocupación de que el esquema debía acentuar más la función legítima de la autoridad en la Iglesia. Existía el temor insistente de que se cometieran posibles abusos debidos a las ambigüedades existentes en el texto del decreto, como se ve por la referencia que el Papa hacía con preocupación a «iniciativas que son más originales que constructivas» en el campo del apostolado laical.

El Papa pedía la inversión de la frase «ius et officium», diciéndose en cambio «officium et ius», con la intención evidente de acentuar la idea de que todo cargo pastoral está basado en la obligación (nº 1); quería la omisión de una breve frase para reforzar la obligación de los obispos de juzgar acerca de la autenticidad de los carismas (nº 2); pedía que se hiciera mayor hincapié en las «obligaciones espirituales de los jóvenes», en la sección dedicada a ellos (nº 7); acentuaba la necesidad de que los pequeños grupos mantuvieran la comunión con sus pastores (nº 9); que se hiciera una referencia explícita a la comunión con la jerarquía como garantía de que el apostolado fuera fructífero (nº 10); que se sustituyera el término «ius» por el término —más mitigado— «facultas» en la sección que reglamentaba la fundación de nuevas asociaciones por parte de los laicos (nº 11); y finalmente, que se eliminara la expresión «implícita o explícitamente», dando así mayor rigor a la necesidad de obtener el consentimiento de la jerarquía para determinar como católica cualquier iniciativa laical (nº 12).

Eran de diferente tenor las enmiendas sobre la obligación de los laicos de llevar a cabo «reformas sociales» inspiradas en la doctrina social de la Iglesia (nº 8)²⁴¹; la inserción de un breve inciso para subrayar la finalidad religiosa de la labor de los laicos en el orden temporal (nº 3); la adición del adjetivo «legítima» a la reconocida autonomía de los laicos en el orden temporal (nº 4); la referencia al orden de la caridad como el fundamento del apostolado en las parroquias (nº 5)²⁴²; y la referencia a los «derechos» de la familia más que simplemente a su «legítima autonomía» (nº 6).

240. Sobre la actitud general de Pablo VI ante la labor de las comisiones y sobre las numerosas intervenciones del pontífice, cf. Jan Grootaers, *Le crayon rouge de Paul VI*, 316-352.

241. Esta enmienda sería rechazada por la comisión, porque el tema había sido suscitado en el nº 7, y no parecía adecuado suscitarlo de nuevo en el nº 13. Para el texto de las enmiendas pontificias, cf. AS V/3, 505-507. Las actas de la reunión se hallan en *Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 198-200.

242. Pablo VI escribía: «En general, he subrayado la conveniencia de acentuar la necesidad de un orden de la caridad, determinado por la disciplina jerárquica de la Iglesia, y lo hice también en el párrafo siguiente (p. 32, líneas 7-24), a fin de no favorecer excesivamente las iniciativas que son más originales que constructivas» (AS V/3, 505).

Ahora bien, Pablo VI centró principalmente su atención en el nº 7, que probablemente recogía todas sus preocupaciones acerca del catolicismo que se hallaba en proceso de transformación durante la sensible transición que acompañaba al final del Concilio. «Parece necesario», escribía el Papa, «añadir algo sobre las obligaciones espirituales de los jóvenes: la obligación de obedecer a las autoridades legítimas, especialmente en la Iglesia (obediencia, amor, fidelidad...); la obligación de respetar y confiar en los mayores; la obligación de adoptar una actitud de buena voluntad hacia las buenas tradiciones».

Las propuestas del Papa no llegaron a la comisión antes de que se efectuara la votación en el aula, aunque probablemente habían sido ya formuladas hacía algún tiempo; en efecto, la última audiencia pontificia en Castelgandolfo se concedió el día 8 de septiembre. De las doce primeras enmiendas propuestas, vemos que, por lo menos, tres de ellas se ocupaban de puntos del esquema que la comisión había modificado ya (en los nn. 1, 2 y 9).

Además, había una conexión entre la acción del Papa y la presentación de los *modi* de los obispos, porque al menos diez de las enmiendas pontificias repetían casi al pie de la letra algunos de los *modi* presentados. Pero no es fácil decidir en qué dirección iba la relación. Es probable que las notas del Papa fueran a parar a las manos de algunos obispos de confianza, y a través de ellos entraran anónimamente en la *expensio modorum*. Esto explicaría las intervenciones tardías de Pablo VI: tan sólo en una segunda fase, cuando él se sentía decepcionado por los resultados de la labor de la comisión, el pontífice decidió intervenir personalmente.

Congar ofreció una explicación diferente, cuando se enteró por Ménager de la intervención pontificia. Él la interpretó como el resultado de las presiones ejercidas por algunos obispos, que se sentían insatisfechos por la forma en que se había producido la *expensio modorum*. Congar escribía: «Como resultado, el pobre Papa está comenzando a hacer de nuevo lo que no logró hacer al final de la tercera sesión... en materia menos delicada»²⁴³. Esta hipótesis no es fácil de reconciliar con la fecha de la nota del Papa; es cierto que en el momento de la votación en el aula y durante la *expensio modorum*, el Papa no residía en Castelgandolfo. En una posterior reconstrucción de los acontecimientos, Glorieux consideraba las observaciones formuladas en la primera parte de la nota del Papa como un texto no escrito por el mismo Papa, sino «recibido» por él durante el verano²⁴⁴. Con arreglo a esta hipótesis, podremos entender por qué esas mismas observaciones aparecían en las enmiendas propuestas por los obispos.

Sin embargo, era evidente que la segunda parte de la nota pontificia se hallaba estrechamente asociada con acontecimientos recientes en el Concilio, y que su autor era Pablo VI²⁴⁵. Esta segunda parte se refiere a las únicas tres enmiendas que parecían más urgentes (nuevamente el nº 7, pero también los nn. 10 y 12). El Papa escribía: «Éstas son

243. JCongar, 8 de noviembre de 1965; II, 467.

244. Glorieux hablaba de «observaciones remitidas al Sumo Pontífice durante el verano» (cf. Glorieux, *Histoire du décret*, 135).

245. La nota pontificia lleva una fecha única (6 de noviembre de 1965), pero está claro que el texto, en realidad, fue escrito en dos partes, compuestas en tiempos diferentes. Ésta es la única manera de explicar la presencia entre las enmiendas de algunas peticiones ya satisfechas en la *expensio modorum* (mes de octubre), con la cual Pablo VI se muestra bastante familiarizado en la segunda parte.

también las observaciones que obtuvieron un notable número de *modi* por parte de los padres, ocultando así a duras penas cierto grado de insatisfacción por la labor de la comisión». Por eso, él esperaba una ulterior intervención de la comisión que hiciera justicia primeramente a las tres observaciones citadas y, en segundo lugar, a las enmiendas nn. 5 y 8, que en la *expensio modorum* han obtenido «una mejora excesivamente débil... dada la importancia de los temas tratados». En este caso es ciertamente plausible que el comportamiento del Papa se debiera a presiones recibidas de los obispos, aunque no sea fácil, desde luego, determinar la procedencia exacta de las mismas.

La comisión, que se reunió urgentemente el día 8 de noviembre después de ser convocada por teléfono, se encontró, por tanto, ante una delicada tarea. Hay que hacer notar desde un principio que la discusión no manifestaba escrúpulos asociados con la obediencia al Papa. Por el contrario, las enmiendas eran discutidas y sopesadas únicamente a la luz de la estructura global del esquema, de sus equilibrios internos y de una visión compleja de su contenido. Al final, por diferentes razones, la mayoría de las observaciones contenidas en los dos documentos fueron rechazadas, exceptuadas, desde luego, las tres observaciones incorporadas ya al esquema durante la *expensio*.

La n° 3 fue rechazada porque la sustancia de la frase añadida por el Papa se encontraba ya claramente en otros puntos de la misma sección. La n° 4 fue rechazada porque la adición del adjetivo «legítima» exigiría ulteriores explicaciones en el texto. La n° 5 provocó un debate animado. En opinión de Ménager, cada comunidad, en cualquier nivel en que se halle en la constitución de la Iglesia, y no sólo la parroquia, es un ámbito de manifestación del «orden de la caridad». Para Streiff y Larraín, el término «parroquia» abarcaba realidades muy diferentes, como se había visto claramente en Sudamérica. Así que la enmienda fue rechazada, porque podía interpretarse en sentidos muy diferentes²⁴⁶. La n° 6 fue rechazada igualmente, apelándose al debate habido en el aula. Las nn. 8 y 10 tuvieron el mismo destino, mientras que en el caso de la n° 11 (el hecho de sustituir «ius» por «facultas»), el término original fue defendido recurriéndose a la cita de un decreto de la sagrada congregación del Concilio, del que estaba tomado el término «ius». Esencialmente, las dos únicas enmiendas pontificias que la comisión aceptó fueron la n° 7 y la n° 12. Éstas ofrecían el texto de las «variaciones» sobre las que debería votarse, juntamente con la votación sobre la versión definitiva del esquema²⁴⁷.

El día 9 de noviembre, con el respaldo de Felici, a quien se había enviado una copia de la reunión y de las variaciones, se efectuaron las votaciones, con arreglo al reglamento, sobre la *expensio modorum* del esquema acerca del apostolado laical. Después de la misa, que fue celebrada con arreglo al rito bizantino-melquita, y del anuncio de los resultados de la votación sobre el *De revelatione*, Hengsbach leyó su informe general sobre la labor de la comisión. Explicó primeramente las principales enmiendas que se

246. «Por tanto, la comisión decide que la adición no debe admitirse, porque la frase no se entendería claramente y porque, además, se alteraría el debido equilibrio del texto» (*Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 198).

247. El documento entregado a los padres contenía tres *variationes*: la inserción de las palabras «por inspiración de la obediencia y del amor a la Iglesia», y otra frase relativa a la tradición en el n° 12, que se ocupaba de la juventud; y la eliminación de «implicite vel explicite» en el n° 24 del esquema (cf. AS IV/6, 129-130; cf. también *Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 203).

habían efectuado en el texto, así como las líneas según las cuales la comisión había realizado su labor de revisión. Acentuó luego la necesidad de leer el esquema a la luz de la *Lumen gentium* y de la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno (no aprobada aún definitivamente). No hizo referencia alguna a la intervención del Papa, pero la comunicación de las variaciones en una página aparte hizo ver claramente que había habido una intervención en el texto, efectuada en el último instante²⁴⁸.

El resultado de la votación mostró inmediatamente lo muy difundido que estaba el consenso; el mayor número de votos negativos sobre los seis capítulos fue de 16, mientras que en la votación final sobre la totalidad del esquema hubo únicamente 2 votos negativos. Exceptuadas algunas modificaciones de tipo estilístico (que fueron también anotadas cuidadosamente en las actas de la comisión) y un cambio de última hora en la primera de las *variationes*, el texto resultante recibiría su aprobación final durante la sesión solemne el 18 de noviembre de 1965²⁴⁹. En un acto simbólico durante esa sesión, Pablo VI entregó copia del documento a tres auditores varones y a tres auditores mujeres, como si les encargara su aplicación.

Así que también este documento llegó al final de una turbulenta historia, que había comenzado con una decisión personal de Juan XXIII; éste, por sugerencia de Dell'Acqua, había constituido la apropiada comisión preparatoria. El decreto era una completa novedad por ser el primer documento de un Concilio que se ocupaba específicamente de los laicos. Se habían asimilado muchos de los impulsos que el pensamiento acerca del laicado había ido produciendo durante los decenios que habían precedido al Concilio, y representaba una superación de la idea tradicional de la participación de los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia. Durante los años que siguieron inmediatamente a su promulgación, la gente fue adquiriendo conciencia no sólo de las grandes posibilidades del texto, sino también de sus limitaciones (para ofrecer únicamente dos ejemplos: la falta de una definición teológica del laico, y una no perfecta consonancia con la perspectiva adoptada en el capítulo IV de la *Lumen gentium*). Si al cabo de unos pocos años era posible hablar ya de que se trataba de un decreto anticuado, ello se debía precisamente al dinamismo desencadenado por el documento a causa no sólo de los méritos, sino también de las limitaciones de un esquema que abría amplias perspectivas para la actividad de los laicos en la Iglesia, pero que también permanecía ligado a algunos modelos teológicos y pastorales de una época ya pasada²⁵⁰.

248. Horton se refería a las *variationes* sin asociarlas con una intervención pontificia; en cambio, subrayaba su escasa incidencia sobre la totalidad del esquema. Su atención se centraba, más bien, en la «importante inserción» de la función de las mujeres en la Iglesia (D. Horton, *Vatican Diary 1965*, 132).

249. En esta votación final hubo todavía dos obispos que votaron en contra del esquema, en contraste con los 2340 votos afirmativos (*Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 203).

250. El texto que contenía el ensayo de Glorieux sobre la historia del esquema, recogía también algunas apreciaciones interesantes sobre la situación del laicado unos cuantos años después de la aprobación del decreto. Estas apreciaciones mostraban claramente que se sentía cuáles eran las limitaciones del decreto, especialmente si se contemplaba a la luz de la situación histórica de las Iglesias. Aubert cita la opinión de R. Rémond, un laico eminente, que era bastante crítico con respecto al esquema, y hace notar, más bien, las mayores potencialidades de los capítulos sobre el laicado que se contienen en la *Lumen gentium* (R. Aubert, *I testi conciliari*, 367-368). Para un juicio sobre la labor de la comisión, cf. M. T. Fattori, *La commissione «De fidelium apostolatu»*.

La Iglesia bajo la Palabra de Dios

CHRISTOPHE THÉOBALD

Los acontecimientos que rodearon la revisión final del esquema sobre la divina revelación hacen que nos remontemos al comienzo del cuarto período y nos exigen que recorramos de nuevo, pero desde un ángulo diferente, los dos meses que separan la reanudación de la labor del Concilio, el 14 de septiembre de 1965, y la solemne sesión del 18 de noviembre, en la cual se promulgaron a la vez la Constitución dogmática *Dei Verbum* y el Decreto sobre el apostolado de los laicos. Ya en el otoño de 1964, estos dos documentos fueron debatidos, el uno después del otro, y siguieron siendo «vecinos» hasta la votación final.

El lector recordará que el texto enmendado de la futura constitución dogmática había sido distribuido ya el 20 de noviembre de 1964; el nuevo texto se había impreso en columnas paralelas junto al texto anterior, y estaba acompañado por los informes de Florit (sobre los capítulos I y II) y de Van Dodewaard (sobre los capítulos III a VI)¹. Al mismo tiempo se anunció que la votación no se efectuaría sino durante el siguiente período². El día 17 de septiembre de 1965, los padres recibieron el calendario de las votaciones que iban a realizarse a comienzos de la semana siguiente (del 20 al 22 de septiembre). Recordemos que este sencillo procedimiento, perfectamente acorde con el reglamento del Concilio, no fue aceptado sin dificultades; hasta comienzos del cuarto período reinaba la incertidumbre sobre la forma que iba a adquirir la continuidad de los trabajos, una incertidumbre que era primeramente jurídica, pero que está fomentada especialmente por las acciones cada vez más decididas de la minoría.

Cuando el 20 de noviembre de 1964 Felici instó a los padres a que enviaran a la Secretaría del Concilio sus observaciones sobre el texto, les dio a entender que el texto podría ser sometido nuevamente a debate. En efecto, los diferentes esbozos del calendario para el cuarto período mostraban que, al comienzo ya del 23 de diciembre de 1964, no se había planteado realmente la cuestión de una nueva discusión⁴, pero esto dejaba sin

1. AS IV/1, 336-381.

2. Cf. HV 4, 219.

3. AS IV/1, 282.

4. Cf. el informe que Felici remitió a Pablo VI el 23 de septiembre y que presentó a la Comisión de Coordinación (AS V/3, 94-96 y 120-122). Sin embargo, en aquel tiempo el cardenal Urbani, al informar so-

resolver el problema de saber cuál era la situación de las observaciones presentadas sobre un esquema que no había sido sometido aún a votación. El estudio de estas observaciones por Tromp, los memorandos dimanados del *Coetus internationalis patrum* y del Instituto Bíblico, los pasos dados por la minoría al tratar con los órganos rectores del Concilio y con Pablo VI, y lo que llegó a conocerse como las opiniones personales del Papa: todos estos movimientos de opinión manifestaban que las posturas fundamentales adoptadas sobre el *De revelatione* y formuladas ya en 1962, apenas se habían movido y seguían inspirando estrategias opuestas⁵. En el seno de la subcomisión encargada del esquema, un grupo que seguía estando dirigido por el equipo de Florencia-Lovaina (Florit y Charue / Betti y Philips) había decidido, en la víspera de la reapertura del período, que la comisión debía abstenerse de dar cualquier respuesta al *Coetus internationalis patrum*, y debía evitar el formular un nuevo informe sobre las observaciones que habían ido llegando a la Secretaría hasta el pasado mes de enero; pero Florit no quería retirar el informe que su teólogo, U. Betti, había preparado ya durante el verano⁶.

Así que se procedió a la votación durante los días 20 y 21 de septiembre, mientras que la asamblea continuaba el debate sobre la libertad religiosa, que se había iniciado a comienzos del cuarto período. El martes, 21 de septiembre, exactamente después de la muy esperada votación sobre el capítulo II de *De revelatione*, Felici interrumpió el curso de la discusión y propuso la votación de sondeo sobre la libertad religiosa: «¿Están satisfechos los padres con el texto, enmendado de nuevo, acerca de la libertad religiosa como la base para una definitiva declaración, aunque ese texto necesite ser mejorado de conformidad con la doctrina católica de la verdadera religión y con las observaciones formuladas durante la discusión?»⁷. La formulación de la cuestión siguió siendo tema de controversia hasta el último minuto. Prignon comentaba: «Se dio la impresión de que la redacción se había efectuado con miras a lograr una mayoría muy amplia, en función del viaje del Papa a Nueva York». Con 1997 votos a favor sobre un total de 2222 votos emitidos, el resultado era claramente positivo, aunque había aún 224 padres que se oponían al texto: «Éste será uno de los grandes días del Concilio, algo así como un día de locura»⁸.

Comenzó luego el debate sobre el esquema XIII, aunque todavía continuaba la votación sobre los capítulos finales del *De revelatione*. En cuanto se hubo terminado esa votación, al día siguiente (22 de septiembre), comenzó una serie de votaciones sobre el decreto acerca de los laicos; estas votaciones se extendieron desde el jueves, 23 de sep-

bre el texto de *De revelatione*, seguía contándolo entre los esquemas sobre los que había que discutir, antes de proceder a su votación (*ibid.*, 125). La misma idea estaba siendo transmitida en el calendario preparado por Felici para la reunión de la comisión el 11 de mayo de 1965 (*ibid.*, 296-301 y 332-333) y para la reunión del 13 de septiembre (*ibid.*, 347-348).

5. Cf. HV IV, 471-475; R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio: La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Bologna 1998, 365-389.

6. Cf. DBetti, 11-13 de septiembre de 1965, en *La «Dei Verbum» trent'anni dopo: Miscellanea in onore di padre Umberto Betti OFM*, Editrice Lateranense, Roma 1995, 356, y en JPrignon, 18 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1586): «Parece que el cardenal Florit está molesto porque su charla fue suprimida, y él está volviendo a la carga; él, ciertamente, querría hablar».

7. AS IV/1, 434.

8. JPrignon, 21 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1589, 1, 3).

tiembre, hasta incluido el lunes, 27 de septiembre, en paralelo con el debate sobre la futura constitución pastoral. El informe preliminar de Hengsbach sobre el decreto acerca de los laicos recordó a los oyentes las conexiones que existían entre este texto, el capítulo V de la *Lumen gentium*, que proporcionaba su base doctrinal, y el esquema XIII, que había sido elaborado por una comisión mixta, formada a partir de la Comisión para el Apostolado de los laicos y la Comisión Doctrinal⁹. Se presentaron 1374 *modi*. Puesto que cierto número de ellos coincidían en los mismos puntos, quedaban por estudiar 659 *modi*. Llevaría buena parte del mes de octubre el examinarlos y el decidir sobre la suerte que deberían correr; la labor sobre cada uno de los seis capítulos fue realizada por una de las seis subcomisiones y quedó terminada en ocho reuniones de toda la comisión.

En cuanto a la votación sobre el *De revelatione*, el resultado mostró que el texto del 20 de noviembre de 1964 había logrado granjear una grandísima mayoría¹⁰. ¿Podría sacarse la conclusión de «que los obispos se sentían cansados y querían votar confiadamente en favor de todos los textos que se les presentaran, exceptuados algunos que trataban sobre puntos ardientemente debatidos, de los cuales los obispos habían llegado a ser más vivamente conscientes, y sobre los que se había atraído especialmente su atención»?¹¹ En realidad, la mayoría pensaba que el actual esquema representaba «un considerable avance sobre el texto inmediatamente anterior», aunque, según Jauffrès, «debía dejarse que algunos especialistas propusieran *modi*»¹². En algunos casos el número de «especialistas» ascendía hasta llegar aproximadamente al 15 por ciento de los votantes¹³. ¿Esos *modi* eran sencillamente las peticiones de especialistas que iban encaminadas a la mejora del texto, sin debilitar el amplio consenso ya alcanzado¹⁴, o bien eran los

9. AS IV/2, 303-305.

10. La votación sobre los distintos números permitía únicamente un «sí» o un «no», mientras que la votación recapituladora sobre cada uno de los seis capítulos permitía expresar *modi*. Capítulo I: 2079 votos emitidos, 1822 votos de «sí», 3 votos de «no» y 248 votos de *placet iuxta modum* (6 votos nulos); capítulo II: 2246 votos emitidos, 1874 votos de «sí», 9 votos de «no» y 354 *placet iuxta modum* (9 votos nulos); capítulo III: 2109 votos emitidos, 1777 votos de «sí», 6 votos de «no» y 324 *placet iuxta modum* (2 votos nulos); capítulo IV: 2233 votos emitidos, 2183 votos de «sí» y 47 *placet iuxta modum* (3 votos nulos); capítulo V: 2170 votos emitidos, 1850 votos de «sí», 4 votos de «no» y 313 *placet iuxta modum* (3 votos nulos); capítulo VI: 2132 votos emitidos, 1915 votos de «sí», 1 voto de «no» y 212 *placet iuxta modum* (4 votos nulos). Puede observarse una considerable variación en el número de votos emitidos, que oscilan entre 2253 (votación sobre los nn. 9 y 10: Escritura / Tradición / Magisterio, el día 21 de septiembre, el día en que se efectuó la votación de sondeo sobre la libertad religiosa) y 2012 votos (votaciones sobre los nn. 23 y 24: la función de los teólogos y la relación entre la Escritura y la teología, el miércoles, 22 de septiembre). Normalmente, el número de votos emitidos descendía en medio de una sesión o después de un acontecimiento importante, como era la votación de sondeo sobre la libertad religiosa (2222 votantes); y, así, en la votación que siguió (sobre los nn. 12 y 13 del *De revelatione*: la interpretación de las Escrituras y la condescendencia divina) el número de votos emitidos descendió hasta llegar a 2064 votos.

11. Observación de Prignon, el 21 de septiembre (Documentos de Prignon, 1589).

12. Cf., por ejemplo, Auguste Jauffrès (último obispo de Tarantaise), que no era miembro de ninguna comisión, en *Carnets conciliaires de Mgr Auguste Jauffrès*, Maison Sainte-Marthe, Aubenas-sur-Ardèche 1992, 249.

13. Capítulo I: 248 *modi* (11, 92%); capítulo II: 354 *modi* (15, 76%); capítulo III: 324 *modi* (15, 36%); capítulo IV: 47 *modi* (2, 1%); capítulo V: 313 *modi* (14, 42%); capítulo VI: 212 *modi* (9, 94%). A esto hay que añadir 1498 enmiendas que había que estudiar.

14. Cf. Jauffrès, 22 de septiembre, en *Carnets conciliaires*, 253.

modi una señal de que un conflicto doctrinal aparecido en 1962 seguía agitando a una parte de la asamblea que era especialmente consciente de las graves cuestiones que se hallaban en juego en la futura constitución?

Para comprender claramente la situación, primero hemos de analizar el esquema sobre el que se había votado, y debemos efectuar el análisis teniendo en cuenta el clima predominante a comienzos del cuarto período. Los informes escritos que acompañaban al esquema nos permiten captar la índole exacta del consenso alcanzado, y también nos permitirán comprender el significado y el alcance de la oposición que aparecían en los votos negativos¹⁵. Sobre esta base podremos abordar luego el tratamiento que la comisión hizo de los 1498 *modi*, estudio que comenzó ya el 22 de septiembre. Vemos que ese tratamiento arroja nueva luz sobre el conflicto doctrinal, así como sobre la manera en que los dirigentes del Concilio llegaron a vérselas con él.

1. *Un conflicto doctrinal irreductible*

a) *El texto presentado para la votación*

Para comenzar, los votos emitidos en los días 20, 21 y 22 de septiembre de 1965 confirmaban dos puntos especialmente realzados en los informes que acompañaban al texto del 20 de noviembre de 1964¹⁶: el eje doctrinal del esquema y la estrategia de la subcomisión para salvaguardar lo que se había conseguido venciendo dificultades, a saber, el trazar una clara línea divisoria entre lo que se afirmaba realmente y lo que debía quedar abierto a discusión.

En cuanto *al eje del texto*, debemos tener bien presente, sobre todo, la observación formulada por el relator sobre el *status* de la introducción (nº 1), que ahora había adquirido su forma casi definitiva. Las dos citas, la que situaba la labor doctrinal del Concilio en la línea del kerigma joánico (1 Jn 1, 2-3) y la que indicaba su finalidad universal, a saber, la realización de las tres virtudes teológicas (san Agustín, *De catechizandis rudibus* IV, 8), quedaban justificadas por el hecho de que «esta Constitución es, en cierto modo, *la primera de todas las constituciones de este Concilio*, de tal manera que su introducción sirve, en cierto sentido, como introducción para todas ellas»¹⁷. La petición

15. Los votos negativos revelan claramente tres ámbitos de profundo desacuerdo acerca del esquema; los votos negativos se sitúan a grandes rasgos entre 0 (capítulo IV) y 21 (nn. 23 y 24) y 29 (nn. 12 y 13), pero se elevaron rápidamente cuando se trataba de la cuestión de las relaciones entre la Tradición, la Escritura y el Magisterio (nº 8: 49 votos negativos; nn. 9 y 10: 34 votos negativos), la inspiración de la Escritura (nº 11: 56 votos negativos) y la historicidad de los evangelios (nº 19: 61 votos negativos).

16. La serie compleja de los informes tenía varios niveles: 1) informes que seguían el texto de cada capítulo: al comienzo un informe general con algunas observaciones generales sobre las principales líneas del texto y una conclusión sobre el procedimiento adoptado por la comisión, seguida por informes sobre cada número del capítulo I; una observación preliminar sobre el procedimiento adoptado, seguida por informes sobre cada número del capítulo II; luego los informes sobre cada número de los capítulos III y IV; 2) dos informes sintetizadores, el de Florit sobre los capítulos I y II, y el de Van Dodewaard sobre los capítulos III a VI.

17. AS IV/1, 341, informe sobre el nº 1 (la cursiva es nuestra); cf. también el informe de Florit, del 30 de septiembre de 1964 (AS III/3, 131s).

de que se realizara más el aspecto eclesial de la revelación fue rechazada, porque ese aspecto se encontraba ya realzado en la Constitución sobre la Iglesia. Se ve claramente por el informe del relator que, desde 1964, la Comisión Doctrinal era muy consciente de la conexión que existía entre esos dos importantes textos conciliares, una conciencia compartida y por todo el Concilio.

Recordemos después la división del texto en dos partes, que se reflejaba, por lo demás, en la labor por dos subcomisiones distintas, encargándose la primera de los dos primeros capítulos sobre la revelación y su transmisión, y encargándose la segunda de los cuatro capítulos siguientes sobre la Escritura (su inspiración e interpretación, el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento, su presencia en la vida de la Iglesia). En octubre de 1964, Van Dodewaard resumió la conexión entre las dos partes: después de estudiar las relaciones entre la Escritura y la tradición, centró su atención en la Escritura *en sí misma*, «la cual, dada la orientación del Concilio, debe ser abordada no sólo desde una perspectiva doctrinal, sino también, y principalmente, desde una perspectiva pastoral». Basándose en la afirmación de san Jerónimo según la cual «ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo», se instaba a *todos* los cristianos a la lectura frecuente de las Escrituras (nº 25). Esto presupone que la acentuación pastoral en los cuatro capítulos de la segunda parte se basa en la sólida doctrina y que la función de los eclesiásticos, especialmente de «los profesores de exégesis», se halla bien definida en relación con los juicios doctrinales (nº 12), por un lado, y con los ministros de la palabra (nº 23), por el otro lado¹⁸.

El carácter «orgánico» del texto (*structura organica*), que se manifiesta aquí, se halla mencionado expresamente en el informe general que acompañaba al esquema presentado a votación en septiembre de 1965¹⁹. Este rasgo sería en adelante una norma fundamental a la hora de tratar de cualesquiera mejoras que la comisión pudiera aceptar; el principio encarnado en esta norma se hallaba claramente enunciado: «Una doctrina sólida y bien probada, tomada de la Sagrada Escritura y de la Tradición antigua». Esta doctrina estaba enraizada en una «concepción cristocéntrica y personalista de la revelación»²⁰, que quedaba reflejada en el modo de su transmisión (la naturaleza, el contenido y el tiempo de la tradición constituían aquí expresamente, por vez primera, el objeto de un documento del Magisterio supremo²¹). Esta concepción tenía también su complementación y su verdadero punto de partida en una teología pastoral de la Escritura que explicitaba la condición a la vez histórica y teológica de las Escrituras, complementándose sin dificultades la totalidad de su proyecto mediante un reposicionamiento de las funciones del Magisterio, de los exegetas y de los teólogos al tratar de la Escritura; su complementación consistiría también en una interpretación de la Escritura que fuera, al mismo tiempo, doctrinal y pastoral.

Sin embargo, fue sorprendente que el informe no hiciera casi ninguna mención del principal conflicto acerca del párrafo fundamental de la constitución, a saber, el párra-

18. AS III/3, 268s.

19. AS IV/1, 340.

20. *Ibid.*, 340 y 380.

21. *Ibid.*, 380.

fo que hablaba de las relaciones entre la Escritura y la Tradición (nº 9). El informe mencionaba únicamente el conflicto por cuanto rechazaba en bloque todas las enmiendas «que pretenden de alguna manera que se cambie el equilibrio, largo tiempo buscado, dentro del texto»²². Esta manera de salvaguardar lo ya conseguido, basada en el principio conciliar de «dejar para ulteriores estudios de los teólogos cualesquiera puntos que estuvieran sometidos aún a debate o que no fueran absolutamente necesarios», fue confirmada por los votos en septiembre de 1965.

Además de validar esta orientación global y la estrategia doctrinal de la comisión, la votación ratificaba cierto número de enmiendas encaminadas a mejorar y unificar lo que ya se había conseguido. El informe enumeraba las más importantes de esas enmiendas²³.

Con respecto a la revelación misma (capítulo I), los principales puntos que hay que hacer notar son una más clara distinción e interrelación de la «revelación sobrenatural» (un término evitado en el esquema mismo) y la «revelación inscrita en el orden de la creación» (nn. 3 y 6); un nuevo énfasis (característico de otros textos conciliares y que se hallaba en la línea de la introducción²⁴), que acentuaba la universalidad de la divina voluntad salvífica; y, finalmente, una acentuación de la «naturaleza personalista del escuchar con fe»²⁵. Siguiendo a san Ireneo, el capítulo sobre la transmisión de la revelación (capítulo II) distingue más claramente entre la tradición divina y apostólica y la tradición eclesíastica²⁶; la primera, por ser definitiva y suficiente²⁷, no es susceptible *en sí misma* de cualquier progreso; el progreso corresponde exclusivamente a la comprensión interior que los seres humanos pueden adquirir de ella a lo largo de la historia. La comprensión que la Iglesia tiene de la Biblia y su reconocimiento del canon de las Escrituras son el ejemplo más claro de este creciente entendimiento (nº 8).

La contrapartida de estos puntos es la distinción, nuevamente introducida en el texto en el nº 9, entre los portadores de la tradición apostólica (el ministerio constitutivo de los apóstoles) y aquellos que la preservan, la explican y la difunden (el ministerio de los obispos)²⁸. El texto tocaba aquí cuestiones ya abordadas en el capítulo III de la Constitución sobre la Iglesia. Esto se aprecia clarísimamente en el nº 10, que se ajusta

22. *Ibid.*, 352.

23. *Ibid.*, 378-380.

24. Cf., por ejemplo, *Lumen gentium*, 2, 9, 16 y 17 (la *Lumen gentium* había sido promulgada ya).

25. AS IV/1, 370; cf. también *ibid.*, 345, informe sobre el nº 5 (B): «Muchos han pedido que se proponga una descripción más bíblica y más personalista de la fe, que corresponda mejor a la descripción dada ya de la revelación».

26. *Ibid.*, 353 (C) y 379.

27. *Ibid.*, 353 (B).

28. La doble distinción entre tradición divina y apostólica y tradición post-apostólica, por un lado, y entre el ministerio constitutivo de los apóstoles y el magisterio de los obispos, por el otro lado, puede verse especialmente en la intervención de Léger, el día 1 de octubre de 1964 (AS III/3, 182-195). La distinción procede del grupo de Montreal (cf. G. Routhier, *L'itinéraire d'un Père conciliaire: Le Cardinal Léger: CrSt 19 [1998] 89-147*, especialmente 128-141), pero fue compartida igualmente por otros oradores, por ejemplo, Van Dodewaard, relator de los capítulos III-VI (AS III/3, 229). Un análisis del informe que acompañaba al texto del 20 de noviembre de 1965 (capítulo II) nos hace ver claramente que la petición de Léger fue aceptada. Si quedan todavía ambigüedades en las fórmulas del texto, eso tendrá que decidirlo una evaluación final.

a la definición general del Magisterio auténtico propuesta en la *Lumen gentium*, 25²⁹, pero hace mayor énfasis en la trascendencia de la revelación con respecto a su interpretación autorizada³⁰.

El informe sobre los capítulos III-VI hacía notar cierto número de enmiendas que contribúan principalmente a unificar la doctrina en las dos partes del texto. La principal corrección en el capítulo III se refería a la inspiración y a la verdad de las Escrituras (nº 11), un punto delicado, como veremos, y logrado sólo con dificultades durante la revisión de noviembre de 1964³¹, a saber, que la declaración que dice que las Escrituras enseñan «verdad *salvífica*» queda justificada a la luz del concepto de revelación dado en el capítulo primero, según el cual «la palabra implica *hechos* que en las Escrituras se hallan asociados (*iunguntur*) con la historia de la salvación»³².

En el importante párrafo teológico sobre la «condescendencia de la sabiduría divina» en las Escrituras (nº 13), se omitió la reserva «quedando siempre salvaguardada la verdad y la santidad de Dios», y se introdujo una cita de san Juan Crisóstomo para hacer ver claramente –de nuevo en armonía con el concepto de autorrevelación– que aquí se trataba de una «norma constante de la acción divina al tratar con la humanidad, una norma que se verificaba en las Sagradas Escrituras, en la Iglesia y en la Encarnación, donde lo divino está asociado con lo humano»³³.

En el capítulo IV, sobre el Antiguo Testamento, lo mismo que en el capítulo primero, los revisores dieron una expresión más vigorosa a lo que se decía acerca de la universalidad de la voluntad salvífica de Dios (nº 14), y corrigieron una teología que hablaba del final del Antiguo Testamento (lo cual estaría también en contradicción con la doctrina de la *Nostra aetate*) y acentuaron más intensamente la aportación positiva del Antiguo Testamento (nn. 15 y 16)³⁴.

El capítulo V, sobre el Nuevo Testamento, comenzaba ahora con el kerigma paulino tal como se halla sintetizado en Rom 1, 16: «El poder de Dios para la salvación de todos los que creen» (nº 17); esto respondía a la concepción kerigmática de la revelación y de la fe en el capítulo primero. En otro punto delicado se suprimió la observación polémica contra la teoría (asociada quizá con Bultmann) de la creatividad de la comunidad primitiva (nº 19). En cuanto al capítulo final, sobre las Sagradas Escrituras en la vida de la Iglesia, es notable principalmente que desapareciera el énfasis sobre el papel normativo de las Escrituras, que son capaces «de guiar y de juzgar toda la predicación de la Iglesia e incluso a la misma religión cristiana».

29. AS IV/1, 354, informe sobre el nº 10 (A) y (B). Cf. también *Lumen gentium*, 19-20. Un análisis detallado descubre diferencias importantes entre la postura adoptada en la *Dei Verbum*, 9, y la adoptada en *Lumen gentium*, 19-20: mientras que la Constitución sobre la Iglesia rehúsa introducir el concepto de «la muerte de los apóstoles», vemos que la Constitución sobre la revelación rehúsa introducir el concepto de «finalización de la revelación con la muerte de los apóstoles», porque «la fórmula no carece de dificultades, y ello por varias razones» (*ibid.*, 354, informe sobre el nº 4).

30. *Ibid.*, 354, informe sobre el nº 4.

31. Cf. HV 4, 219.

32. AS IV/1, 358s (F).

33. *Ibid.*, 360 (A).

34. *Ibid.*, 365 (M), (L) y (P); cf. también *ibid.*, 359, el informe sobre el nº 12 (K), que acentuaba la unidad de los dos Testamentos como un principio para interpretar las Escrituras.

Entre estas mejoras votadas, los problemas que resultaban particularmente delicados eran: la relación entre la Tradición, la Escritura y el Magisterio (nn. 8-10), el efecto de la inspiración sobre la verdad de las Escrituras (nº 11) y la cuestión de la historicidad de los evangelios (nº 19). El número más elevado de votos negativos sobre estos tres puntos mostraba la persistencia de alguna oposición al texto. Esta oposición debe situarse dentro del marco de las enmiendas ya rechazadas por la comisión en 1964 y de las razones dadas para esos rechazos. La mayoría de esos rechazos tenían que ver de hecho con el eje central de los documentos. Se hallaba en juego el significado de la fórmula que aparecía en la introducción y que situaba la doctrina «en la senda misma del concilio Vaticano I». ¿Qué lugar habría que conceder al Magisterio reciente en comparación con «la Sagrada Escritura y la Tradición antigua»³⁵, que en realidad determinaban la dirección adoptada en el texto? Esta cuestión subyacente no se mencionaba ya ni siquiera en el informe.

€ La diferencia entre el enfoque bíblico y patrístico, por un lado, y la perspectiva adoptada por el Magisterio reciente, por el otro lado, aparecía de hecho subrepticamente cuando la comisión se negó a modificar el pasaje central sobre «la conexión intrínseca entre acontecimientos y palabras en la revelación» (nº 2), argumentando que el texto hablaba de la revelación «en su devenir inicial (*in primo fieri*) o como una economía (*oeconomia*)»³⁶, mientras que cierto número de enmiendas reflejaban una concepción verbal y doctrinal de la revelación tal como la encontramos en los textos del Vaticano I³⁷. Varios padres se sentían disgustados por el lenguaje sacramental del texto, y por la analogía establecida entre los acontecimientos o acciones de la Biblia y los sacramentos cristianos³⁸; una dificultad que ellos volvían a encontrar cuando, al final del texto (nº 21), se establecía la analogía entre la Palabra de Dios y la Eucaristía³⁹.

En torno a este punto clave podemos agrupar otras enmiendas que eran refractarias al enfoque «económico» y «kerigmático» adoptado en el esquema; por ejemplo, la actitud de quienes protestaban de que el tratamiento del «conocimiento natural de Dios» quedara relegado al final del capítulo primero⁴⁰; la de aquellos que querían, por el contrario, que se reintrodujera en este punto la orientación sobrenatural del hombre histórico⁴¹; la de quienes proponían que, en la sección sobre la fe, se tratara del aspecto apologetico de los signos⁴²; y, finalmente, la de quienes querían que se introdujeran doctrinas tales como la Trinidad⁴³ o la redención⁴⁴ en la descripción de la economía de la revelación, como si a Cristo hubiera que considerarlo como a un revelador (de doc-

35. AS IV/1, 340.

36. *Ibid.*, 342 (C).

37. Cf. el informe de Florit, del 30 de septiembre de 1964, en AS III/3, 132: «Dios se revela a sí mismo no sólo por medio de palabras, sino también por medio de las acciones que Él realiza en la historia de la salvación».

38. AS IV/1, 342 (B) y (C).

39. *Ibid.*, 375, informe sobre el nº 21 (C).

40. *Ibid.*, informe sobre el nº 2 (A).

41. *Ibid.*, 346, informe sobre el nº 6 (A).

42. *Ibid.*, 346, informe sobre el nº 5 (C).

43. *Ibid.*, 342, informe sobre el nº 2 (B).

44. *Ibid.*, 344, informe sobre el nº 4 (D).

Entre estas mejoras votadas, los problemas que resultaban particularmente delicados eran: la relación entre la Tradición, la Escritura y el Magisterio (nn. 8-10), el efecto de la inspiración sobre la verdad de las Escrituras (nº 11) y la cuestión de la historicidad de los evangelios (nº 19). El número más elevado de votos negativos sobre estos tres puntos mostraba la persistencia de alguna oposición al texto. Esta oposición debe situarse dentro del marco de las enmiendas ya rechazadas por la comisión en 1964 y de las razones dadas para esos rechazos. La mayoría de esos rechazos tenían que ver de hecho con el eje central de los documentos. Se hallaba en juego el significado de la fórmula que aparecía en la introducción y que situaba la doctrina «en la senda misma del concilio Vaticano I». ¿Qué lugar habría que conceder al Magisterio reciente en comparación con «la Sagrada Escritura y la Tradición antigua»³⁵, que en realidad determinaban la dirección adoptada en el texto? Esta cuestión subyacente no se mencionaba ya ni siquiera en el informe.

La diferencia entre el enfoque bíblico y patrístico, por un lado, y la perspectiva adoptada por el Magisterio reciente, por el otro lado, aparecía de hecho subrepticamente cuando la comisión se negó a modificar el pasaje central sobre «la conexión intrínseca entre acontecimientos y palabras en la revelación» (nº 2), argumentando que el texto hablaba de la revelación «en su devenir inicial (*in primo fieri*) o como una economía (*oeconomia*)»³⁶, mientras que cierto número de enmiendas reflejaban una concepción verbal y doctrinal de la revelación tal como la encontramos en los textos del Vaticano I³⁷. Varios padres se sentían disgustados por el lenguaje sacramental del texto, y por la analogía establecida entre los acontecimientos o acciones de la Biblia y los sacramentos cristianos³⁸; una dificultad que ellos volvían a encontrar cuando, al final del texto (nº 21), se establecía la analogía entre la Palabra de Dios y la Eucaristía³⁹.

En torno a este punto clave podemos agrupar otras enmiendas que eran refractarias al enfoque «económico» y «kerigmático» adoptado en el esquema: por ejemplo, la actitud de quienes protestaban de que el tratamiento del «conocimiento natural de Dios» quedara relegado al final del capítulo primero⁴⁰; la de aquellos que querían, por el contrario, que se reintrodujera en este punto la orientación sobrenatural del hombre histórico⁴¹; la de quienes proponían que, en la sección sobre la fe, se tratara del aspecto apologetico de los signos⁴²; y, finalmente, la de quienes querían que se introdujeran doctrinas tales como la Trinidad⁴³ o la redención⁴⁴ en la descripción de la economía de la revelación, como si a Cristo hubiera que considerarlo como a un revelador (de doc-

35. AS IV/1, 340.

36. *Ibid.*, 342 (C).

37. Cf. el informe de Florit, del 30 de septiembre de 1964, en AS III/3, 132: «Dios se revela a sí mismo no sólo por medio de palabras, sino también por medio de las acciones que Él realiza en la historia de la salvación».

38. AS IV/1, 342 (B) y (C).

39. *Ibid.*, 375, informe sobre el nº 21 (C).

40. *Ibid.*, informe sobre el nº 2 (A).

41. *Ibid.*, 346, informe sobre el nº 6 (A).

42. *Ibid.*, 346, informe sobre el nº 5 (C).

43. *Ibid.*, 342, informe sobre el nº 2 (B).

44. *Ibid.*, 344, informe sobre el nº 4 (D).

trinas), siendo así que él mismo *es* revelación («mediador y plenitud de toda la revelación»)⁴⁵. La dificultad básica aparecía finalmente en la redacción de la sección dedicada al acto de fe; en ella el informe trataba de justificar el mantenimiento de dos lenguajes, el enfoque bíblico o personalista y la perspectiva escolástica o doctrinal: «La fe implica por su naturaleza la aceptación de una doctrina; por otro lado, esta aceptación es esencialmente un acto de entrega a Dios»⁴⁶.

Otras enmiendas rechazadas en noviembre de 1964 se hallaban situadas igualmente en el mismo marco doctrinal y apologético, trazado por el concilio Vaticano I, y que se había ido precisando progresivamente durante el período modernista. Señalaremos especialmente algunas observaciones sobre la inspiración, que estaban encaminadas a reducir el papel de los autores⁴⁷ o a reintroducir el concepto escolástico de instrumento (capítulo III)⁴⁸; quizá también la propuesta de hablar explícitamente de la ley y del decálogo (capítulo IV)⁴⁹; o, nuevamente, el problema de la historicidad de los evangelios (capítulo V)⁵⁰. La cuestión disputada de la mayor amplitud objetiva de la Tradición en comparación con la de las Escrituras (el centro neurálgico del sistema doctrinal romano) aparece únicamente al final del informe⁵¹, y entonces lo hace de manera restringida, cuando la comisión defiende, por un lado, el objeto del capítulo VI, que trata de las *Escrituras* en la vida de la Iglesia (y no de la Palabra de Dios en general o de la Tradición)⁵², y, por otro lado, acepta que la función reguladora de la Escritura se exprese de manera menos absoluta⁵³, y que de sus relaciones con la tradición se hable «sin prejuzgar cuestiones disputadas»⁵⁴.

Las tres cuestiones litigiosas, mencionadas anteriormente, se sitúan claramente en el sistema doctrinal antimodernista, cuyos elementos principales se acaban de recordar, y, más exactamente, se sitúan en el terreno de las *mediaciones* de la revelación, de las que se trata en los capítulos II a VI. El hecho de que esos tres puntos experimenten, en septiembre de 1965, un número más elevado de votos negativos, significaba que una pequeña minoría no aceptaba ni las explicaciones ofrecidas por la comisión acerca de la «verdad salvífica» de las Escrituras, ni el relativo silencio que se había hecho entonces con respecto al problema de la historicidad de los evangelios ni con respecto a la mayor amplitud de la tradición en comparación con la amplitud de las Escrituras.

¿Cómo tendremos que valorar esta discreción y, sobre todo, la ausencia de argumentos en el informe sobre el capítulo II, ausencia que fue justificada *formalmente* por un «mandato (*officium*) al que la comisión sigue estando ligada»?⁵⁵ El principal argumen-

45. *Ibid.*, 342, informe sobre el n° 2 (D).

46. *Ibid.*, 345, informe sobre el n° 5 (B).

47. *Ibid.*, 358 (D).

48. *Ibid.*, 360, informe sobre el n° 11.

49. *Ibid.*, 364.

50. *Ibid.*, 369s, informe sobre el n° 19 (D).

51. Por primera vez en el n° 17 del informe, en el cual la comisión introdujo la reserva de que «no todo está relatado en el Nuevo Testamento» (*ibid.*, 369 [E]).

52. *Ibid.*, 375 (A).

53. *Ibid.*, 375, informe sobre el n° 21 (E).

54. *Ibid.*, 376, informe sobre el n° 24 (N).

55. *Ibid.*, 352, una observación preliminar (con una referencia retrospectiva a AS III/3, 82).

to, a saber, «el equilibrio alcanzado» que no debe ya alterarse, y que «deja los puntos debatidos para futuros estudios de los teólogos»⁵⁶, no tenía peso alguno a los ojos de una minoría para la cual la cuestión disputada no era una *cuestión teológica* entre otras muchas, una cuestión que pudiera dejarse en suspenso, sino que era un elemento esencial de la *doctrina católica*, como puede verse por el alegato de Franjić, relator de la minoría, en septiembre de 1964⁵⁷. Esta observación, que se ajustaba plenamente al sistema doctrinal del Vaticano I, explica la progresiva escalada en los medios utilizados por la minoría para ganar la causa no sólo durante la intersesión, sino también a partir de septiembre de 1965⁵⁸.

Desde un punto de vista material, la subcomisión quería escapar del callejón sin salida, desarrollando, por vez primera en la historia, el concepto de tradición en toda su amplitud, «no sólo en su aspecto verbal, sino también, de acuerdo con el capítulo I, como algo real y vivo, inscrito en la vida de la Iglesia y actuante en ella»⁵⁹. Sin embargo, lo único que consiguió fue esbozar el problema. El *votum* del Instituto Bíblico (enero de 1965), que era más consciente de la dificultad real, cuestiona enseguida la utilización del vocabulario doctrinal para la descripción de la economía o de la historia de la salvación⁶⁰. Pero el Instituto Bíblico, por esta razón y por otras⁶¹, se encontraba a sí mismo en oposición (aunque no muy activa) con el memorando de Carli⁶².

En todo caso, esta oposición y, más exactamente, la dificultad para superar una confusión entre la perspectiva doctrinal del Vaticano I y el enfoque a la vez «económico» y «kerigmático» del acontecimiento de la revelación, un acontecimiento no sólo pasado, sino que seguía siendo también actual, impedían que se prestara atención al aspecto ecuménico, que era mantenido especialmente por Léger y por los teólogos de Montreal. Éstos se hallaban preocupados, queriendo que se distinguiera más claramente entre la revelación o la Tradición apostólica y su recepción o interpretación por la Iglesia y, en particular, por el Magisterio.

Ahora bien, las fronteras habituales entre las corrientes conciliares aparecían confusas aquí; de hecho, es difícil no asombrarse de la extraña connivencia, *precisamente en este punto*, entre la orientación de Léger y el memorando de Carli, quien se oponía igualmente (pero según las líneas del capítulo IV de la Constitución *Dei Filius* del Vaticano I y el célebre adagio de Vicente de Lérins) a la confusión entre la Tradición apostólica y la comprensión de la misma con la ayuda del Espíritu Santo y bajo la dirección

56. AS III/3, 133; AS IV/1, 380.

57. AS III/3, 124-129, especialmente 128.

58. Las *animadversiones* dimanadas del *Coetus internationalis patrum* y compuestas por Carli cuestionaban específicamente la apelación formal a un «mandato», presentada por el relator de la mayoría.

59. AS III/3, 82; AS IV/1, 380.

60. Cf. la crítica que atribuía a «acciones» la capacidad para «manifestar y confirmar *doctrina*» (n° 2), y el rechazo del desplazamiento que deja de hablar de la «verdad» que es Cristo (n° 2) y se pone a hablar de la aceptación de una «verdad» entendida como «doctrina» en el sentido escolástico del término (n° 5). Éstos se cuentan entre los *Modi qui proponuntur pro schemate «De divina revelatione»* (en Documentos de Florit, 245, 1 y 3).

61. Por ejemplo, la crítica del adjetivo «sagrado», cuando está asociado con «tradición» (sagrada) (*ibid.*, 4).

62. Cf. HV IV, 472-475.

del sagrado Magisterio⁶³. Pero mientras que Léger introducía la distinción para acentuar más claramente la trascendencia de la Palabra de Dios, Carli lo hacía para afirmar que la Iglesia posee ya la plenitud de la verdad objetiva⁶⁴. Podrían señalarse otras proximidades; por ejemplo, el rechazo por Carli y por los exegetas del Instituto Bíblico de la polémica fórmula: «El Magisterio no está por encima de la Palabra, sino que se encuentra al servicio de ella».

Tales eran las tensiones, visibles o menos visibles, reveladas por el esquema y por los informes que lo acompañaban. Éstos, distribuidos ya a los padres en noviembre de 1964, habían sido utilizados, en el momento de la votación en septiembre de 1965, por los movimientos de pensamiento que acaban de describirse: oposiciones antiguas, desde luego, pero avivadas ahora por la barrera del «equilibrio textual» que la comisión imponía a la asamblea conciliar. La inmensa mayoría de los votos ponía un sello de aprobación a esta estrategia, al eje central del documento y a las mejoras efectuadas para lograr una mayor unificación del texto. Pero los votos negativos confirmaban la existencia de un conflicto doctrinal, cuyos antecedentes globales comenzaban a desaparecer de la conciencia de las personas implicadas, poniendo así en primer plano los tres ámbitos principales de desacuerdo. Éstos constituirían ahora el tema del debate en la Comisión Doctrinal y darían origen a nuevas estrategias.

b) *Enmienda del texto por la pequeña Comisión asesora*

En la tarde misma de la última votación, una pequeña comisión técnica, que trabajaba en Santa Marta, comenzó la tarea de estudiar los 1498 *modi*. Los miembros de la comisión eran Charue, vicepresidente de la Comisión Doctrinal; dos relatores, Florit y Van Dodewaard; y dos secretarios, Philips y Tromp. A petición de Florit, el grupo añadió a Betti «como secretario» y, a instancias de Tromp, añadió también a Heuschen⁶⁵. Durante ocho reuniones de dos horas de duración, entre los días 22 y 30 de septiembre, la comisión examinó todas las enmiendas propuestas por los padres y redactó sus propias propuestas⁶⁶. En su informe, Tromp hizo notar que el elevado número de votos de *placet iuxta modum* no reflejaba el número de los *modi*, porque muchos de ellos coincidían entre sí. De hecho, la comisión entera debía examinar un total de 208 *modi*, de los cuales sesenta (el 28,8%) se referían al capítulo II⁶⁷.

63. Cf. *Animadversiones in schema de «Divina revelatione»* (Documentos de Florit, 244, 2s).

64. Cf. *ibid.*, 2.

65. Cf. RT 8, 4ss; JPrignon, 21 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1589, 8s). Tan sólo el informe de Tromp menciona la presencia de Van Dodewaard. Betti, que pudo no haber sido invitado como experto, desempeñó un papel nada menospreciabile en la secuencia de los acontecimientos.

66. El grupo abordó en los días 22 y 23 de septiembre el capítulo I, en los días 23, 24 y 25 el capítulo II, en el día 27 los capítulos III y IV, en el día 28 el capítulo V, y en el día 30 el capítulo VI (la primera reunión de la Comisión Doctrinal había tenido ya lugar el 29 de septiembre) (cf. U. Betti, *Cronistoria della costituzione dogmatica «Dei Verbum»*, en *La costituzione dogmatica sulla divina Revelazione* [Torino 1966], 40s). Tromp habló únicamente de siete reuniones, pasando en silencio la última reunión de todas, sobre el capítulo VI (RT 8, 4).

67. RT 8, 4.

A juzgar por la experiencia de los miembros belgas del equipo, la atmósfera en que se realizaba la labor era excelente e inspiraba confianza⁶⁸, pero ocultaba dificultades radicales, que pronto se mostraron como influencias externas, algunas procedentes de lugares muy elevados, y que comenzaron a dejarse sentir en el seno mismo de la pequeña comisión. El informe de Tromp no dice nada acerca de ellas; por eso debemos recurrir a los diarios de otros teólogos del grupo, a fin de enterarnos de qué se trataba.

Una primera intervención externa estuvo vinculada con Betti, quien había sido invitado por Mons. Colombo, teólogo del Papa («expresando el deseo de la autoridad más alta»), para que asistiera a la reunión de la Conferencia episcopal italiana el día 15 de septiembre, «a fin de que pudiera proponer a los obispos dos *modi* capaces de acentuar no sólo el papel del Magisterio en la salvaguardia y el progreso de la Tradición, sino también el papel de la Tradición misma en el acto de comunicárenos el *conocimiento* de la revelación en su totalidad»⁶⁹. Él formuló entonces una primera adición a la segunda parte del n° 8, que, basándose en san Ireneo, declaraba que la percepción tanto de las cosas como de las palabras transmitidas se incrementa «sobre todo por medio de la predicación de aquellos que, mediante la sucesión episcopal, han recibido el carisma seguro de la verdad»; y formuló también una segunda adición al n° 9, que sacaba la conclusión de lo que se había dicho acerca de las relaciones entre la Escritura y la Tradición, a saber, «que la totalidad de la doctrina católica no podía *probarse* únicamente por la sola Escritura»⁷⁰.

Por eso, no nos sorprende el ver que Betti confiese su «preocupación por llamar la atención de la comisión sobre estas dos adiciones, que él mismo había sugerido al episcopado italiano el día 16 de septiembre y que estaban apoyadas por un número sustancial de padres»⁷¹. El primer *modus*, que había sido respaldado por 175 padres, fue aceptado por la pequeña comisión; la otra enmienda, defendida por 111 padres, dio origen a un debate en el cual una segunda intervención externa desempeñó un papel importante.

Pero antes de hablar de este acontecimiento, señalaremos que este *modus* era únicamente uno de los tres *modi* que se refieren no al problema de la extensión material de las Escrituras y de la Tradición, sino a la cuestión de *nuestro conocimiento* de la revelación evangélica. Porque 154 padres pedían que, en el n° 8, después de mencionarse el canon de las Escrituras, se añadiera que la Tradición «nos da a *conocer* también como Palabra de Dios esas verdades que no pueden reconocerse únicamente por la sola Escritura»; otros ocho padres sugerían la misma idea, pero en una fórmula más extensa (*modus* 36). La enmienda propuesta por Betti tenía la misma finalidad, pero estaba inserta

68. Cf. JPrignon, 21 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1589, 8s) y 25 de septiembre (Documentos de Prignon, 1591, 3): «En la pequeña comisión técnica que preparó la *expensio modorum* para la comisión sobre la revelación, Florit fue bastante conciliador; Betti se mostró incansable en la defensa del texto contra las mejoras propuestas; Tromp mostró una confianza cada vez mayor en Mons. Heuschen, hasta el punto de dejar en sus manos toda la labor de secretaría que debiera haber realizado él mismo. Mons. Heuschen regresaba todos los días al colegio con todas las propuestas de mejora, las clasificaba, etc. Él mismo preparó las propuestas para la comisión técnica, y el padre Tromp daba por bueno, casi a ciegas, todo lo que Mons. Heuschen había preparado y que la comisión decidía».

69. DBetti, 9-13 de septiembre de 1965, 356.

70. *Ibid.*, 16 de septiembre de 1965, 356s.

71. *Ibid.*, 23-25 de septiembre de 1965, 358.

en el nº 9 (*modus* 40 D). Finalmente, tres padres pidieron que el nº 10, que decía que el Magisterio «se nutre del único depósito de la fe, a saber, la Palabra de Dios, y que todo lo que él propone para que se crea, ha sido revelado por Dios», se complete añadiendo en este punto: «Pero la doctrina católica en su totalidad no puede *probarse* únicamente por la sola Escritura» (*modus* 56). Esta concentración de 276 peticiones en tres párrafos (nn. 8, 9 y 10), además del hecho de que Betti consiguiera ganar la prioridad para el suyo propio (anexo al nº 9: *modus* 40 D)⁷², fueron de capital importancia para la continuación del debate.

Pero entonces precisamente una segunda intervención externa, por mediación esta vez de Tromp, cambió el curso del debate. En la tarde del día 24 de septiembre, el secretario de la Comisión Doctrinal hizo que explotara «una pequeña bomba», cuando anunció a los miembros del grupo de trabajo que, al miércoles siguiente, la reunión comenzaría leyéndose a la comisión «una carta procedente de muy alto, que... proponía dos, tres pequeñas modificaciones sobre el tema de la tradición»⁷³. Sabemos ahora que, el 23 de septiembre, Ottaviani tuvo que haber recibido, por orden del Papa y por mediación de Felici, la carta que Siri había enviado al Papa al comienzo mismo del mes⁷⁴.

Al día siguiente, 24 de septiembre, Ottaviani tuvo que haber recibido también, por la misma vía jerárquica, la sugerencia personal del Papa de que la comisión hablara más claramente y de manera más explícita acerca de «la naturaleza constitutiva de la Tradición como fuente de revelación»⁷⁵. Pero, mientras que el memorando de Siri entendía la idea de «tradición constitutiva» como idea que identificaba la Tradición con el Magisterio («es evidente que un libro divino tiene que tener, sobre todo, a su disposición un medio de interpretación adecuado a él, es decir, un medio apoyado por la misma autoridad divina»⁷⁶), el Papa en su nota la entendía más bien como había hecho el concilio de Trento, a saber, como tradición oral: «Según la cita de san Agustín, añadida a su carta, hay muchos puntos que la Iglesia universal mantiene y que, por esta razón, son creídos perfectamente como preceptos venidos de los apóstoles, aunque no los encontremos escritos»⁷⁷.

Por tanto, se comprende fácilmente que, según Philips, Tromp hablara de la «carta procedente de muy alto». «No está claro si se trataba de la tradición en general, en contraposición a la Escritura, o de la diferencia entre la tradición constitutiva (los apóstoles) y la tradición preservada por el Magisterio»⁷⁸. Si damos crédito a la información

72. Por eso, al *modus* 36 y al *modus* 56 se les añadió una referencia a la respuesta dada al *modus* 40 D; cf. *Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinandi, prooemium et caput II* (Documentos de Florit, D 247, 6 y 9).

73. JPrignon, 25 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1591, 5s).

74. Carta de Siri al Papa, del 5 de septiembre de 1965, con tres anexos (uno de ellos sobre el esquema acerca de la revelación), comunicada por el secretario de Estado al secretario del Concilio el día 15 de septiembre, y comunicada a su vez por este último a Ottaviani, presidente de la Comisión Doctrinal, el 23 de septiembre (AS V/3, 352-354 y 376).

75. AS V/3, 377.

76. *Ibid.*, 354.

77. *Ibid.*, 377.

78. JPrignon, 25 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1591, 6). La misma vacilación acerca de las opiniones del Papa aparece en el informe de Prignon después de la reunión de los moderadores con

que aparece en el diario de Prignon, Philips presintió con asombrosa precisión que algo se le escapaba en aquel momento: la ambigüedad de las dos cartas, enviadas en nombre de la misma «autoridad superior» y que atribuían dos significados claramente diferentes al concepto de «tradición constitutiva».

Según las informaciones que se proporcionan en los diarios, vemos también que Tromp, que no conocía el contenido de la famosa «carta», anunciaba que ésta llegaba en apoyo de su propia estrategia en el momento mismo en que se estaban discutiendo los tres *modi* relativos a los nn. 8, 9 y 10. Tromp se benefició del debate para conceder, de nuevo, crédito a un pequeño número de *modi* que pedían que el esquema hablara de una «tradición propiamente constitutiva» en el sentido de tener una extensión *material* mayor que las Escrituras⁷⁹. En ese momento Tromp se refirió a «la carta de Felici» (¿cuál de las dos cartas?) «en la que se dice que el Papa piensa con arreglo a la misma línea»⁸⁰. La situación producida por esta intervención espontánea fue muy importante, puesto que reveló las estrategias diferentes de los tres principales teólogos de este eje romano-florentino y belga.

Betti, «un incansable defensor del texto»⁸¹, ofreció primeramente un argumento jurídico, basado en el sentido común: el Papa, al poseer la autoridad y los medios para hacerlo, será capaz de dar a conocer *con completa claridad* su pensamiento; con todo, el realismo exige que reconozcamos que por el momento «no podemos avanzar más allá de la proposición de los 111 padres»⁸². Philips, o mejor, «Charue, Philips y Heuschen *preveían* una respuesta en el curso de la reunión, e introdujeron en los pasajes discutidos en la carta [¿de la cual nadie tenía conocimiento directo!] modificaciones que son aceptables y que no cierran la puerta al diálogo con los protestantes y que, además... son verdaderas y están redactadas de forma que eviten cualquier ruptura»⁸³. En esta información ofrecida por Prignon, vemos la armoniosa mezcla entre una convicción básica⁸⁴, una anticipación estratégica que rayaba en la autocensura y la habilidad que es característica de la labor de Philips. La finalidad de sus esfuerzos y de los de Heuschen era,

el Papa, el 28 de septiembre: «Pregunté entonces al cardenal Suenens si el Papa había hablado del *De revelatione*. 'Sí —dijo—, pero muy poco. No obstante, afirmó que había algunas inexactitudes en el capítulo sobre la Tradición: que no se distinguía suficientemente entre la tradición apostólica y otras tradiciones, y que no se hacía suficiente énfasis en la importancia de la Tradición apostólica'. Eso es, al menos, lo que el cardenal me dijo. No se ajusta por completo al contenido de la carta enviada a la comisión, carta de la que el padre Tromp hablaba» (JPrignon, 28 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1594, 3s]).

79. Se hace referencia a los dos *modi* que tratan de hacer que el esquema afirme la insuficiencia *material* de las Escrituras, una deficiencia compensada por la Tradición: *modus* 21, «Verdades que los apóstoles revelaron oralmente, pero que no se han conservado en los libros escritos, han llegado a nosotros por la Tradición»; y *modus* 42, apoyado por tres padres que reclamaban una adición que declarase que hay «dos fuentes —en el sentido verdadero y propio de este término— de la revelación y de la fe».

80. DBetti, 23-25 de septiembre de 1965, 358.

81. Cf. JPrignon, 25 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1591, 3).

82. DBetti, 23-25 de septiembre de 1965, 358, la cursiva es nuestra.

83. JPrignon, 25 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1591, 6), el comentario está añadido entre corchetes.

84. *Ibid.*: «Mons. Philips me dijo varias veces que él está sustancialmente de acuerdo con lo que se está pidiendo, y que ello expresa bastante bien sus propias opiniones, pero que el procedimiento implicado es evidentemente muy perturbador e inquietante».

pues, introducir una variante en la fórmula de los 111 padres (detrás de la cual nadie parece haber sospechado que se encontraba Betti como autor), a saber, «que cuando se nos pide desde lo alto la afirmación explícita de que no todas las cosas se hallan en la Escritura, el texto debe decir: no todas las cosas pueden hallarse o probarse directamente recurriendo a la Escritura. La palabra 'directamente' salva la totalidad del esquema»⁸⁵.

Tromp aceptó esta ligera modificación, mientras que Betti le ofreció una resistencia «apasionada»⁸⁶. El diario de este último revela su motivo: él preveía que la nueva formulación iba a facilitar la doble interpretación. Pudiera ser que la introducción de «directamente» no cambiara nada, con tal de que se entendiera por ella que necesitamos la ayuda de la Tradición, puesto que no todo puede probarse directamente por la Escritura. «Pero la pequeña adición puede también cambiarlo todo, si la intención es afirmar que toda verdad puede ser probada indirectamente por la Escritura, simplemente porque la Escritura demuestra la existencia de un Magisterio infalible y la indefectibilidad de la Iglesia, de tal manera que el Magisterio pueda definir una verdad sin referencia alguna a la Escritura, y esa verdad deba considerarse, no obstante, como divinamente revelada, simplemente porque la Escritura da testimonio de la infalibilidad del Magisterio que la defiende, y de la indefectibilidad de la Iglesia que la profesa». Más aún, Betti sacaba la conclusión de que era evidente que Tromp entendía lo de «directamente» en favor de esta segunda hipótesis⁸⁷, que es acorde con la carta de Siri.

El teólogo de Florit lamentaba entonces que Tromp hubiera tenido éxito «con el consentimiento de la *commissio parva*, aunque ese consentimiento hubiera sido dado muy precipitadamente en el momento mismo en que la comisión iba a abandonar el albergue de Santa Marta, en la tarde del 24 de septiembre»⁸⁸. Philips, no obstante, interpretaba la nueva fórmula como una victoria del grupo belga⁸⁹. Pero no se detenía ahí. Deseoso de evitar por completo que se hablara de la carta llegada de lo alto (a fin de evitar la recaída en todas las dificultades del año anterior y de «revelar la intervención de la corona»), logró convencer a Tromp, el lunes 27 de septiembre, para que «persuadiera al cardenal Ottaviani de que no hablara de esa carta, a menos que ello fuera absolutamente necesario»⁹⁰. Como sabemos ahora, Ottaviani escribió entonces al Papa, en aquel mismo día, hablándole de la nueva fórmula (con la interpretación de Tromp añá-

85. *Ibid.*

86. *Ibid.*

87. DBetti, 23-25 de septiembre de 1965, 358s.

88. *Ibid.* Cf. también G. Caprile SJ, *Trois amendements au schéma sur la Révélation*, en «CivCatt», 5 de febrero de 1966, texto traducido en DC, n° 1463 (1966) 625-642, y reimpresso en *Vatican II. La Révélation divine II: Unam Sanctam 70b*, Paris 1968, 667-687; el artículo fue compuesto a base del *dossier* de Pablo VI, que el Papa mismo dio al editor de CivCatt. Este *dossier* (Documentos de Pablo VI, B3/1-47) es un poco menos completo que el *dossier* del que constituía un extracto, a saber, los Documentos de Pablo VI, A/1-56. Contrariamente a lo que aparece por los diarios aquí citados, Caprile en su artículo parece sostener que la pequeña comisión asesora adoptó inicialmente la propuesta de tres padres de introducir la fórmula de que «no toda doctrina católica puede probarse por la sola Sagrada Escritura» en el n° 10 (*modus 56*), antes de que finalmente dicha comisión estuviera de acuerdo en situar la adición casi idéntica de los 111 padres en el n° 9 (*modus 40 D*) (Caprile, *La Révélation divine*, 671).

89. Prignon, 25 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1591, 6).

90. *Ibid.*, 27 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1593, 1).

didada en una nota⁹¹) y asegurándole que «de esta manera se expresaría el papel constitutivo de la Tradición», y que «el lenguaje utilizado haría ver más claramente que el propósito de la fe no está contenido en la sola Escritura». Según Tromp, otros *modi* correrían el riesgo de suscitar controversias interminables; esta observación aparecía de nuevo en la respuesta al *modus* 40 D⁹². Ottaviani pedía también al Papa instrucciones en el caso de que la fórmula no fuera de su agrado⁹³. ¿Se trató, pues, de una victoria para la estrategia belga? La respuesta no estaba clara, porque dependía de una ambigüedad que llegaría seguramente a esclarecerse.

Mientras tanto, Philips y Heuschen terminaban su examen de los *modi* que debían presentarse a la comisión, acerca de los capítulos I y II⁹⁴. El lunes, 27 de septiembre, comenzó el estudio del capítulo II en presencia de Grillmeier, el relator de ese texto⁹⁵. El único obstáculo que había que superar era la cuestión acerca de la verdad de las Escrituras. Tromp efectuó un ataque a fondo acerca de la cuestión de la «verdad *salvífica*». «Él estaba determinado a que se suprimiera el término *salutaris* ('salvífica'), porque, a menos que se dijera pura y simplemente que la Escritura no contiene nada más que la verdad, y la verdad sin ninguna reserva, uno está haciendo lógicamente que Dios sea un mentiroso». De acuerdo con el informe de Heuschen, no había manera de que Tromp entrase en razón. A pesar de todos los ejemplos que se le dieron, ya fueran de orden material o de orden histórico, él se mantuvo obstinado hasta el fin. Por suerte, el grupo fue capaz de mantener el término *salutaris*, pero Tromp exigió que se dijera en una nota que *salutaris* no debía entenderse en sentido exclusivo⁹⁶.

Durante esos días Prignon expresó también algunos temores acerca de la tercera cuestión disputada: «Las enmiendas sobre el tema de la historicidad de los evangelios y especialmente acerca de los evangelios de la infancia»⁹⁷. Sin embargo, al día siguiente el obstáculo se franqueó más fácilmente de lo que se había previsto, porque «el padre Tromp se mostró bastante abierto a las avenencias», según el rector del Colegio belga⁹⁵.

91. AS V/3, 379s: según Ottaviani, una nota explicaría que el término «directamente» se utilizaba «en oposición a 'indirectamente', porque en la Sagrada Escritura misma se enseña la existencia del sagrado Magisterio de la Iglesia». La respuesta al *modus* 40 D decía: «Todas [las verdades] pueden probarse indirectamente a partir de la Escritura, porque la Sagrada Escritura enseña claramente la existencia de un magisterio y la indefectibilidad de la Iglesia» (Documentos de Florit, D 247, 7).

92. *Ibid.*, «Se propone que la adición antes dicha sea aceptada; todos están de acuerdo en ello y esto evitará cuestiones más sutiles».

93. AS V/3, 379s; cf. también JPrignon, 28 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1594, 5). El informe de Prignon (citado anteriormente, en la nota 80) acerca de la reunión de los moderadores con el Papa en aquel mismo lunes (29 de septiembre) es confuso. Quizá el Papa no había recibido aún la nota de Ottaviani, que estaba fechada en un día anterior. Lo que Suenens dijo acerca de la postura del Papa puede interpretarse de dos maneras: a la luz de las intervenciones de Léger, o bien con arreglo a las reivindicaciones de Carli.

94. JPrignon, 26 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 592, 3).

95. *Ibid.*, 27 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1593, 1). Betti menciona la invitación enviada a los relatores sobre la segunda mitad de la futura constitución: A. Grillmeier para el capítulo III; A. Kerrigan para el capítulo IV; B. Rigaux para el capítulo V; y O. Semmelroth (A. Grillmeier) para el capítulo VI (Betti, *Cronistoria*, 40). No se sabe si otros, además de Grillmeier, estuvieron presentes en la reunión del lunes, 27 de septiembre, cuando se discutieron los capítulos III y IV, y en las reuniones de los días 28 y 30 de septiembre.

Cuando releemos hoy día esos fragmentos de memorias sobre la labor preparatoria de la «pequeña comisión», nos sentimos sorprendidos, en primer lugar, de que el *contenido global* de la futura constitución desapareciera de la conciencia de los principales participantes. El carácter técnico de la labor que debía realizarse exigía, en efecto, que los miembros clarificaran los problemas e identificaran los puntos de desacuerdo entre la mayoría y la minoría, como si se tratara de los «obstáculos» que había que superar. Así que la estrategia doctrinal se convirtió en el foco de la atención, aunque no hizo que se perdieran de vista las convicciones de los unos y de los otros; varios participantes, diferentemente situados en el proceso de redacción, trataban entonces de buscar fórmulas de avenencia que fueran aceptables para la minoría, pero que no pusieran en peligro las ganancias obtenidas.

Pero estas tentativas hicieron ver, aún más, la falta de claridad que había a la hora de tratar de las cuestiones que se hallaban en juego en el principal desacuerdo, a saber, las relaciones entre la Escritura, la Tradición y el Magisterio. Y, así, una persona tan bien informada como Gérard Philips no parecía ver que la introducción del término *directamente* en la declaración de que «no toda la doctrina católica puede hallarse o probarse *directamente* por la Escritura, podía recibir dos interpretaciones completamente diferentes, estando amparadas las dos por el mismo concepto ambiguo de 'tradición constitutiva'». Una de esas interpretaciones mantenía intacta la trascendencia de la Palabra de Dios, aun admitiendo la necesidad de la tradición al nivel del *conocimiento*, es decir, para conseguir una captación integral del depósito de la fe. La otra interpretación se apoyaba en el significado concedido por quienes recurrían a la nota añadida al *modus* para encontrar en la Escritura misma la idea de una *segunda fuente*, la de un Magisterio que fuera maestro de la doctrina católica en su totalidad (Carli y Siri).

La reacción de Philips y de Heuschen se explica en parte por el trauma inferido por la *Nota praevia* de otoño de 1964 y por la preocupación de «no revelar la intervención de la corona», al mismo tiempo que combinaban la apertura ecuménica *con* una actitud tolerante hacia la minoría. Su acción fue, ciertamente, prematura y un poco ingenua, porque estaba provocada por una carta pontificia cuyo contenido no era conocido por ninguna de las personas implicadas; esta táctica de anticiparse a los movimientos de la oposición, una táctica adoptada sin el conocimiento de Suenens⁹⁹, era también una reflexión sobre lo que el Colegio belga pensaba acerca del clima general y sobre las actividades de la minoría. Prignon escribía:

Tememos que la minoría ejerza presión para conseguir una gran influencia sobre la mente del Papa, aun a pesar de la disminución del número de actuantes en la minoría. Ahora está claro, y desde luego me resulta evidente después de todos los contactos que he

96. JPrignon, 27 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1593, 1s).

97. *Ibid.*, 2. Cf. también lo que Prignon dice sobre la campaña de Daniélou entre los obispos (JPrignon, 25 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1591, 3]).

98. *Ibid.*, 29 de septiembre de 1965 (1595) 1 y 4. Ninguna otra decisión de la *commissio parva* se halla referida en los diarios de los teólogos. Parece, pues, que los capítulos V (abordado el 28 de septiembre) y VI (releído el jueves, 30 de septiembre) no causaron especial dificultad.

99. JPrignon, 25 de septiembre de 1865 (Documentos de Prignon, 1591, 8): «Mons. Philips me pidió expresamente que no dijera nada al cardenal Suenens antes del miércoles. Porque el cardenal tenía reacciones muy fuertes y podía ponernos a todos en una situación difícil».

mantenido con numerosas personas aquí en Roma, que al menos ciertos miembros de la minoría están haciéndole al Papa una especie de chantaje. Parece que él no es consciente de ello. Yo me doy cuenta plenamente y poseo otros testimonios sobre el hecho de que los más influyentes miembros de la minoría no están agradecidos, en absoluto, al Santo Padre de que él lleve adelante sus posiciones y las impulse hasta el punto de desagradar a la mayoría. No sólo no le están agradecidos, sino que hablan abiertamente de la debilidad del Papa y no ocultan la intención que tienen de aprovecharse de ella en el futuro. Me doy cuenta de que se trata de graves acusaciones, pero estoy refiriendo únicamente lo que he escuchado¹⁰⁰.

¿Qué había de verdad en todas estas presiones ejercidas sobre el Papa? ¿Y cómo tendremos que entender el envío de dos cartas tan diferentes, la de Siri y la del Papa mismo, al presidente de la Comisión Doctrinal? ¿Se escribiría la segunda carta para corregir el efecto de la primera? Pero entonces, ¿por qué la primera carta fue enviada al presidente de la comisión¹⁰¹? ¿Se trataba de una señal de la falta de claridad sobre la cuestión fundamental¹⁰²? ¿Mostraba un deseo «político» que tuviera el Papa de triunfar sobre los miembros de la mayoría? ¿O era incluso una expresión de su postura personal? Quizá intervinieron estos tres motivos. ¿Y por qué la segunda carta no llegó nunca a manos de la pequeña comisión? ¿Pensó Ottaviani que él había respondido convenientemente al informar al Papa, el 27 de septiembre, acerca de la nueva fórmula ofrecida por Philips (enmienda 40 D), o la retención de la carta estuvo inspirada por otra táctica diferente? Habrá que volver sobre esta cuestión.

Finalmente, Betti mismo desempeñó un papel en la táctica de anticiparse a los movimientos del adversario, pero actuó encubiertamente. Fue nombrado miembro de la comisión técnica por el cardenal de Florencia¹⁰³ y fue el verdadero autor de la solución de avenencia, que él había explicado ya a la Conferencia episcopal italiana y que defendió con mayor precisión y más perspicacia de lo que había hecho Philips. El «tercer partido»¹⁰⁴, que se hallaba en proceso de formación, quedó así dividido inmediatamente a

100. *Ibid.*, 7. El 24 de septiembre Congar había anotado ya en su diario: «El padre Smulders me dice que Schauf espera una especie de *Nota praevia* o algunos *modi* procedentes del Papa para el capítulo sobre la Tradición en el *De revelatione*. Alguien tendrá que ir a ver al cardenal Florit» (JCongar, 24 de septiembre de 1965; II, 407).

101. Podemos recordar aquí el caso semejante de la carta de Siri sobre la libertad religiosa. Veamos lo que refiere Mons. Prignon acerca de ella (JPrignon, 30 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1956]): «Con respecto a la libertad religiosa, olvidé hacer notar que, hace dos o tres días, el cardenal Siri realizó una gestión ante el Papa: no sé si lo hizo personalmente o por carta. Pidió que algunos de sus puntos de vista se introdujeran en el texto; luego envié una carta a la Secretaría enumerando sus propios puntos de vista y afirmando que 'lo hacía así por especial mandato de Su Santidad' (*de mandato speciali Sanctissimi*). La Secretaría, por su parte, se puso en contacto con el Papa y preguntó si se trataba realmente de un mandato especial. Parece que el Papa dijo que no y que él había dicho sencillamente a Siri que enviara ese texto a la secretaría».

102. Esta falta de claridad puede verse también en lo que Pignon refería acerca de la reunión de los moderadores con el Papa, el martes (JPrignon, 28 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon 1594]).

103. Hay que hacer notar que Florit decidió no asistir a la reunión técnica, en cuanto el trabajo sobre el capítulo II estuvo terminado (Documentos de Florit, 1593 [27 de septiembre de 1965]). ¿Participó en las reuniones finales de la comisión?

104. De Lubac utilizó esta expresión en su informe acerca de la segunda reunión de la Comisión Doctrinal (Jde Lubac, 1 de octubre de 1965).

causa de una falta de claridad sobre el problema de la Tradición, pero también debido a un desacuerdo, más o menos visible, acerca de la estrategia y que existía entre los principales participantes, como eran Colombo, Florit y el dirigente del equipo belga.

Tan sólo Tromp, que había hecho que explotara «la pequeña bomba», parecía seguir una estrategia que era absolutamente conforme a su propia teología, a la cual no se la podía acusar de falta de claridad. Como adversario de todos y como intermediario de las actividades preventivas de Philips, él se convirtió en el objeto del humor, un poco condescendiente, del rector del Colegio belga: «En general, todo se está moviendo bien; es una labor cansada y de vez en cuando Tromp se despierta. Ahora se muestra muy amable, pero cuando se toca algún punto en que se pone en tela de juicio su teología, entonces se molesta terriblemente»¹⁰⁵.

c) *Los atolladeros de la Comisión Doctrinal*

A las 16.30 horas del miércoles, 29 de septiembre, se celebró en el lugar habitual la primera de las seis reuniones plenarias de la Comisión Doctrinal para estudiar los *modi* relativos al *De revelatione*. Aunque la asistencia fue generalmente bastante buena, sin embargo, la participación de los obispos y de los expertos decayó en las dos reuniones finales (sábado, 9 de octubre, y lunes, 11 de octubre), que abordaron los capítulos V y VI; estos capítulos eran menos controvertidos que los cuatro anteriores y algunos los consideraron como menos importantes. El ritmo de las discusiones era bastante acelerado, gracias a la inmensa cantidad de labor preparatoria realizada por la comisión técnica¹⁰⁶. Con unas pocas excepciones, sobre las que volveremos más adelante, la asamblea plenaria ratificó las propuestas (brevemente argumentadas) de la pequeña comisión; para la mayoría de los miembros de la comisión, estas propuestas representaban un primer comentario de la futura constitución¹⁰⁷. Pero los ámbitos de desacuerdo, identificados ya en el esquema, no podían menos de reaparecer y desacelerar de momento los debates, los cuales, a partir de la segunda reunión (el viernes, 1 de octubre), llegaron a ser cada vez más dramáticos; según decía Prignon, la comisión estaba entrando «en la semana decisiva para la continuación de los trabajos y para la dirección general del Concilio»¹⁰⁸.

105. JPrignon, 27 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1593, 1).

106. Una nota de Congar, de fecha 24 de septiembre, describe la labor de algunos expertos que intervinieron en la corrección final de los textos: «Yo no voy a San Pedro. La labor es muy aburrida y fatigosa. A nosotros, los pobres expertos, nos resulta incluso terriblemente espantosa. Ayer hablé de esto con el padre Gagnebet. La perspectiva de poner en fichas 900 páginas de latín, de rediscutir todo eso, de rehacer los textos que habrán de ser modificados, de reexaminar todo el conjunto... esa perspectiva, esa enorme maquinaria es agotadora y le deja a uno deshecho. Yo no puedo seguir con esa labor. Todos los expertos no conciliares utilizan la reunión de la mañana para charlar y verse con gente. Tienen la fuerza para hacerlo. ¡Y originan o hacen papeles que caen sobre nosotros como la lluvia y añaden todavía más al peso de los papeles bajo los cuales estamos siendo asfixiados! ¡Ah, cuándo terminará todo! Yo ya no lo aguanto más» (JCongar, 24 de septiembre de 1965; II, 405-406).

107. Esto se aplicó a los cuarenta y cinco *modi* aceptados parcial o totalmente y a los 163 *modi* rechazados.

108. JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 1).

1) Salvaguardar el enfoque «económico» de la revelación

El capítulo I, que volvió a leerse durante la primera reunión, no planteó problemas especiales¹⁰⁹. La autoridad del concilio Vaticano I, que se mencionó en el prólogo, quedaba corroborada ahora por la autoridad de Trento (*modus* 2). Se rechazaron varias enmiendas que afectaban a la controvertida relación entre la doctrina del Magisterio reciente y el enfoque bíblico y patrístico seguido en el texto. Algunos de esos *modi* trataban de reintroducir, una vez más, elementos de doctrina en la descripción «económica» de la revelación (*modi* 8, 10, 20); otros retornaban de nuevo a la terminología sacramental del texto (*modi* 7 y 13). El último punto de referencia de esas enmiendas presentadas por la minoría era la definición formal de la revelación como locución objetiva (*modus generalis* 4)¹¹⁰ y de la fe en su sentido estricto de *fides informis* (*modus* 31), tal como fueron utilizadas por el concilio Vaticano I. Mientras que Philips logró evitar que se tuviera en cuenta la cuestión de la revelación¹¹¹ (la respuesta al *modus* 4 insertaba la definición del Vaticano I en una visión «activa» de la revelación, es decir, en una visión que acentuaba que «Dios mismo es quien se revela a sí mismo y revela la totalidad de la economía de la salvación»)¹¹², él no pudo impedir el debate sobre la fe (*modus* 31), en el cual, no obstante, él salió ganador en contra de Tromp¹¹³.

Dos discusiones más prolongadas se refieren al comienzo y a la finalidad de la economía de la salvación. La expresión formulada en el *modus* 18 —«Ya desde el comienzo, Dios se manifestó a sí mismo a los primeros padres, dirigiéndose personalmente a ellos»— fue introducida por los alemanes¹¹⁴, pero no fue aceptada porque, según los miembros del Instituto Bíblico, favorecía no sólo una comprensión antropomórfica de la revelación, sino también una interpretación histórica de la existencia de Adán¹¹⁵. Por sugerencia de Betti, la comisión consideró que la petición quedaba suficientemente atendida mediante la palabra «además» (*insuper*), que conectaba las dos clases de ma-

109. *Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinandi, proemium et caput I*: AS IV/5, 682.

110. Durante la labor de la pequeña comisión, Tromp había originado ya extensas dificultades relativas a la idea de la revelación, porque, según la entendía él, la revelación consistía únicamente en palabras (cf. JPrignon, 27 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1595, 1]).

111. Cf. *ibid.*, 29 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1598, 1s).

112. *Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinandi, proemium et caput I*: AS IV/5, 682.

113. Cf. RT 8, 5ss, *Modi* I (Documentos de Florit, D 246, 6s y AS IV/5, 687s). La respuesta viene a ser lo que ya se había dicho en el informe del 20 de noviembre de 1964 (B), acerca de una descripción más bíblica y personalista de la fe.

114. Prignon pensaba que el *modus* 18 había sido redactado por K. Rahner (JPrignon, 29 de septiembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1595, 2]), lo cual es bastante improbable, si tenemos en cuenta que Rahner insistía más en la presencia de la gracia incluso en la percepción del testimonio que Dios da de sí mismo en las cosas creadas (cf. el informe que acompaña al n° 3 del esquema, con fecha 3 de julio de 1964: «Se afirma que la creación misma da testimonio de Dios, pero esto deja sin resolver la cuestión de si Dios interviene de hecho, con su gracia, incluso en la percepción de este testimonio»).

115. Cf. JPrignon, 29 de septiembre de 1965, 359s (Documentos de Prignon, 1595, 2); TSemmelroth (29 de septiembre de 1965).

nifestación divina, contentándose sencillamente con reforzar la idea de *auto-manifestación*, al describir la revelación en el sentido propio del término¹¹⁶.

En cuanto a la finalidad de la economía de la salvación, la frase que hablaba de «alianza nueva (*novum* en lugar de *novissimum*) y definitiva» fue introducida después de algún debate, y, a fin de evitar cualquier confusión con la «revelación pública», las palabras «revelación final» se sustituyeron por las de «manifestación (*manifestatio* o *epiphaneia*) gloriosa» (*modus* 29).

Los miembros de la comisión rechazaron dos peticiones de Franç y de Parente de que había que añadir algo, en el n° 4, sobre los motivos de credibilidad y algo asimismo, en el n° 6, sobre los «preámbulos de la fe». Esto condujo al primer retumbar del trueno en lo que hasta entonces había sido el cielo bastante sereno de la comisión. Comenzando con la siguiente reunión (1 de octubre), el retumbar se transformó en tormenta, como nos dice Philips, quien fue mal acogido por Parente. Éste reprochó amargamente a Philips que hubiera torpedeado sus dos enmiendas propuestas, y añadió: «Usted verá las consecuencias»¹¹⁷. Pero antes de que se desencadenara de lleno la tormenta, la asamblea adoptó también, por sugerencia de Volk (redactor del esquema preparatorio, presentado por la Secretaría para la unidad de los cristianos, «Sobre la Palabra de Dios»), una nueva fórmula de apertura, un verdadero acto de palabras, que aplicaba de manera admirable el contenido «kerigmático» de la futura constitución a la relación que el Concilio mismo se dice que debe mantener con la Palabra de Dios: «Escuchar reverentemente la Palabra de Dios y proclamarla con confianza»¹¹⁸.

2. ¿Deberá el esquema hablar más claramente acerca de la naturaleza constitutiva de la Tradición?

La comisión abordó a continuación el capítulo II¹¹⁹. Según Tromp, los nn. 7 y 8 acerca de «los apóstoles y de sus sucesores como heraldos del Evangelio» y acerca de la «sagrada Tradición» suscitaban únicamente escasas dificultades. Unos veinte minutos demostraron ser tiempo suficiente para revisar el análisis de las treinta y siete enmiendas¹²⁰. Además de algunas propuestas consideradas como innecesarias (por ejemplo, los *modi* 2, 4, 11) e incluso inútiles (por ejemplo, el *modus* 21), o menos claras (*modus* 10)¹²¹, se rechazaron enmiendas que habrían expresado la vinculación íntima

116. Cf. DBetti, 29 de septiembre de 1965, 359s. Al utilizar el tiempo presente para referirse a todas las «acciones divinas», exceptuada la auto-manifestación de Dios a los primeros padres, el texto definitivo se distanciaba de la pauta lineal de «creación – auto-manifestación». Además, la idea de «naturaleza» («in rerum creaturarum natura») desaparecía de la versión final.

117. Cf. RT 8, 5s; JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 3).

118. RT 8, 8; DBetti, 1 de octubre de 1965, 360.

119. *Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinandi, caput II* (Documentos de Florit, D 247); AS IV/5, 691-705.

120. RT 8, 6.

121. Un análisis detallado de las propuestas de la pequeña comisión revela la extrema precisión de los criterios seguidos y de los argumentos propuestos: criterios estilísticos encaminados a la concisión (lo que no era absolutamente necesario o era inútil, era rechazado), a la sencillez (por ejemplo, *modi* 25, 32), a la

entre este capítulo sobre «la transmisión de la revelación divina» y el capítulo III de la *Lumen gentium* acerca de «la constitución jerárquica de la Iglesia y especialmente del episcopado».

La comisión remitió varias veces a la ya promulgada Constitución sobre la Iglesia (sobre la función del Espíritu, *modus* 15, la apostolicidad de la Iglesia, la función de los apóstoles y la sucesión apostólica, *modi* 8, 14 y 20), al mismo tiempo que acentuaba incluso el capítulo II, que se proponía tratar exclusivamente de la «transmisión de la revelación» (*modi* 8 y 14). Se tocó igualmente la conexión entre la revelación pública y la Iglesia en algunos *modi* que tenían que la referencia a «varones apostólicos», a quienes se presentaba de hecho como autores del Nuevo Testamento, pudiera disminuir el papel de los apóstoles (*modi* 8, 12 y 13). Más todavía que tratar del capítulo I, la respuesta de la comisión puso en claro la diferencia existente entre el lenguaje analítico y escolástico de los *modi* procedentes de la minoría, y el carácter «global» y «no exclusivo» de fórmulas tales como «apóstoles y varones apostólicos» (*modi* 8 y 12) y «predicación apostólica» o «función apostólica» (*modi* 7, 8, 14 y 21); el texto pretendía frecuentemente permanecer en el nivel de una simple descripción de hechos (*modi* 4, 9).

Otras enmiendas se ocupaban directamente del concepto de Tradición. Y, así, la comisión precisó la conexión intrínseca existente entre el acto de la Tradición (*Traditio activa*) y lo que es transmitido (*Traditio passiva*) (*modus* 30). Hizo más explícita su declaración global de que el canon de las Escrituras llegó a ser conocido por medio de la Tradición (*modus* 29). Tan sólo un punto interrumpió esta rápida revisión: el *modus* 29, compuesto por Betti y apoyado por 175 padres, se refería al papel del Magisterio en la salvaguardia y el progreso de la Tradición. A instancias de Congar, que no se hallaba en la reunión, pero que había enviado a Betti y a Garonne una nota sobre la controvertida interpretación de la frase de Ireneo, «charisma veritatis certum»¹²², se suprimió la referencia a dicha frase, lo mismo que se hizo con el término «potissimum», que habría concedido al Magisterio un lugar exagerado¹²³.

claridad (como una razón para rechazar, *modus* 10 —o para aceptar— *modus* 25) y a la evitación de la pesadez (*modi* 17, 18); el criterio de la conexión lógica entre las afirmaciones (por ejemplo, *modi* 3, 16); el criterio de la exactitud en la citación de textos conciliares (*modi* 3, 16) y del cuidado puesto en las citaciones de la Escritura (por ejemplo, *modus* 6, aceptado, y *modi* 19 y 37, rechazados); y la negativa a considerar de nuevas cuestiones ya decididas, acompañadas ahora por referencias a los argumentos de informes anteriores (*modi* 18, 21, 32, 37). Algunos *modi* proponían el traslado de una afirmación del n° 8 (sobre la Tradición) al n° 10 (relación de la Tradición y de la Escritura con la totalidad de la Iglesia y con el Magisterio) o, inversamente, la anticipación en el n° 8 de lo que se dirá en los nn. 9 y 10 sobre el Magisterio. Se rechazaron traslados tales como los que se encuentran en los *modi* 23 y 29 (traslado al n° 10 de lo que Ireneo dice acerca del «carisma de la verdad»), pero se aprobó un traslado de lo que se dijo acerca del papel del Magisterio en el progreso de la Tradición (*modus* n° 29 sobre el n° 8). Los *modi* 36 (n° 8) y 56 (n° 10) remitían al *modus* 40 (n° 9), lo cual programaba las dificultades que iban a surgir pronto. En efecto, el problema del traslado de las afirmaciones no era sólo una cuestión de exposición, sino que se refería también a las relaciones internas entre la Tradición, las Escrituras y el Magisterio. Finalmente, otros *modi* tocaban dos cuestiones fundamentales: la constitución jerárquica de la Iglesia (cf. *Lumen gentium* III) y el concepto mismo de Tradición.

122. Cf. la nota de Congar en los Documentos de Florit, F 302; cf. también DBetti, 1 de octubre de 1965; y JCongar, 1 de octubre de 1965; II, 416.

123. Cf. *Modi* II (Documentos de Florit, D 47, 4s); AS IV/5, 696s; cf. también JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 2).

Cuando, hacia las 16.30 horas, la comisión pasó a estudiar las cinco enmiendas propuestas acerca del n° 9 (la relación recíproca entre la Tradición y la Escritura), la atmósfera era ya bastante tensa. Charles Moeller, que no había estado al corriente de la labor de la comisión técnica, puso el dedo sobre la llaga del *modus* 40 D (apoyado por 111 padres) y sobre el comentario hecho por la pequeña comisión acerca del término «directly». Alertó a Heuschen (!), Butler y a algunos otros obispos, pidiéndoles que no dejaran que se aceptara el *modus*. Rahner se sintió también alarmado y distribuyó entre los padres una hoja en la que acentuaba el peligro de esa enmienda¹²⁴. Otra hoja, procedente del Instituto Bíblico, insistía en lo mismo¹²⁵.

Se examina muy rápidamente una treintena de *modi*..., pero se siente prisa por llegar al punto esencial. Parente no pudo reprimirse por más tiempo y suscitó la cuestión, pero entonces llegó el descanso, y durante el descanso el padre Rahner estuvo adoctrinando al cardenal Léger y a los obispos alemanes, etc., a Mc Grath, etc. Medina hizo lo mismo; en una palabra, todos sentían que iba a desencadenarse una batalla¹²⁶.

Es difícil reconstruir la reunión, a causa de la excitación reinante en aquel momento, la cual acentuaba la diversidad de los puntos de vista expuestos en los informes de que disponemos, pero el resultado de la segunda reunión de la comisión plenaria está claro: la batalla hizo que se derrumbara el tercer partido y, sobre todo, la estrategia de Philips encaminada a la conciliación, estrategia que falló en gran parte, aquella tarde, porque la minoría no quería conciliación. «Parente y sus amigos querían demasiado y lo perdieron todo»¹²⁷.

Philips habló por lo menos dos veces; la primera de todas al comienzo mismo de la discusión¹²⁸, cuando sugirió que la enmienda de los 111 padres (40 D) debía tratarse más bien en conexión con el n° 10. Esto equivalía a conceder un lugar privilegiado al *modus* 56, el cual, en el punto mismo en que se trataba de que «el magisterio está al servicio de la Palabra de Dios», añadía una fórmula incluso paradójica (*autem*) acerca de la doctrina católica, que «no puede *probarse* enteramente por la sola Sagrada Escritura». Pero esta fórmula lo hacía así, sin el «directamente» del *modus* 40 D y sin su nota que era fruto de una solución de avenencia. ¿Habría sido Philips influido ya por la decidida oposición de Moeller¹²⁹ y de Rahner?

Parente rechazó categóricamente esta solución: sobre el tema del n° 9, él añadía que una cuestión tan seria no podía tratarse simplemente de pasada (*obiter*). El padre Lubac escribía en su diario: «El pequeño partido que defendía 'las dos fuentes' hizo que acu-

124. K. Rahner, *Animadversiones ad n. 40, p. 7 fasciculi «modorum» capituli II schematis De divina revelatione, sub lit. «D» et «Ad D»* (pag. 16, lin. 13 schematis), en Documentos de Prignon, 1195.

125. Instituto Bíblico, *Animadversiones ad ea quae Subcommissio doctrinalis respondit circa modos a Patribus propositis relate ad cap. II Schematis De divina revelatione*, en Documentos de Prignon, 1193.

126. JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 2).

127. JCongar, 1 de octubre de 1965; II, 416.

128. Es lo que se desprende del informe de Tromp (RT 8, 6), mientras que Betti (DBetti, 1 de octubre de 1965, 361) y de Lubac (Jde Lubac, 1 de octubre de 1965) mencionan únicamente que Philips habló en el transcurso de la discusión.

129. Cf. el episodio del encuentro entre Philips y Moeller en el automóvil que los llevaba a la comisión (JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 1)).

diera el padre Charles Boyer como experto: así que, [después del descanso], el cardenal Ottaviani concedió el uso de la palabra al padre Boyer, quien leyó toda una disertación»¹³⁰. Pero cuando Boyer sacó la conclusión de que la doctrina católica no está «suficientemente» contenida en la Escritura (una fórmula que podía interpretarse en el sentido de un insuficiente *conocimiento* por medio de la Escritura), Parente le corrigió, hablando de «no totalmente», en lugar de «no suficientemente», lo cual restablecía el significado cuantitativo, es decir, lo que la Tradición añade a la Escritura. Otros, como Ottaviani, Fernández y Gagnebet, le apoyaron. Tromp, quien habló también en su condición de secretario, introdujo un *argumento formal*, pretendiendo que en la Comisión Mixta la mayoría de los padres apoyaban la idea de la tradición aditiva, pero guardaron silencio por razones de oportunidad. Pero ahora la oportunidad de introducir la idea de la tradición aditiva se hallaba claramente asentada por la alocución de Pablo VI, el día 4 de diciembre de 1963, en la cual el pontífice, al hablar de la revelación, pidió «que se eliminaran ciertas dudas»¹³¹.

Varios obispos respondieron manifestándose en el mismo nivel formal que las observaciones y haciendo notar que la adición sería contraria al voto de los padres (Henríquez)¹³², que minaría el acuerdo con la Secretaría para la unidad de los cristianos y con Bea (Charue), y que tendría un efecto psicológico desastroso sobre el Concilio (Schröffer, Doumith y McGrath)¹³³. Unos cuantos miembros de la mayoría abordaron el fondo del problema. Cuando fue cuestionado por Schröffer, vemos que Rahner, que había distribuido sus *Animadversiones* antes de la reunión, afirmó que él se oponía formalmente al cambio del texto. Su razón era que, al sugerir la tesis de la insuficiencia material de la Escritura y al introducir «oscuridad» en el texto, la enmienda sobrepasaba las competencias de la comisión; si era «evidente que toda la doctrina católica no puede hallarse explícita y formalmente en las Escrituras», entonces el texto, tal como estaba en la actualidad, enseñaba ya «la insuficiencia formal admitida por todos»¹³⁴. Léger expresó la misma opinión al final de la reunión.

130. Jde Lubac, 1 de octubre.

131. RT 8, 7. Según H. de Lubac, inmediatamente después del descanso Ottaviani habría propuesto otro argumento formal (que Tromp no exponía): «El cardenal Ottaviani pronunció un breve discurso, algo así como el anuncio de un producto; pretendía que nunca había habido realmente una verdadera Comisión Mixta, creada para refundir el esquema sobre las 'dos fuentes'; Juan XXIII, decía él, se limitó a añadir algunos miembros a la Comisión Teológica; así, pues, esta última tenía plena autoridad para decidir lo que ella quería y no estaba ligada por la decisión de una supuesta Comisión Mixta que nunca existió, etc. Al menos cuatro obispos dieron un mentís a este discurso, el primero de ellos fue Christopher Butler, luego Schröffer, Henríquez y McGrath. El último de los mencionados afirmó que él estaba restaurando la versión de lo que había sucedido, 'para tranquilidad de mi propia conciencia'» (Jde Lubac, 1 de octubre).

132. Betti hizo notar la atmósfera de gran agitación que había, especialmente por la constante repetición de Henríquez, que no dejaba de decir: *non licet, non licet* (DBetti, 1 de octubre de 1965, 361).

133. Cf. RT 8, 7; y JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 2). De Lubac informaba que «en el momento en que Ottaviani sintió que estaba perdiendo la batalla, el cardenal se puso a gritar como pidiendo auxilio: '¡Parente! ¡Gagnebet!'» (Jde Lubac, 1 de octubre de 1965).

134. Tromp refería únicamente esta última afirmación (RT 8, 7), mientras que Semmelroth (TSemmelroth, 1 de octubre de 1965) y Prignon (JPrignon, 1 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1597, 2]) acentuaban, por encima de todo, que Rahner pensaba lo grave que iba a ser la aceptación de la corrección propuesta por la *commissio parva*. Según de Lubac, Rahner hablaba «de manera confusa y violenta» (Jde Lubac, 1 de octubre de 1965).

Congar, que había dado a Garrone su hoja de ideas sobre el *modus* 29 («charisma veritatis certum»), afirmó que él estaba de acuerdo con la adición del *modus* 40 D, por cuanto «esas palabras expresan un hecho que, como tal, es cierto»¹³⁵. Sin embargo, él lamentaría más tarde la expresión excesivamente descortés del *modus* y, en particular, las palabras «por la Escritura», que corrían peligro de ser entendidas en el sentido de una «insuficiencia *material* de la Escritura»¹³⁶. Su postura halló un eco, hasta cierto punto, en la intervención de Butler, quien hizo notar la diferencia existente entre «no está contenido *en* la Sagrada Escritura» y «no puede probarse *por* las Sagradas Escrituras»¹³⁷.

¿Habrá que entender la declaración de Butler como un apoyo de la «fórmula de concordia», propuesta por Betti? En efecto, Florit defendió por dos veces el *modus* 40 D, pero *sin* la adición de «directamente», y en la segunda ocasión fue apoyado por una intervención de Betti¹³⁸; no tuvo éxito. Que se había llegado a un grado de confusión, podemos verlo por el hecho de que los diarios de que disponemos encontraban dificultades para situar correctamente la intervención del personaje clave, que era Colombo. De Lubac asimilaba la postura de Colombo a la de Florit: «Algunos murmuraban diciendo que esa solución de avenencia había sido sugerida por el Papa»¹³⁹; Prignon veía en la intervención un apoyo a las fórmulas de Philips¹⁴⁰; y Tromp la interpretaba como una afirmación de la «tradición aditiva» defendida por la minoría¹⁴¹. Philips volvió a hablar por segunda vez para finalizar el debate. Aunque él trató de hacer ver que esa corrección no era tan grave como Rahner u otros pensaban («no es sustancial ni se halla en contradicción con el texto, sino que sencillamente lo explica»¹⁴²), «él se sentía obligado a admitir que era preferible no modificar en forma alguna el texto, porque tal cosa se interpre-

135. JCongar, 1 de octubre de 1965; II, 416; Congar estaba de acuerdo con Rahner en este punto, pero, al preocuparse menos que Rahner y Betti de las posibles interpretaciones del término *directamente*, tenía una apreciación diferente del valor de la fórmula propuesta por Philips.

136. Congar adoptaría una postura más explícita acerca del *modus* 40 D en la víspera de la última reunión (18 de octubre) de la Comisión Doctrinal; lo hizo así en una nota enviada a varios padres y expertos: *De habitudine inter Traditionem (apostolicam) et S. Scripturam* (en Documentos de Florit, F 303).

137. RT 8, 7. Semmelroth, que no había estado presente en la segunda parte de la reunión, parecía expresar en su diario la misma postura, pero sin ver ambigüedad en el término *directamente*: «El padre Rahner y algunos otros se sentían muy excitados [por el *modus*] y trataban de impedir su aceptación. Cuando lo consiguieron, yo también me sentí muy feliz. Por otro lado, yo pienso que el *modus* es inocuo, porque es preciso admitir que no todo se puede probar *directamente* por las Escrituras, aunque uno mantenga que la totalidad de la revelación esté contenida en las Escrituras. 'Estar contenido' y 'poder probarse por' no son la misma cosa» (TSemmelroth, 1 de octubre de 1965; la cursiva es nuestra).

138. RT 8, 6 y 7; DBetti, 1 de octubre de 1965, 361; Jde Lubac, 1 de octubre de 1965; Prignon (JPrignon, 1 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1597]), por otro lado, no hace distinción alguna entre la fórmula de Philips (que contiene el «directamente») y la fórmula de Betti (sin el «directamente»).

139. Jde Lubac, 1 de octubre de 1965.

140. JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 2). Philips se había reunido con Colombo en la tarde anterior, poniéndole al corriente acerca del sentido del paso dado por él y de su fórmula y pidiéndole que dijera «unas cuantas palabras en la reunión con el fin de apoyar esa explicación» (*ibid.*, 1596 [30 de septiembre], 4).

141. RT 8, 6 y 7.

142. Así es como Tromp refiere la conclusión sacada por Philips (RT 8, 7).

taría inmediatamente como el hecho de poner en tela de juicio el acuerdo alcanzado, y esto, a su vez, originaría división en el Concilio»¹⁴³.

En la votación que siguió a continuación, quince votantes afirmaron que no querían cambio alguno en el texto. Así que el «tercer partido», que se proponía la conciliación, no tuvo éxito debido no sólo a la actitud de la minoría, sino también a los argumentos formales expresados por la mayoría. Prignon estuvo muy acertado cuando hizo notar que «la intervención de Parente dio un vuelco al debate, y ésta era principalmente la cuestión fundamental que los padres tenían en su mente; los padres, evidentemente, temían ahora que la corrección propuesta por Mons. Philips los llevara mucho más lejos de lo que ellos habían tenido intención de llegar»¹⁴⁴. Pero el rector del Colegio belga no dijo que la ambigüedad del término «directamente», introducido en el *modus* 40 D –ambigüedad que se había incrementado por la explicación dada del mismo–, desempeñó un papel importante en el fracaso de la «fórmula de concordia», sugerida inicialmente por los florentinos.

Pero en este punto hay que añadir que la cuestión que Philips propuso a votación y el resultado de dicha votación no hicieron más que aumentar la confusión. Y, así, Tromp hacía notar que Ottaviani había votado en favor del estado actual del texto, porque quería introducir una adición en el n° 10. (Tromp añadía que algunos otros pensaban quizás de la misma manera¹⁴⁵). Prignon, por otro lado, daba una interpretación bastante diferente del resultado. Tal como la cuestión se había planteado, tenía que haber una segunda votación: los que se oponían a introducir un cambio en el texto actual ¿aceptarían la adición de una «nota explicativa»? «Es bastante seguro que hubo *más de quince* que no querían cambio alguno en el texto, pero algunos de los que votaron que ‘no’ ¿aceptarían no un cambio, sino una nota explicativa?»¹⁴⁶.

Sin embargo, no se produjo la segunda votación, porque el cardenal presidente puso fin inmediatamente a la reunión. ¿Lo hizo así con el fin de dejar el futuro en suspenso y de reanudar el debate en la próxima «encrucijada», cuando el tema se convirtiera en el *modus* 56? (eso es lo que sucedería realmente el día 4 de octubre). ¿O la razón fue, más bien, que la propuesta de Philips no había sido muy clara? He aquí la opinión que aparece en los diarios: mientras que Tromp y Prignon informaban de que la sugerencia de Philips era la de «mantener el texto tal como estaba, con una nota sobre la tradición constitutiva»¹⁴⁷, vemos que De Lubac, Rahner y Congar entendían que la sugerencia era la de que «la explicación dada en la fórmula de Florit debía introducirse en el informe; esto permitiría que no se modificara el texto del esquema mismo»¹⁴⁸. Al día siguiente, Rahner, hablando con Congar, añadiría que «esto iba a satisfacer a quienes deseaban una especie de *nota praevia*»¹⁴⁹.

143. JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 2).

144. *Ibid.*

145. RT 8, 7.

146. JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 2s).

147. RT 8, 7; JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 2s).

148. Jde Lubac, 1 de octubre de 1965.

149. JCongar, 2 de octubre de 1965; II, 417.

Apenas había terminado la reunión, cuando los cuatro interlocutores principales en el diálogo, a saber, Ottaviani y los miembros del «tercer partido» que intervenían en el asunto, Florit, Colombo y Philips, trataban ya de ofrecer otras fórmulas¹⁵⁰. En efecto, las cosas no podían quedarse como estaban y durante el fin de semana todo el mundo se puso a trabajar. Sabían que tendrían que afrontar el mismo problema cuando llegaran al *modus* 56¹⁵¹. Al comienzo de la tercera reunión, a las 16.30 horas del lunes, 4 de octubre, la comisión completó su relectura del n° 9¹⁵² y entonces tomó decisiones, bastante rápidamente¹⁵³, sobre los *modi* propuestos acerca del n° 10¹⁵⁴. Hacia las 17.00 horas comenzó de nuevo el debate sobre las relaciones entre la Escritura y la Tradición. La comisión se encontraba casi en el mismo punto en que había estado en el viernes anterior; pero esta vez Colombo habló francamente y ofreció su propia enmienda: las tres fórmulas que estaban siendo debatidas, la de Philips, la de Colombo y la de Parente, representaban claramente, por vez primera, dos intentos por llegar a un acuerdo y la postura de la minoría.

Philips inició la discusión y pidió que, como relator, se le escuchara hasta el fin. Su exposición, sabiamente equilibrada, trataba de responder a todo el mundo. Philips afirmaba que su fórmula —«Las Sagradas Escrituras transmiten la totalidad (*complexum*) del misterio cristiano, pero sin que por eso den expresión formal a todas las verdades reveladas»— no decía nada acerca de la controvertida cuestión del contenido material de la Escritura y de la Tradición. Por tanto, la fórmula no modificaría la sustancia del texto y respetaría lo que en él se había enseñado acerca de la «tradición constitutiva». Es verdad que la adición no era necesaria, ni originaba peligro alguno en una o en otra dirección, porque la fórmula no se expresaba sino de manera negativa. Decía únicamente

150. JPrignon, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 3). He aquí que tenemos otro hecho sumamente significativo: Mientras que la Comisión Doctrinal estaba celebrando su turbulenta reunión, una primera reunión, copresidida por el cardenal Martín y por el pastor Boegner, estaba teniendo lugar en Saint-Louis des Français sobre la traducción ecuménica de la Biblia para los países de lengua francesa, traducción que sería realizada por un comité editorial de sesenta reputados especialistas en Sagrada Escritura, la mitad de ellos católicos y la otra mitad protestantes. Este proyecto anticipaba en cierta medida lo que iba a determinarse en el n° 22 del capítulo VI del *De revelatione* (cf. el conmovedor informe de esta reunión en Jauffrès, *Carnets conciliaires*, 264s).

151. JPrignon, 4 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1598, 2).

152. El n° 9 no iba acompañado más que por cinco *modi*: de ellos el *modus* 40 había sido ya ampliamente discutido y lo mismo el *modus* 42, que defendía la teoría de las dos fuentes. Ninguno de ellos fue aceptado.

153. Sin embargo, Léger pedía, pero sin insistir en ello, que la comisión retornara al n° 8 (*modus* 29: «Unus postulat...», en *Modi* II [Documentos de Florit, D 247, 4]) y que se permitiera hablar a su experto, A. Naud: este último, tratando absolutamente de evitar una formulación ambigua que pudiera sugerir la idea de que hubo un *incremento en la tradición apostólica*, mientras que pueda hablarse de un incremento en la *doctrina*, propuso que lo que se había dicho de la actualización de la Escritura se transfiriera al n° 10 sobre el Magisterio, cuya función es esa actualización (cf. G. Routhier, *L'itinéraire d'un Père conciliaire: Le Cardinal Léger*: CrSt 19 [1998] 140s). Aquí vemos una vez más la extraña convergencia entre la propuesta de Léger y algunas peticiones de la minoría (reunidas en el mismo *modus* 29).

154. Entre los *modi* 43 a 55, algunos, de menor importancia, fueron rechazados en nombre de criterios estilísticos o de otra índole (43, 49, 52 y 55), porque habían sido ya analizados en conexión con la *Lumen gentium*, capítulo III, especialmente en el n° 25. En conexión con el n° 23, la *commissio parva* defendió las palabras «*pie audit*», porque reflejaban la insistencia de los «hermanos separados» y el contexto «kerigmático» del esquema.

te que todas las verdades se encontraban en las Escrituras, pero *no formalmente*: Rahner, Congar y otros estarían de acuerdo con ello. Al mismo tiempo, era una fórmula útil, porque podía tranquilizar los temores de todos y satisfacer la petición de Pablo VI, expresada en su alocución del 4 de diciembre de 1963¹⁵⁵.

Colombo, hablando en nombre propio, en el de Heuschen¹⁵⁶ y en el de Butler, sugería que se añadiera una fórmula diferente al n° 9, donde se abordaba directamente la cuestión de las relaciones entre la Escritura y la Tradición: «El resultado es que la Iglesia no deduce únicamente de las Sagradas Escrituras su certidumbre acerca de la divina revelación», una fórmula modificada durante el debate por Poma para que dijese «certidumbre acerca de las verdades reveladas»¹⁵⁷. Finalmente, justo antes de que se efectuara la votación, Parente pidió que en el n° 9 se incluyeran las palabras: «Aunque son claramente distintas la una de la otra, la Sagrada Escritura y la Tradición constituyen un solo depósito»¹⁵⁸.

En la discusión que siguió a continuación, Heuschen observó que las dos fórmulas de Philips y de Colombo tenían la misma finalidad, y que la de Philips aportaría un valioso elemento positivo. Pero la mayoría de los oradores, tanto de la mayoría como de la minoría, expresaron reservas, comenzando por Rahner, Gagnebet y Congar. Cuando fue interrogado por König, el teólogo alemán no pareció oponerse a la proposición de Colombo, pero se distanció de la de Philips, cuestionando la afirmación de este último de que «*todo* está contenido *de manera no formal* en la Escritura», basándose en la razón de que la Escritura no puede dar testimonio de su propia canonicidad. Gagnebet prefirió guardar silencio a aceptar una fórmula que no pretendía decir nada¹⁵⁹. Congar, también, piensa «que el texto de Philips... no pretende decir nada; declara algo tan evidente (¡el Denzinger no es parte de la Escritura!) que la minoría nunca se sentiría satisfecha con tal declaración. En la medida en que el texto dice algo, favorece más bien la tesis de la suficiencia material de la Escritura; eso, con seguridad, es tradicional»¹⁶⁰. Él prefiere, por tanto, la proposición de Colombo.

Entre los obispos, muchos se oponían a esta segunda «enmienda de Philips». Algunos juzgaban que el término «formaliter» era demasiado escolástico (McGrath y Doumith)¹⁶¹; otros, entre ellos Poma y Butler, preferían la fórmula de Colombo. Era un momento de éxito para Glorit y Betti, quienes no podían menos de ver la «complicidad oculta» que existía entre la enmienda de Colombo y la de los 111 padres, es decir, el *modus* 40 D, que no contenía la ambigua expresión «directamente»¹⁶².

155. El texto de la propuesta de Philips se encuentra en los Documentos de Prignon, 1182.

156. Según Prignon, Philips elaboró su fórmula juntamente con Heuschen (JPrignon, 4 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1598, 2]). ¿Por qué Heuschen respaldaba también a Colombo?

157. Cf. RT 8, 8, y DBetti, 4 de octubre de 1965. Esta proposición es casi idéntica a la fórmula definitiva.

158. Tal como está formulada, la proposición de Parente parece pertenecer al n° 9 (pero el informe de Tromp no es muy claro y el informe de Colombo la vincula con el n° 10).

159. RT 8, 8.

160. JCongar, 4 de octubre de 1965; II, 420.

161. «El cardenal Browne planteó una dificultad: '¿Dónde se encuentra el que las Escrituras contengan la totalidad del misterio cristiano? Yo no lo he visto en ninguna parte', dijo... A lo que él se refería era a una lista de tesis» (JCongar, 4 de octubre de 1965; II, 420-421).

162. DBetti, 4 de octubre de 1965, 362.

Cuando Philips volvió a hablar en defensa de su fórmula, la cuestión del procedimiento llegó a ser inevitable: ¿Tenía que componerse un nuevo pasaje por una pequeña comisión, tal como Charue proponía, o tenía que ponerse fin al proceso, porque se hallaba en contradicción con lo que el Concilio había determinado (Henríquez), o tendría que haber, de nuevo, dos votaciones sucesivas, una acerca de la *necesidad* de una adición y luego, si esa necesidad existía, una elección entre las dos fórmulas (König)? Esta tercera solución es la que salió ganadora. Se efectuó una votación sobre la cuestión de si era necesario hacer una adición en la línea 37 del n° 10; de los veinticuatro votantes, trece dijeron que «sí» y once dijeron que «no».

¡Qué cambio radical en comparación con el día anterior, cuando una mayoría de quince votantes, entre veinticinco, habían optado por mantener el texto! ¿Tenía razón entonces Tromp cuando hacía notar, en su informe sobre el viernes anterior, que Ottaviani, y otros quizá, querían mantener el n° 9 tal como estaba, porque querían dejar abierta la posibilidad de una adición al n° 10 que apoyara la tesis de una tradición aditiva? ¿O las tentativas de conciliación, durante la última reunión, habían despertado un eco mayor entre los padres de la comisión que los quince votos en favor de mantener el texto sin cambio alguno (como pensaba Prignon en su informe)?

El debate que siguió sobre el procedimiento terminó, en todo caso, con el acuerdo de Ottaviani –apoyado por Butler, del «tercer partido»– de que había que elegir ahora una fórmula. Philips propuso entonces que se efectuara una votación por separado sobre cada una de las tres fórmulas (la suya, la de Colombo y la de Parente) y de que se adoptara la primera que consiguiera la mayoría. Se efectuó inmediatamente una votación, a pesar de la petición de Heuschen de que hubiera un descanso que permitiese hacer consultas. La fórmula de Philips ganó con una mayoría de 14 votos contra 10¹⁶³. Segunda ronda de asombros, después de la discusión que acababa de tener lugar. Pero el éxito de esta enmienda duraría poco.

En comparación con lo que estaba sucediendo aquel mismo día fuera del Concilio, pero en conexión con él, el debate mantenido en la Comisión Doctrinal sobre las relaciones entre la Escritura, la Tradición y el Magisterio parecía de interés muy limitado o incluso estrecho. Desde primeras horas de la tarde Pablo VI se encontraba en Nueva York para pronunciar su alocución a las Naciones Unidas. A las 20.00 horas, toda Roma estaba sentada ante la pequeña pantalla para escuchar la alocución pontificia. Se había escogido bien la fecha para este solemne homenaje a la organización internacional, un homenaje que incluía una vigorosa denuncia de la carrera de armamentos y una vibrante exhortación a la cooperación fraternal entre todos los pueblos de la tierra. Era la fiesta de san Francisco de Asís, patrón de Italia. La misa del Concilio se había celebrado aquella mañana para interceder en favor del Papa y de su misión de paz; el Evangelio había sido entronizado luego por el superior general de los capuchinos. La

163. RT 8, 9 (Tromp añadió un voto *iuxta modum* que proponía que se utilizara *summum* en lugar de *complexum*). Después de un descanso bien merecido, bastaron cinco minutos para la relectura de los cuatro *modi* restantes sobre el n° 10: la respuesta a los *modi* 57 y 58 proporcionó comentarios sobre las relaciones entre la Tradición, la Escritura y el Magisterio, mientras que el *modus* 60, que fue aceptado parcialmente, introducida en esta red de relaciones la acción unificadora del Espíritu Santo.

conexión entre el viaje apostólico del Papa, estas acciones en el Concilio, el voto de sondeo sobre la libertad religiosa y los debates en el aula sobre el esquema XIII era una conexión profundamente simbólica, porque sugería ante la mirada de la opinión pública una manera nueva y más evangélica de hallarse presente en el seno de la historia de la humanidad.

Ahora bien, este acontecimiento mundial, calificado por algunos en sus diarios como «considerable»¹⁶⁴, no dejó vestigio alguno en las páginas de Prignon, quien, aquella misma tarde, revisaba muy detalladamente lo que había venido sucediendo durante los últimos diez días. Escribe en su diario:

Debo añadir que hay algo misterioso acerca de este asunto. En realidad, nadie, al menos de nuestro lado, ha visto la carta del Papa de la que Tromp hablaba. Él nunca se la mostró a Mons. Philips y nadie conoce su contenido; nadie lo sabe exactamente. Yo hice expresamente la pregunta a Mons. Philips para aclarar la cuestión: «¿Hubo o no hubo una carta procedente del Papa y de la Secretaría de Estado?». Él me contestó que no dudaba de la existencia de la carta del Papa, porque él consideraba inconcebible que Ottaviani y Tromp inventaran todo el tinglado... Puesto que Colombo no estaba al corriente, él se preguntaba si el Padre Tromp no habría cometido una exageración, en un intento por lograr el resultado que él quería y volver a introducir subrepticamente la afirmación de las dos fuentes... Mons. Philips me dijo que él se encontraba en una situación como la de Cornelio. No sabiendo si Tromp estaba exagerando o si se preparaba un golpe... y, por el otro lado, temiendo que nuevas intervenciones del Papa pudieran dar origen a una nueva «semana negra» y a una nueva *Nota praevia*, que trajera consigo todos los inconvenientes y dificultades que habíamos experimentado el año anterior, él pensaba que era deber suyo, como un mal menor, el proponer un *modus* en respuesta al proclamado por el *Coetus internationalis patrum*, un *modus* escrito de tal manera que no consiguiera nada esencial, pero que diera satisfacción aparente a la minoría. Aparente, porque de hecho el *modus* votado esta tarde deja intacta la cuestión de las dos fuentes y no puede satisfacer a la minoría. Es verdad que, al fin de la reunión, Gagnebet, Schauf, Balić y Tromp no ocultaron su descontento. Podría preguntarse, y de hecho yo he preguntado a Mons. Philips, por qué, después que los padres habían votado contra la adición de un texto en el n° 9, él mismo propuso que se hiciera una adición al n° 10 según el tenor que acabo de describir. Mons. Philips me respondió que eso sería el único medio de evitar inconvenientes más graves¹⁶⁵.

El argumento táctico de Philips era el siguiente: estando persuadido de que, de una manera o de otra, los adversarios implacables del texto irían al Papa con el fin de obtener una decisiva intervención suya, «él [Philips] consiguió la aprobación de un *modus* inocuo que, en caso necesario, pudiera servir como excusa [¿para el Papa?] para negarse a las peticiones de la minoría»¹⁶⁶. Prignon añadía que «era una acción muy penosa, porque Philips era perfectamente consciente de que corría el peligro de perder la confianza de la mayoría del grupo que le había apoyado siempre. Esas personas, al no estar

164. Cf., por ejemplo, Jauffrès, *Carnets conciliaires*, 266-269.

165. JPrignon, 4 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1598, 3s).

166. *Ibid.*, 4.

al corriente del asunto, se preguntarían qué estaba pasando y a qué venía tanta insistencia, y eso aunque Philips no iba a ceder en nada esencial. 'Pero —me dijo— hay momentos en la vida en que hay que hacer un sacrificio personal para conseguir un bien mayor'»¹⁶⁷. Una confesión ciertamente muy respetable, pero que quizá se caracterizaba también por una pizca de ingenuidad.

Las mentes no se habían apaciguado después de la reunión del lunes¹⁶⁸. Al comienzo de la cuarta reunión de la Comisión Doctrinal, el miércoles, 6 de octubre, Parente pidió la palabra y reanudó de nuevo el debate, haciendo notar que para él se trataba de una cuestión de conciencia y de fe, porque la adición de Philips favorecía la idea de la suficiencia de las Escrituras¹⁶⁹. Cuando Ottaviani sugirió que los padres expresaran sus opiniones sobre la cuestión, la respuesta fue un absoluto silencio. Luego intervinieron König, Charue, Butler y Henríquez para decir que la comisión debía permanecer en el punto en que se hallaba. El volverse atrás de una decisión ya adoptada exigiría un voto unánime de la comisión; la cuestión debatida no era un asunto de fe.

Pero los vientos soplaron por última vez, cuando MacGrath¹⁷⁰, Henríquez y Spanedda observaron, con el *Ordo concilii* en su mano, que, puesto que se requería una mayoría de dos tercios para añadir algo a un texto, la votación del 4 de octubre en favor de la «enmienda de Philips» no había sido válida. Charue propuso luego que se volviera al texto anterior; Parente y Ottaviani apoyaron esta propuesta. La votación, que se efectuó a continuación, tuvo como resultado 18 votos a favor del texto anterior, 5 en contra y 1 abstención. Congar comentaba: «Así que, por segunda vez, la oposición trató de conseguir ganancias, pero lo perdió todo»¹⁷¹.

Lo que prevaleció, pues, en aquel día fue la lógica del todo o nada. Era lo que la mayor parte de los obispos de la mayoría habían deseado desde la reunión del 1 de octubre; era lo que Gagnebet, a quien se habían unido ahora Parente y Ottaviani, había deseado desde el lunes, 4 de octubre. Al carácter disperso de las 276 enmiendas «en favor del acuerdo» sobre tres diferentes números del texto se debían en buena medida los avivamientos sucesivos de un debate cuyo resultado podía preverse. En aquella tarde sufrió la estrategia de Philips un definitivo naufragio, pero sumió a la mayor parte de los teó-

167. *Ibid.* Véase la observación que Rahner comunicó a Congar: «Philips ha sido excesivamente diplomático; habló de indicar en el informe que la subcomisión para la *expensio modorum* había aceptado el *modus 40 D*» (JCongar, 2 de octubre de 1965; II, 417).

168. El martes se escucharon ya impugnaciones basadas en el reglamento. Puesto que el texto no había recibido a su favor una mayoría de dos tercios de los votos, no podía considerarse como aceptado, ya que el reglamento exigía una mayoría de dos tercios en cuestiones doctrinales. Por lo demás, Gagnebet, del Santo Oficio, quería reavivar la cuestión, basándose en que lo que se había aceptado era ridículo y no podía satisfacer a la minoría. Luego algunos padres fueron alertados por Moeller, y unos cuantos manifestaron que estaban hartos y cansados. Además, se supo al día siguiente que Ottaviani estaba alertando al grupo constituido por Ruffini, Siri y otros (cf. JPrignon, 5 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1599, 2] y 6 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1600, 1s]).

169. *Ibid.*, 6 de octubre (Documentos de Prignon, 1600, 2); TSemelroth, 6 de octubre, y DBetti, 6 de octubre de 1965, 363.

170. McGrath afirmó primeramente que no se trataba de una cuestión de fe, sino de una cuestión de oportunidad, y sacó una vez más a relucir la cuestión de la mayoría de dos tercios (cf. RT 8, 10; JCongar, 6 de octubre de 1965; II, 423).

171. JCongar, 6 de octubre de 1965; II, 424.

logos de la mayoría en una gran inquietud por el futuro del texto¹⁷². Betti parecía muy esperanzado de que su propio «memorando» en favor de la enmienda de los 111 padres, comunicada a Florit el 4 de octubre, pudiera alcanzar un nivel muy alto¹⁷³. Ottaviani, por su parte, escribiría a Pablo VI, el 11 de octubre, sugiriéndole como solución una *Nota praevia*¹⁷⁴.

3) ¿Enseñan las Escrituras la «verdad salvífica»?

En cuanto hubo finalizado este episodio, la comisión se dedicó a la relectura del capítulo III sobre la inspiración y la interpretación de la Sagrada Escritura. La labor sobre este tema había comenzado el lunes, 4 de octubre, al final de la tercera reunión. Los *modi* 1 a 7 y 10 a 11, relacionados con el nº 11 («La inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura»), no suscitaron especial dificultad¹⁷⁵, pero hubo que detenerse durante algún tiempo sobre los *modi* 8 y 9. La expresión «veritas salutaris» (verdad salvífica), que había sido introducida durante la revisión del texto en noviembre de 1964, dio origen a un nuevo debate. Philips y Tromp explicaron entonces el acuerdo alcanzado en la pequeña comisión en respuesta al *modus* 8, de que una nota debía introducir una serie de referencias a san Agustín, así como a las encíclicas *Providentissimus* y *Divino afflante Spiritu* sobre la Biblia, a fin de declarar explícitamente que la fórmula «la Escritura enseña... la verdad salvífica» «debía entenderse en sentido positivo y no en sentido exclusivo»¹⁷⁶.

Al igual que las dificultades suscitadas en los capítulos anteriores, la dificultad consistía aquí en la diferencia entre el lenguaje analítico de la neoescolástica y el lenguaje positivo y no exclusivo de las Escrituras¹⁷⁷, o incluso entre una concepción material o cuantitativa de la verdad de las Escrituras y una especificación formal o cualitativa de

172. JPrignon, 6 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1600, 3s); JCongar, 6 de octubre de 1965; II, 424; TSemmelroth, 6 de octubre, y Jde Lubac, 6 de octubre.

173. DBetti, 4 de octubre de 1965, 362s; el día 8 de octubre Florit informaba a Betti de que él había transmitido el *Promemoria* a Colombo para que se lo comunicara al Papa (*ibid.*, 8 de octubre de 1965, 364).

174. El domingo, 10 de octubre, antes de que finalizara el debate en la comisión, el Papa escribió a Ottaviani pidiendo que le enviara el esquema enmendado. En su respuesta del 11 de octubre fue donde Ottaviani se lamentaba de las graves deficiencias del esquema enmendado, expresando a Pablo VI su opinión de que era necesaria una intervención análoga a la de la *Nota praevia* para el *De ecclesia*. En esa misma carta Ottaviani daba las gracias al Papa por haber salvado el celibato (AS V/3, 408-410).

175. Eran cuestiones de estilo (*modi* 2 y 5), de citación (*modi* 3, 4 y 11), del desplazamiento de tal o cual afirmación (*modus* 7), etc., decididas todas ellas según los criterios habituales. Sin embargo, dos *modi* abordaban cuestiones de fondo: el *modus* primero y general representaba la mente de quienes sostenían que había que preservar el carácter completamente histórico de las Escrituras, protegiendo el texto contra interpretaciones abusivas, y de quienes querían que la inspiración se describiera en conjunción con la evolución del conocimiento religioso. El *modus* 6 proponía que se retuviera una concepción instrumentalista de la inspiración (cf. *Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinandi, caput III*, en Documentos de Florit, D 248, 1-3; AS IV/5, 706-710).

176. Cf. RT 8, 9, y la nota de Philips anexa a su *relatio super modos* (JPrignon, 7 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1175, 2bis]).

177. Cf. en la respuesta al *modus* 8 las referencias a las expresiones bíblicas «la Palabra de la verdad» y «el Evangelio de vuestra salvación» (Ef 1, 13; 2 Cor 4, 2; etc.).

dicha verdad: un punto señalado por König y por otros (Van Dodewaard, Pelletier y Benoit)¹⁷⁸. König y Charue añadieron que, desde este punto de vista, la fórmula representaba un progreso real. Browne y Ottaviani, a quienes se unió Garofalo, pensaban por el contrario que la fórmula introducía grave confusión; su principal temor consistía en que la fórmula se hallaba basada en un paralelo ilegítimo entre el objeto de la infalibilidad de la Iglesia y el objeto de la inerrancia bíblica. Fue un argumento propuesto por varios padres en noviembre de 1964¹⁷⁹. Finalmente, Florit abogó por que se adoptara la formulación propuesta por setenta y tres padres, a saber, que las Escrituras contienen «todo lo que Dios quiso comunicarnos por medio de ellas», una fórmula que se aproximaba ya mucho a la que sería adoptada después de la intervención del Papa. El debate terminó luego con la decisión de conservar el texto tal como estaba. «Me siento muy feliz de ello», comentaba Congar en su diario. «Es un avance en la dirección que yo vengo patrocinando desde hace tiempo»¹⁸⁰.

La comisión prosiguió su relectura del capítulo III, en la tarde del 6 de octubre. La mayor parte de las respuestas que la pequeña comisión había preparado sobre el n° 12 («La interpretación de las Escrituras») se aceptó sin dificultad. Sin embargo, el grupo tuvo que detenerse en los *modi* 24 y 25. Parente, Garofalo y otros querían que se restringiera el recurso a los géneros literarios y a las «maneras en que éstos se utilizaban en aquel período (el período del Nuevo Testamento) en las relaciones humanas», mientras que otros, como Butler y Benoit, se aferraban firmemente al texto existente. Finalmente se llegó a un acuerdo sobre una formulación positiva: «Para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en su obra, hay que prestar la debida atención a las maneras habituales y características de percibir y de hablar... y a las formas convencionales que las personas de aquella época utilizaban en sus relaciones mutuas»¹⁸¹. Todos concedieron su aprobación a la enmienda 27, la cual, al comienzo del párrafo sobre la interpretación eclesial de las Escrituras (siempre en el n° 27), presentaba al Espíritu como Aquel cuya obra consiste en establecer una estrecha conexión entre la redacción, la lectura y la interpretación del texto bíblico.

Finalmente, un debate ulterior sobre las enmiendas 30 y 33 hizo posible, mediante un intercambio de ideas entre Betti, Benoit, McGrath y Philips, que se enunciara claramente que la Iglesia en su totalidad, es decir, en su tradición apostólica (y patrística), y no sólo el Magisterio (como habría pretendido el *modus* 33), es el juez supremo de la interpretación de las Escrituras. En todo caso, eso fue lo que enseñó ya el concilio Vaticano I, como recordó König a la comisión¹⁸³. Entre los cuatro *modi* relativos al n° 13, tan sólo el primero (el *modus* 35) mereció atención; a petición de Colombo, y basándose en la autoridad del concilio Vaticano I¹⁸⁴, se introdujo en las observaciones so-

178. Además, Butler consiguió que se añadiera una referencia a santo Tomás, y Heuschen logró que se retirara de la respuesta la referencia a 1 Jn 3, 8 y 10 como base para la expresión «verdad salvífica».

179. Cf. RT 8, 9; AS IV/1, 358s, informe sobre el n° 11 (F).

180. JCongar, 4 de octubre de 1965; II, 421.

181. RT 8, 10, *Modi* II (Documentos de Florit, D 248, 4); AS IV/5, 711.

182. RT 8, 11, *Modi* II (Documentos de Florit, D 248, 5); AS IV/5, 712s.

183. Cf. Denzinger-Hünermann, *Enchiridion*, 3007.

184. Como hace notar Tromp en RT 8, 11.

bre la «condescendencia de Dios en las Escrituras» la siguiente reserva: «Quedando siempre salvaguardada la verdad y la santidad de Dios»¹⁸⁵.

Después de un receso, comenzó el examen de los *modi* sobre el capítulo IV, lo cual no exigió más que unos veinte minutos. Llegó a estar más clara la conexión entre el nº 14 sobre «la historia de la salvación en los libros del Antiguo Testamento» y el nº 3 del capítulo primero, sobre la preparación para el Evangelio¹⁸⁶. En el nº 15 sobre «la importancia del Antiguo Testamento para los cristianos», se acentuó más el carácter mesiánico del Reino, para el cual toda la economía antigua era una preparación (*modus* 8), y se mantuvo la tensión entre las imperfecciones de los libros del Antiguo Testamento y la pedagogía divina, pero sin entrar en detalles (*modus* 11). Finalmente, mediante citas más abundantes (*modus* 17) y una ligera modificación del final del párrafo 16 sobre «la unidad de los dos Testamentos» (*modus* 18), se pone más de relieve la complejidad de la teología del cumplimiento en los libros del Nuevo Testamento¹⁸⁷.

4) ¿Habrá que afirmar el carácter histórico de los evangelios?

Después de este interludio, el capítulo V dio origen de nuevo a algunos desacuerdos importantes. La comisión aceptó rápidamente el nº 17 sobre «la excelencia del Nuevo Testamento» y el nº 18 sobre «el origen apostólico de los evangelios», deteniéndose tan sólo durante unos pocos instantes en la mención de los profetas del Nuevo Testamento en la cita tomada de Efesios 3, 4-6 (la mención fue puesta en duda por algunos: *modus* 6)¹⁸⁸ y en la cuestión de «el origen apostólico de los evangelios» (*modus* 15). Algunos padres temían no sólo una negación de la inspiración con respecto a los hechos narrados por los evangelistas, sino también la pretensión de que *todos* los hechos estaban referidos en los evangelios. ¿Se trataba de una nueva alusión al debate sobre las relaciones entre la Tradición y la Escritura? (Parente). Eso no sorprendería a nadie, porque la doctrina expuesta en el capítulo V tenía su base en la doctrina expuesta en los nn. 8 y 9 del capítulo II, el cual, obviamente, tenía que ver también con la cuestión de la fundación histórica de la Iglesia¹⁸⁹. Rahner defendió el texto y éste permaneció sin cambios.

Aunque eran ya las 19.00 horas y la reunión se encontraba plenamente cargada de incidentes y de emociones, el grupo no vaciló en abordar una vez más el nº 19 sobre el

185. *Ibid.*; AS IV/5, 712s. La pequeña comisión no aceptó este *modus* (*Modi* II, en Documentos de Florit, D 248, 5).

186. El *modus* 1 (Documentos de Florit, D 249, 1), que procedía del Instituto Bíblico (en: *Modi qui proponuntur pro schemate «De divina revelatione»*, en Documentos de Florit, D 245, 9), fue aceptado parcialmente. Los verbos *intendens* y *praeparans* se tomaron del nº 3 para expresar la *universalidad* de la salvación, querida y preparada por Dios.

187. Los *modi* 17 y 18 procedían también del Instituto Bíblico (cf. *Modi qui proponuntur* [Documentos de Florit, D 245, 10s] y *Modi* IV [Documentos de Florit, D 249, 2s]).

188. *Modi... caput V*, Documentos de Florit, D 250, 1; y RT 8, 11s.

189. Cf. el *modus* 2, que cuestionaba la expresión «*praecellenti modo*», aunque ésta repetía sencillamente las palabras «*speciali modo*» empleadas en el nº 8 para hablar de la inspiración de las Escrituras; el *modus* 3, que quería introducir una observación sobre la fundación de la Iglesia; el *modus* 17, que suscitaba igualmente el problema de la fundación de la Iglesia y que, como hacía notar la respuesta, había sido abordado ya en el nº 19 de la *Lumen gentium*.

carácter histórico de los evangelios. El *modus* 16, el primero de los cuatro *modi*, suscitaba problemas de forma y de fondo. En primerísimo lugar se discutió la fórmula «la Iglesia mantuvo y mantiene» (*tenuit ac tenet*), utilizada, por lo demás, dos veces en los nn. 18 y 19. Algunos padres, por ejemplo Colombo, querían que la fórmula se cambiara por «creyó y cree» (*credidit ac credit*), con el fin de evitar que la historicidad de los evangelios se basara en un simple acto de confianza en lo que los historiadores refirieron (*fides historica*), mientras que otros, como Garofalo, sugerían que se eliminara simplemente de la respuesta al *modus* la observación que daba a la formulación una menor calificación teológica. Finalmente, Tromp, Salaverri y Rahner lograron precisar lo que se encontrará en el informe, a saber, que la fórmula escogida combina la fe y la razón en la aceptación de la historicidad de los evangelios¹⁹⁰.

En cuanto a la historicidad misma (la cuestión de fondo), algunos padres lamentaron la desaparición de este concepto¹⁹¹, pero expertos como Philips y Rahner mostraron, una vez más, la ambigüedad del término en el lenguaje teológico contemporáneo. Por eso, el texto permaneció tal como estaba. Pero la cuestión surgiría de nuevo en conexión con los *modi* 17 a 19, que se discutirían el sábado; el hecho de que los participantes se reunieran en sábado se efectuó, como señala el relator, con el acuerdo de casi todos, ¡exceptuados los muchos que ya se habían marchado!

Así que en la mañana del 9 de octubre la comisión abordó de nuevo la cuestión del carácter histórico de los evangelios, pero, según Tromp, consumió buena parte del tiempo en discusiones que no llegaron a ningún resultado. Se había introducido ya en el texto la cita completa del comienzo de Hechos (1, 1-2): «Estos cuatro evangelios transmiten fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, enseñó e hizo realmente durante su vida entre los hombres, hasta el día en que fue llevado al cielo» (*modus* 16b). La finalidad era la de evitar pronunciarse sobre la resurrección como *hecho histórico* (*modus* 19). Pero de nuevo Parente, retrasado en relación con las decisiones ya adoptadas, renovó el debate tratando de introducir declaraciones más específicas, especialmente sobre el tema de las palabras del Señor Resucitado (*modus* 17)¹⁹². Esta manera de introducir subrepticamente una concepción puramente verbal de la revelación, fue contraatacada de inmediato por una falange de defensores (Charue, Garrone, Heuschen, Philips, Betti, Butler, Rahner y Benoit). Por tanto, el texto se dejó tal como estaba.

El ataque fue lanzado una segunda vez por Spanedda (Cerdeña), especialmente en conexión con el *modus* 18, pero también con el *modus* 16c, rechazado ya en la reunión anterior. El orador evocaba la Instrucción *Sancta mater ecclesia* de la Comisión Bíblica (citada en una nota del texto). El cardenal presidente Browne hizo que hablara Castellino, uno de los consultores. Pero Rahner y Rigaux replicaron enseguida que la comisión había guardado silencio deliberadamente sobre esta cuestión; algunos de los obispos acudieron en su ayuda: Charue, Heuschen, McGrath, Garrone y Butler, acentuando este último la diferencia existente entre el concepto clásico de la historia y el

190. Cf. *Modi* V (Documentos de Florit, D 250, 2s); RT 8, 12; y AS IV/5, 722s.

191. Se trataba de los mismos 175 padres que pidieron que el preámbulo de la constitución hiciera referencia a Trento y que el capítulo II incluyera una referencia al *charisma veritatis* de los obispos.

192. Cf. *Modi* V (Documentos de Florit, D 250, 1); RT 8, 13.

concepto de la historia de la salvación, con el que estaban familiarizados los protestantes. La minoría –Browne, Parente y Garofalo– volvieron a atacar, pero cuando, después de tres cuartos de hora de debate, König instó a que se efectuara una votación, la mayoría volvió a conseguir la victoria, 13 votos contra 7, y el texto siguió como estaba¹⁹³.

En efecto, la respuesta al *modus* 18a había mostrado claramente que la fórmula «los autores sagrados... siempre nos transmiten sobre Jesús cosas verdaderas y sinceras (*vera et sincera*)» conserva a la vez el elemento objetivo y el aspecto subjetivo de la relación de los evangelistas con lo que sucedió efectivamente¹⁹⁴. Los cinco *modi* sobre el nº 20 acerca de «los demás escritos del Nuevo Testamento» no originaron problemas.

5) ¿La lectura de la Biblia es para todos?

Finalmente, al terminar la mañana, la comisión pasó a examinar el capítulo VI sobre la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia¹⁹⁵. Los debates que tuvieron lugar durante esta fase final repitieron lo que había sucedido ya en las relecturas de los capítulos anteriores; el enfrentamiento y las estrategias no variaron notablemente. El primero y el segundo *modus* marcaron el tono. Algunos pidieron, sin éxito, que el texto hablara más explícitamente de la tradición, hasta el punto de cambiar incluso el título del capítulo, cuyo «objeto formal es, no obstante, las Escrituras» (respuesta al primer *modus*). Otros se opusieron al paralelismo entre el pan de la Palabra y el pan del cuerpo de Cristo¹⁹⁶, pero no fueron convincentes. Por el contrario, la aceptación de la enmienda 5, que procedía del Instituto Bíblico¹⁹⁷, permitió reforzar un poco más la función reguladora de las Escrituras, que había quedado sensiblemente debilitada en la versión anterior.

Después de una breve discusión sobre las diferentes versiones y traducciones de las Escrituras (nº 22)¹⁹⁸, el nº 23 proporcionó a los padres una nueva ocasión para retornar a la cuestión de la suficiencia material de las Escrituras. Aquí la corrección introducida por la pequeña comisión (*modus* 18) –«La Iglesia se esfuerza por conseguir una comprensión cada vez más profunda de las Sagradas Escrituras y de toda la revelación divina»– fue rechazada por König y considerada insincera por Rahner¹⁹⁹, mientras que

193. Cf. RT 8, 13s; JPrignon, 10 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1602, 1); Jde Lubac, 9 de octubre de 1965.

194. Cf. *Modi V* (Documentos de Florit, D 250, 3s). La respuesta explicaba también el sentido del término «forma de predicación» (*praeconium*) como la característica más fundamental del género «Evangelio»; conectaba esta explicación con el *modus* 3 sobre el Prólogo, que había introducido el término «anuncio» (*praeconium / kerygma*) para indicar cuál era la finalidad de la constitución.

195. *Modi... VI* (Documentos de Florit, D 251). Para el resultado del estudio de los *modi*, cf. AS IV/5, 728-738.

196. Cf. *modus* 2; y RT 8, 14.

197. Cf. *Modi qui proponuntur...* (Documentos de Florit, 245, 11s) y *Modi VI* (Documentos de Florit, D 251): «Por eso es necesario que toda la predicación eclesial... esté nutrida y guiada (*regatur*) por la Sagrada Escritura».

198. RT 8, 14.

199. Thils hizo notar que la formulación sugerida por la pequeña comisión modificaba la propuesta efectuada en el *modus* 18, que *no añadía* a las Escrituras una mención de «toda la revelación», sino que *sustituía* «Escrituras» por «revelación».

Colombo la defendió y propuso además que el texto mantuviera la mención de los padres de Oriente y de Occidente (como en el mismo *modus*). Algunos obispos se declararon a favor de esta última propuesta, aunque rechazando la primera adición, que introduciría de nuevo el problema de las dos fuentes. Éste era el punto alcanzado cuando la reunión terminó a las 12.30 horas.

En la tarde del lunes, día 11 de octubre, se celebró la última de las seis reuniones de la comisión plenaria. Entre las enmiendas restantes (de la 19 a la 21) ofrecidas para el nº 23, tan sólo la cuestión de las relaciones de los exegetas y de los doctores en ciencias sagradas con el Magisterio condujo a un debate. Al final, se rechazó la fórmula «bajo la dirección del sagrado Magisterio», y se retuvo la antigua fórmula que hablaba de «vigilancia», queriéndose subrayar la capacidad de los especialistas en ciencias bíblicas y de los teólogos para adoptar iniciativas²⁰⁰. Cuando el grupo llegó al nº 24, sobre las relaciones entre la Escritura y la teología, los padres retornaron, casi de manera obsesiva, al problema de la Tradición. Tan sólo Schröffer y Rahner hicieron notar que ésa no era la cuestión de la que se trataba en la sección; los otros líderes, desde Ottaviani, Garofalo y Tromp, pasando por Colombo, hasta llegar a Charue, Butler, Heuschen y Philips, aceptaron, para asombro de ambas partes, la corrección: «juntamente con la Tradición». Esta expresión evitaba la fórmula «a la luz de la Tradición», que hubiera favorecido la tesis de una tradición explicativa.

Finalmente, en el nº 25, la comisión llegó al cambio de actitud de la Iglesia, desde el concilio de Trento, sobre la lectura de la Biblia por *todos* los cristianos. Aquí Philips se encontraba nuevamente del lado de Tromp y de Browne, al defender la reserva introducida por la pequeña comisión²⁰¹. Pero después de la intervención de König (que recordó al grupo la postura adoptada por Benedicto XV en *Spiritus paraclitus*) y de la intervención de Charue, McGrath, Schröffer y Butler, la votación fue de 14 votos a favor y 5 votos en contra de mantener el texto en su antigua forma, lo cual quería decir que la exhortación iba dirigida a *todos*²⁰².

Después de discutir el lugar que debía ocupar el epílogo, que se concebía como más que el final del capítulo VI, se llegó al acuerdo de renunciar a cualquier «verdadero» epílogo y se vinculó el nº 26 con el nº 25. Florit leyó entonces su informe sobre el Prólogo y sobre los capítulos I y II²⁰³, y Van Dodewaard leyó el suyo sobre los capítulos III a VI. Los informes fueron aceptados sin que se hicieran comentarios, aunque Heuschen logró obtener el consentimiento para que esos informes se enviaran a los padres de la comisión, con el fin de que éstos presentaran por escrito sus posibles obser-

200. Las respuestas a los *modi* 19, 20 y 21 siguen, todas ellas, la misma pauta (cf. *Modi VI* [Documentos de Florit, D 251, 4]; y RT 8, 15).

201. Entre los *modi* 25 a 31, tan sólo el nº 26 sobre la lectura de la Escritura tuvo alguna importancia. La reserva introducida por la pequeña comisión estaba formulada de la siguiente manera: «Aunque no se puede afirmar que el leer la Escritura sea necesario para todos y cada uno» (Documentos de Florit, D 251, 5).

202. Cf. RT 8, 15s. La versión final de la respuesta al *modus* 26 (que hacía notar la contradicción entre la reserva y la citación de san Jerónimo), hacía referencia a las encíclicas bíblicas de Benedicto XV y de Pío XII, y aseguraba a los padres que el texto era lo suficientemente prudente para disipar «el miedo a cualquier extrañeza (*miratio*)» (AS IV/5, 734).

203. Betti comentaba: él leía «casi sin convicción»; DBetti, 11 de octubre de 1965, 364.

vaciones²⁰⁴. Completada ya la labor de relectura, finalizó la sexta reunión; al día siguiente, el esquema corregido fue enviado a Pablo VI, juntamente con una carta de Ottaviani, que decía al Papa que se le iba a enviar también un compendio de los principales cambios, que sería redactado por Philips, y los dos informes de Florit y de Van Dodewaard.

El prefecto del Santo Oficio añadió que la minoría de la comisión no había logrado que se hiciera una declaración más clara y más precisa de la función «constitutiva» de la Tradición; además sugería al Papa, incluso en este punto temprano, el procedimiento que habría que seguir para que una posible adición al texto no pareciera ser impuesta desde fuera, sino que tuviera los visos de ser una propuesta hecha por la comisión²⁰⁵.

Había comenzado, pues, la fase final de la redacción del texto. Resulta comprensible que los miembros de la mayoría y la mayor parte de los expertos tuvieran miedo de que una intervención desde lo alto pudiera alterar el frágil equilibrio que se acababa de conseguir y defender²⁰⁶. Los redactores no habían tocado el eje principal del texto; por el contrario, habían reforzado su estructura orgánica mediante algunos pequeños cambios que establecían más vínculos entre sus diferentes partes, y habían sido capaces incluso de precisar la perspectiva propia de la *Dei verbum* relacionándola con la de la *Lumen gentium*. Muchas de las respuestas a los *modi* sirvieron incluso como un primer comentario del texto.

Sin embargo, persistían algunos temores. La constitución, especialmente su manera de tomar en serio la historia, ¿no hacía que fuera dudosa la imagen que la neoescolástica había trazado de la fundación de la Iglesia, debilitando con ello su actual estructura jerárquica y su sistema doctrinal? Y era imposible no ver que los debates mantenidos en la comisión no habían aportado más claridad sobre los principales puntos de desacuerdo entre la mayoría y la minoría: el enfoque económico de la revelación, una articulación más equilibrada entre la Tradición, la Escritura y el Magisterio, una concepción de la inspiración que tuviera en cuenta los progresos realizados en la exégesis, una nueva relación con la historia, etc. En la tarde del 11 de octubre, y con respecto a estas cuestiones fundamentales, las relaciones entre la mayoría y la minoría seguían siendo exactamente iguales que lo que habían sido un año antes; la única diferencia era la pérdida gradual de la ilusión de que una estrategia como la de Philips pudiera reconciliar a las dos partes.

Habría que preguntarse si los principales encargados del texto sabían incluso dónde se situaba el desacuerdo. De Lubac tenía sus dudas sobre ello cuando escribía después de la reunión final de la comisión:

Algunos partidarios de las «dos fuentes» tratan de nuevo de introducir algunas fórmulas que se ajusten a su manera de sentir; a mí me parece que ellos no entienden la cuestión, y que muchos de los que rechazan sus propuestas no las entienden tampoco mejor.

204. RT 8, 16.

205. Carta de Ottaviani a Pablo VI, del 12 de octubre, en AS V/3, 410s; cf. también JPrignon, 12 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1603, 1).

206. Cf. JPrignon, 12 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1603, 1 y 4s); TSemmelroth, 13 de octubre de 1965; JCongar, 14 de octubre de 1965; II, 434.

Uno de los inconvenientes del procedimiento seguido en este Concilio es que, cuando va a comenzar la discusión de un esquema, no hay nunca una extensa exposición del tema, realizada por una persona competente e imparcial en una congregación general o en el seno de una comisión²⁰⁷.

Mientras Pablo VI recibía a algunos padres de la Comisión Doctrinal (Parente, Charue, Döpfner, Florit, König, entre otros) y consultaba con otros, vemos que Congar trató de hacer su propia aportación a la cuestión. En la tarde del 14 de octubre, Congar se dirigió al Colegio belga para conseguir información sobre el *De revelatione*. En aquel mismo día había discutido ya con Rahner, quien había alertado, él mismo, a König. Congar se enteró entonces de que Heuschen, después de haber visto a Charue, «creía que era inevitable que el Papa propusiera un *modus*: indudablemente en un lenguaje al estilo del de Parente»²⁰⁸. Al día siguiente Congar escribía a Colombo; en el mismo momento en que estaba echando la carta al correo, se encontró con Moeller, quien trató de disuadirle:

Me dijo que él creía que mi sugerencia era muy peligrosa. Yo no estuve en la reunión en que se discutió el *modus* 40 D... Si hubiera estado allí, habría visto que la minoría daba a este texto un sentido que yo habría sido el primero en rechazar. Ahí es donde está el gran peligro. Por eso, Moeller insistía en el rechazo de todos los *modi* y en que se retuviera el texto tal como estaba. Él piensa personalmente que es incierto que el Papa haya decidido cambiar nada en el texto. Eso no es lo que Mons. Heuschen me dijo. Yo había escrito mi carta de conformidad con lo que Mons. Heuschen me había dicho que era cierto. Sin embargo, yo añadí a mi carta una posdata encaminada a este efecto: lo mejor sería no cambiar nada²⁰⁹.

Encontramos aquí la misma vacilación señalada anteriormente: el padre Congar parecía que no se daba cuenta de la ambigüedad existente en el *modus* 40 D con su adición de «directamente». La misma impresión la ofrece su informe de su encuentro, el viernes 15 de octubre, con Florit. El dominico hizo suyo el argumento de Moeller, quien acentuaba el peligro de la interpretación maximalista del *modus* (esto es tanto más sorprendente cuanto que Florit defendía el *modus* sin la adición de «directamente»):

Vi al cardenal Florit sobre la cuestión del *De revelatione*. Me dijo que él estaba a favor de la aceptación del *modus* 40 D, la cual no afectaba al equilibrio de la doctrina; él no entendía por qué la comisión la rechazaba. Yo dije: lo hace por temor a lo que los otros (Parente, etc.) puedan depositar en ella y deducir de ella. Pero Florit pensaba –y yo pienso– que lo mejor para el Papa sería instar a la comisión a que reconsiderara esa votación²¹⁰.

Al día siguiente, después de un prolongado insomnio, Congar escribía a Florit, a Colombo y a Charue:

207. Jde Lubac, 11 de octubre de 1965.

208. JCongar, 14 de octubre de 1965; II, 435-436.

209. JCongar, 15 de octubre; II, 436-437.

210. JCongar, 15 de octubre de 1965; II, 437.

Está claro que la mayoría de los padres no aceptarían una fórmula que entrañase el significado de *latius patet*: ellos decidieron, por amor a la paz, evitar tal fórmula. Por eso, desde el punto de vista de lo que nosotros conocemos, hemos de afirmar la necesidad de la tradición. Si contemplamos detalladamente el texto del concilio de Trento, entonces vemos que eso es lo que él dice. Hay que afirmar que la revelación o el Evangelio podemos conocerlos únicamente en su plenitud y pureza, si consultamos la Tradición al mismo tiempo que leemos las Escrituras. Repito: lo mejor sería no cambiar nada en el texto actual. Pero si hay que decir o añadir algo, a mí me parece que debemos contemplarlo según esa trayectoria²¹¹.

Así pues, mientras declaraba su preferencia (en la cual está de acuerdo con Moeller y Rahner), Congar apoyaba de hecho la táctica de Florit y Betti.

Cuando él se enteró, el sábado, 16 de octubre, de que la Comisión Doctrinal tenía previsto reunirse el lunes, 18 de octubre, y sabiendo que él no podría asistir, entonces escribió dos notas dirigidas a Garrone, Charue, Heuschen, Colombo, Florit, Butler y Ancel, y también a Philips, Rahner y Betti. En la primera, afirma que él está de acuerdo con la adición del *modus* 40 D en la medida en que las palabras declaren un hecho, aunque se lamenta de la formulación desafinada del *modus* y especialmente de las palabras «por la Escritura», que corren peligro de entenderse en el sentido de la «insuficiencia material» de las Escrituras²¹². Su nota explica claramente la distinción entre la insuficiencia *material* (la tesis de la minoría) y la insuficiencia *formal* de las Escrituras, siendo esta última sencillamente un hecho, porque «los fieles y el Magisterio necesitan realmente la Tradición y la Escritura para conocer, utilizar, enseñar y expresar la pura revelación evangélica en toda su integridad». Sin criticar de forma directa el término «directamente» en el *modus* 40 D (un punto al que él permanecía menos atento que Betti y Rahner), Congar añadía que no estaba permitido invertir el orden de la declaración tradicional —«Ésta se halla contenida en la Tradición, por eso la Iglesia cree en ella y la enseña»—, convirtiéndola en: «La Iglesia cree en ella y la enseña, por eso se halla contenida en la Tradición». La segunda nota de Congar cita algún apoyo en favor de la expresión «verdad salvífica», tomándolo de las obras de santo Tomás de Aquino²¹³.

2. La intervención de «la Autoridad Superior»

a) La atmósfera en el Concilio

Mientras tanto, la asamblea continuaba debatiendo los esquemas: el esquema XIII (hasta el 8 de octubre), el decreto sobre la misión (hasta el 12 de octubre) y el decreto sobre los sacerdotes (hasta el sábado, 16 de octubre). Durante el mismo período hubo

211. DBetti, 16 de octubre de 1965, 306.

212. Congar, *De habitudine inter Traditionem (apostolicam) et S. Scripturam*; cf. JCongar, 18 de octubre; II, 441.

213. Y. Congar, *De convenientia locutionis «veritas salutaris»*, en Documentos de Florit, F 304.

una interminable serie de votaciones sobre textos ya terminados, y los padres iban sintiéndose cada vez más cansados. Como señalaba ya Prignon el día 25 de septiembre: «Lo más inquietante es el creciente cansancio de los padres. Me impresionó profundamente ayer por la mañana, viernes, ver el número de padres que estaban deambulando por los pasillos, una hora después de iniciada la reunión. Una verdadera cuestión es qué se va a hacer con los obispos, una vez que hayan terminado los debates en la asamblea. Alguna solución es absolutamente necesaria»²¹⁴. Los representantes de la mayoría encontraban cada vez más difícil conseguir que los obispos dijeran algo contra los textos presentados; ellos estaban dispuestos, sin presentar reacción alguna, a votar sobre los esquemas que se les presentaban²¹⁵. Era evidente que la asamblea quería que las cosas terminaran y no podían poner ningún entusiasmo en su trabajo, a no ser cuando salían a relucir algunas cuestiones excepcionales. Según Prignon, quedó incluso escamoteado el debate sobre el capítulo acerca de la política en el esquema XIII; tan sólo cuatro o cinco oradores solicitaron hacer uso de la palabra²¹⁶.

A la vista de esta situación, los órganos rectores del Concilio decidieron que, en cuanto terminaran los debates, los padres podrían ausentarse durante la semana del 17 al 24 de octubre y luego nuevamente durante lo que los romanos llaman «la vacación de los difuntos», es decir, desde el sábado, 30 de octubre, hasta el lunes, 8 de noviembre²¹⁷. Además, los padres recibirían, por conducto de las conferencias episcopales, algunas cuestiones sobre disciplina penitencial, sobre las indulgencias y sobre otras materias, acerca de las cuales ellos podrían hacer notar sus puntos de vista durante su «tiempo libre»²¹⁸.

Mientras se buscaban ocupaciones útiles para la gran mayoría de los obispos, una pequeña minoría de padres y de expertos se sentían abrumados por la cantidad de trabajo que había que realizar en breve tiempo. A esto se añadía la incertidumbre acerca de las conexiones entre el Papa y la minoría, una cuestión que estuvo gravitando siempre

214. JPrignon, 25 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1591, 1 y 4).

215. *Ibid.*, 4 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1598, 2).

216. *Ibid.*, 5 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1599, 4s) y 8 de octubre de 1965 (1601, 1s): «Durante los tres o cuatro días pasados, el debate en la asamblea se hizo muy apagado. Nos damos cuenta de que los obispos se sienten increíblemente cansados. Muchos deambulan ya por los pasillos a las 10.00 horas de la mañana. Hoy, precisamente mientras Garrone estaba pronunciando su informe final, después de terminado el debate sobre el esquema XIII, el rumor de las conversaciones mantenidas en los laterales de la basílica de San Pedro ahogaban la voz del orador. Es hora ya de que terminen los debates en la asamblea, porque la situación va realmente de mal en peor». Jauffrès, un buen representante de la gran mayoría de padres que no tenían en el Concilio ningún cargo de responsabilidad especial, escribía en su diario, refiriéndose al miércoles, 13 de octubre: «La gente permanece en los bancos, un poco constreñida moralmente, tan sólo a causa de las votaciones, una decena de ellas, que se van sucediendo inexorablemente a intervalos tan breves, que no dejan tiempo alguno para ir al bar y volver» (*Carnets conciliaires*, 280).

217. Este anuncio se hizo oficialmente el viernes, 1 de octubre.

218. Cf. JPrignon, 28 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1594, 1s) y 5 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1599, 1 y 5). Con respecto al primer documento, sobre la disciplina de la penitencia, Prignon hacía la siguiente observación: «Para decir la verdad, el documento es tan pobre, que no da de sí lo suficiente para llenar los ocho días de vacaciones. Además, los obispos se han reunido ya sobre el tema, y yo pienso que en el momento actual se ha dicho ya casi todo lo que se tenía que decir» (JPrignon, 10 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1602, 6]).

sobre las mentes desde la *Nota praevia* del otoño de 1964. Todos sabían, desde luego, que el Papa es quien rige el Concilio y que, por este motivo, él puede intervenir en las decisiones, sin que tal cosa se considere como una anomalía; la posición del pontífice se hallaba también simbolizada, durante el período final del Concilio, por la sede elevada que él ocupaba tras la mesa de la presidencia y que estaba reservada permanentemente para él. Sin embargo, lo que resultaba difícil de aceptar para la mayoría de los padres y de los expertos que formaban parte de las comisiones, era la falta de transparencia en algunas intervenciones. Esto había sucedido ya en el anterior mes de mayo, en conexión con el debate sobre los judíos; lo mismo ocurrió el 29 de septiembre, cuando, después de haber comenzado la votación sobre el *De episcopis*, algunos nuevos *modi* o sugerencias, procedentes del Papa, fueron remitidos a los moderadores²¹⁹; otras adicionales se introdujeron en el esquema sobre los religiosos²²⁰, mientras que la minoría trataba de conseguir que en el esquema sobre la educación se introdujera una advertencia sobre la autoridad de santo Tomás²²¹.

La crisis se intensificó durante el viaje del Papa a Nueva York. En la mañana del martes, 5 de octubre, Prignon puso al corriente a Suenens «sobre el estado de tensión que se estaba apoderando de los obispos y expertos que eran miembros de las comisiones, y sobre el deterioro de la situación debido a las intervenciones secretas del Santo Padre y sobre la incertidumbre que reinaba en las mentes de esas personas acerca de la autoridad real de los *modi* presentados a todas las comisiones en nombre del pontífice». Dos días antes, Döpfner, dirigiéndose a Colombo, había hablado bastante violentamente acerca de esas intervenciones, y Colombo tuvo que advertir de ello al Papa antes del viaje del sumo pontífice²²².

Había que añadir a todo esto el que, entre las cuestiones que debían abordarse en las conferencias episcopales, se hallaba la del celibato eclesiástico, promovida especialmente por los obispos brasileños. Apenas una semana después del regreso del Papa, en el mismo día 11 de octubre en el que finalizó la labor de la Comisión Doctrinal sobre el *De revelatione*, se leyó en el aula una carta del Papa, en la que éste prohibía la discusión pública de cuestiones que tuvieran que ver con el celibato sacerdotal²²³.

En este ambiente general hay que situar el temor, expresado por cierto número de obispos y expertos, de que una «Autoridad Superior» interviniera después de concluidos los trabajos sobre la *Dei Verbum*. ¿Llegaría finalmente la carta tan anhelada por el «tercer partido»?

219. Cf. JPrignon, 30 de septiembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1596, 1-4): «Esta nueva intervención del Papa ha creado una dolorosa impresión, especialmente por haber llegado cuando la votación había comenzado ya. Llegó a saberse enseguida quién había sugerido al Papa la inserción de esos *modi*, una inserción impulsada indudablemente por Carli y por Siri. Según la noticia se fue difundiendo gradualmente por los pasillos, la atmósfera comenzó de nuevo a ser un poco como la de la Semana Negra durante la tercera sesión».

220. Cf. *ibid.*, 5.

221. Cf. *ibid.*, 6; *ibid.*, 1 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1597, 4s); *ibid.*, 4 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1598, 1).

222. Cf. *ibid.*, 5 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1599, 1s).

223. AS V/3, 408.

b) *La carta del cardenal Cicognani*

Un día después de la reunión final de la Comisión Doctrinal, Pablo VI recibió, por conducto de Ottaviani y de la secretaría del Concilio, alguna información sobre la situación actual del *De revelatione*. El pontífice se reunió entonces con los moderadores y con otras personalidades representantes de la minoría y de la mayoría.

A petición del presidente de la comisión, Philips le envió un compendio de los principales cambios efectuados en puntos importantes del texto²²⁴, haciendo que se deslizara en el envío «una hoja suelta que contenía un poquito de comentario sobre la *veritas salutaris*»²²⁵. Además, el Papa tenía ya sobre la mesa de su despacho un informe procedente del cardenal Dante, compuesto el 7 de octubre, sobre los dos puntos clave: la relación entre la Escritura y la Tradición, y la verdad de las Escrituras²²⁶. Este informe, que era la labor conjunta de algunos padres que habían quedado desconcertados por la reunión del 6 de octubre, proponía para el n° 9 una fórmula de acuerdo, que se aproximaba mucho a la segunda «enmienda de Philips»²²⁷ (se encuentra, juntamente con otras, en la carta de Cicognani a la comisión) y para el n° 11 la supresión del término «salutaris». El comentario que acompañaba a esta segunda propuesta acentuaba la gravedad de la decisión adoptada por la *commissio parva* y confirmada por la comisión plenaria²²⁸.

Finalmente, Felici dijo a Pablo VI que su propia enmienda sobre la tradición, que había ido acompañada por una cita de san Agustín, no había sido dada a conocer a la comisión; explicaba también al Papa la situación jurídica de un texto que, aunque quedaba bajo la competencia de la Comisión Mixta establecida por Juan XXIII, había sido revisado por la sola Comisión Doctrinal, *con el consentimiento tácito de la Secretaría para la unidad de los cristianos*²²⁹.

Parece que después de haber visto a Parente el día 11 de octubre²³⁰, Pablo VI mandó venir a Charue, vicepresidente de la Comisión Doctrinal y la persona encargada del *De revelatione*, a fin de preguntarle su parecer y de expresarle sus preocupaciones sobre los dos puntos de la Tradición y sobre la frase «verdad salvífica»²³¹. Prignon nos ofrece la siguiente información sobre la reunión:

Sobre el primer punto, Mons. Charue le dijo que, en la presencia de Dios, él no veía ninguna razón para estar preocupado; que la cuestión difícil quedaba perfectamente in-

224. JPrignon, 12 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1603, 1, 3 y 5s).

225. *Ibid.*, 1185 y 1183.

226. Documentos de Pablo VI, B3/10 y B3/14 (este texto se halla impreso en AS V/3, 448-454, como apéndice de una carta enviada por Dell'Acqua a Ottaviani el 18 de octubre).

227. Documentos de Pablo VI, B3/10, 2s (AS V/3, 449s).

228. El documento pretendía que la fórmula «verdad salvífica» se había introducido deliberadamente con el fin de limitar la inerrancia a las solas verdades sobrenaturales que se referían a la fe y a las costumbres; y que daría libre curso a todas las innovaciones de los exegetas, etc. El texto contenía también severos juicios contra la actitud y la labor de la pequeña comisión.

229. Cf. Documentos de Pablo VI, B/3, 15, 16 y 17 (esta nota escrita llevaba fecha del 13 de octubre).

230. JPrignon, 12 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1604, 8).

231. Cf. JCharue, 12 de octubre de 1965. Al comienzo el Papa hablaba del hecho de que su enmienda no había sido puesta en conocimiento de la comisión, y él se preguntaba acerca de la implicación de la Secretaría para la unidad en la redacción del texto.

tacta, etc. El Papa le dijo entonces que era para él un gran consuelo el ver que Mons. Charue pensaba de esta manera... En cuanto al segundo punto, el Papa tenía miedo del término «*veritas salutaris*», porque él lo interpretaba como si significara que algunas cosas que había en las Escrituras no estaban inspiradas. Se trata claramente de un malentendido, y uno se pregunta cómo es posible que el texto pudiera entenderse en ese sentido, porque no había nada en él que ni siquiera lo sugiriese. Nuevamente, Mons. Charue protestó vigorosamente contra esa interpretación; no ocultó al Papa que él, personalmente, consideraba la introducción de «*veritas salutaris*» como un verdadero paso hacia delante²³².

¿Se dejó el Papa convencer por estas palabras que infundían seguridad? ¿O había él decidido ya modificar el texto²³³, porque no tenía verdadera confianza en la dirección adoptada por el equipo belga?²³⁴ En todo caso, el obispo belga consiguió que ganara su punto de vista con respecto al procedimiento: Pablo VI llegó a darse cuenta perfectamente de que él tenía que intervenir *antes de que se efectuara la votación en el seno de la comisión*, si quería evitar lo que había sucedido el año anterior en relación con el ecumenismo²³⁵.

Durante la reunión semanal del Papa con los moderadores, la cuestión fue suscitada de nuevo:

El Papa les dijo que no estaba satisfecho del texto, que era inadecuado al hablar sobre los temas de la Tradición y de la *veritas salutaris*. Los «tres Sinópticos» trataban de hacerle comprender que era preferible no romper el acuerdo, si no se quiere originar graves dificultades en el Concilio, y que la *veritas salutaris* era una buena cosa. Pero ellos tenían la impresión de que debían vérselas con una persona cuya convicción estaba ya formada. El Papa dijo que él tenía su propia conciencia y que su conciencia no le permitía aceptar el texto²³⁶.

232. JPrignon, 13 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1604); hay otra versión, *ibid.*, 12 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1603).

233. El martes, Charue dijo a Philips que, sobre el tema de la *veritas salutaris*, «el Santo Padre no daba la impresión de aceptar los puntos de vista de él», y que «sobre la cuestión de la Tradición, él tenía la impresión de que el Papa había adoptado ya su propia decisión» (JPrignon, 12 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1603, 5]). En una conversación con Prignon en la mañana del miércoles, Charue dijo: «Que el Papa no estaba tan resuelto como pareció a los moderadores que lo estaba ayer. Y que quizá había aún lugar para la esperanza» (*ibid.*, 13 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1604, 1]).

234. Ésta era la interpretación de Philips: «Él interpretaba este casi-rechazo de Mons. Charue, esta mañana, como prueba de que él [Philips] apenas tenía ya la esperanza de influir sobre la mente del Santo Padre» (JPrignon, 12 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1503, 5]). Dos días más tarde, el 14 de octubre, Charue escribía al Papa, sugiriéndole que recibiera a Philips (Documentos de Pablo VI, B3/23); tal cosa no sucedió. Prignon menciona también otra característica de la conversación entre Pablo VI y Charue: «Durante la audiencia concedida a Mons. Willebrands (lunes, 18), el Papa había (dicho) que él había visto a Mons. Charue y que Mons. Charue se había declarado sumamente tranquilo sobre el tema de la ortodoxia del *De revelatione*, pero que Mons. Charue no llevaba sobre sus hombros, como lo llevaba él mismo, el peso de toda la Iglesia. Que, por otra parte, él se sentía un poco sorprendido cuando (para utilizar las mismas palabras de Willebrands) Mons. Charue pareció encogerse de hombros cuando el Papa mencionó esta responsabilidad suya, el poder de las llaves» (JPrignon, 18 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1609, 1s]).

235. Cf. *ibid.*, 14 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1605, 1), y 16 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1606, 1), la cursiva es nuestra.

236. *Ibid.*, 12 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1603, 8).

Quizá por consejo de Charue²³⁷, aquella misma tarde el Papa recibió de nuevo a Florit²³⁸ y, posteriormente, a Döpfner²³⁹. Florit explicó al Papa el *Promemoria* de Betti. Después de resumir los elementos esenciales del problema de la Tradición, Betti propuso, en una segunda parte, la siguiente solución:

La petición razonada de un importante número de padres nos invita a reconsiderar muy atentamente la necesidad o, al menos, la oportunidad de decir explícitamente que todo lo que hay en la doctrina católica no puede probarse por la sola Escritura. A fin de cuentas, se tratará de exponer más claramente (dejando a un lado la cuestión de la cantidad numérica) que la tradición nos proporciona *una expresión más explícita y completa de la divina revelación, y de que, en algunos casos, la tradición puede ser incluso decisiva para un conocimiento y comprensión exactos de la divina revelación.*

Entre las cinco consideraciones que siguieron, la primera y la cuarta fueron las más importantes: «Una afirmación de esta índole se halla en completa armonía con el texto, añadiéndole *un útil complemento*, pero sin afectar a su sustancia». Más aún, la fórmula sugerida por los 111 padres (sin el término «directamente», como se explica en una nota)

tiene la ventaja de hallarse en consonancia con el concilio de Trento, de conformidad con la interpretación de este último, que es aceptada por todos y confirmada por la constante práctica de la Iglesia. Mientras que no es cierto en absoluto que, al tratar de ciertas verdades, el concilio de Trento tratara de contraponer *la Tradición sola* a la doctrina protestante de la *Escritura sola*, queda fuera de toda duda que el Concilio ratificó el principio católico de *la Escritura y la Tradición* en contra del principio protestante. Aunque afirmaba la insuficiencia de la Sagrada Escritura al nivel gnoseológico, el esquema dejaría abierta la cuestión de la insuficiencia de la Sagrada Escritura en el nivel propiamente constitutivo; para decirlo con otras palabras, declararí­a explícitamente que la doctrina católica en su totalidad no puede demostrarse por la sola Escritura, y que, por tanto, es necesario recurrir también a la Tradición. Pero no excluiría la posibilidad de que alguna que otra doctrina católica se contenga únicamente en la Tradición²⁴⁰.

Una nota de la mano de Pablo VI —escrita probablemente después de su conversación con Florit— contiene, en el siguiente orden, primero la fórmula propuesta ya por Florit durante el debate y que sustituiría lo de «la verdad salvífica» de las Escrituras por la frase: «todo lo que Dios quiso comunicarnos en ellas»; luego una adición que completaría la declaración de que los evangelistas nos dicen «siempre» «sobre Jesús cosas verdaderas y sinceras», añadiendo la precisión: «es decir, lo que es conforme a

237. JPrignon, 13 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1604, 1). Podemos suponer que el Papa, por propia iniciativa, tenía intención de llamar al cardenal de Florencia, dada la intervención que este último había tenido en la redacción del esquema.

238. Cf. DFlorit, 12 de octubre.

239. DBetti, 16 de octubre de 1965, 365s.

240. U. Betti, *Promemoria sulla dottrina riguardante la sacra Tradizione esposta nel Cap. II dello Schema di Costituzione dogmatica «De Divina Revelatione»*, en Documentos de Florit, D 255; Documentos de Pablo VI, B3/8; y Documentos de Pablo VI A3/4 (la cursiva es nuestra).

la fe histórica»; y, finalmente, la enmienda de los 111 padres sobre las relaciones entre la Escritura y la Tradición²⁴¹.

Es probable que la conversación con Florit fuera decisiva, porque dio al Papa las certezas doctrinales que él necesitaba²⁴². La misma conclusión se deduce del hecho de que, el 14 de octubre, Pablo VI enviara una nota a Colombo, que esta vez repetía los tres puntos formulados en la hoja manuscrita, en el orden en que aparecían en el esquema²⁴³. Además, Colombo había hablado al Papa, el miércoles 13 de octubre, acerca del resultado de una conversación con Bea, quien dijo que él estaba de acuerdo con la idea de una adición, pero inmediatamente dio a conocer sus preferencias por la enmienda de Colombo y pidió que se utilizara alguna otra expresión en lugar de la de «verdad salvífica»²⁴⁴.

Con arreglo a la versión oficial de los acontecimientos, tal como se da en el artículo de Caprile, «el 14 de octubre, el Papa decidió, por tanto, que se enviara a la comisión una nota, preparada ya el día 12, que contuviera las sugerencias formuladas por el primero de los dos cardenales de los que acabo de hablar»²⁴⁵, es decir, Florit. En efecto, nos hallamos en posesión de una primera lista de ocho fórmulas sobre las relaciones entre la Escritura y la Tradición²⁴⁶, una lista refundida y completada el 14 de octubre²⁴⁷, después que el Papa hubiera recibido una carta procedente del «segundo cardenal», que no era otro sino Döpfner.

Así pues, el día 14 de octubre se cruzó un umbral. El Papa recibió varias cartas, de Döpfner, Journet y Charue²⁴⁸. Journet, repitiendo hasta cierto punto la postura de Léger, distinguía dos sentidos de la palabra «Tradición»: «La distinción entre las luces de la re-

241. Documentos de Pablo VI, B3/12.

242. El *Promemoria* era muy astuto por cuanto afirmaba claramente que la tradición proporciona una *manifestación* más explícita de la revelación, pero dejaba en suspenso la cuestión acerca de la insuficiencia de la tradición en el nivel propiamente constitutivo. R. Burigana llama acertadamente la atención sobre la ambigüedad del silencio de Florit acerca de su conversación con el Papa en relación con Charue (*La Bibbia nel Concilio*, 420); esto sirvió el efecto de dividir aún más al «tercer partido».

243. Documentos de Pablo VI, B3/13 y 14; y A3/22 y 3/6-9. Con arreglo a las anotaciones manuscritas, Pablo VI envió también a Colombo el archivo de Dante (cf. Documentos de Pablo VI, B3/14 y A3/6-9).

244. Documentos de Pablo VI, B3/18 y 14, y A3/23B. Esta carta era, entonces, una respuesta a la inquietud que Pablo VI había expresado la tarde anterior en su conversación con Charue, acerca de la postura adoptada por la Secretaría para la unidad de los cristianos.

245. Caprile, *Trois amendements au schéma sur la Révelation*, 676.

246. La primera lista contenía fórmulas de Florit (a), de Philips 1 (b), de Colombo (c), de Philips 2 (d), anónima 1 (e: se trata de la fórmula de Dante), anónima 2 (f), de Dhanis (g) y, en último lugar (!), de Parente (h). La fórmula de Dhanis se encontraba ya mencionada en la carta de Colombo a Pablo VI (Documentos de Pablo VI, A3/23b y B3/18).

247. La segunda lista, trazada el 12 o el 13 de octubre, era casi la definitiva; los nombres habían desaparecido; la fórmula de Colombo (c) iba precedida por la fórmula de Pola (la introducción de esta fórmula supone que el Papa se había enterado de los detalles de la reunión del 4 de octubre); las fórmulas anónima 2 (f), la de Dhanis (g) y la de Parente (h) habían desaparecido; por el contrario, se había añadido (posteriormente) la fórmula que se encuentra en la carta de Döpfner. Estas diversas fórmulas fueron reagrupadas de la manera siguiente (sin mencionar a sus autores): 1ª (Florit), 2ª (Philips 1), 3ª (Poma y Colombo), 4ª (Philips 2 y Dante), luego, sin numeración, la *propuesta* de añadir la fórmula de Döpfner.

248. Estas cartas se encuentran en el archivo de Pablo VI. El día 18 de octubre Dell'Acqua envió algunas de ellas a Ottaviani: la carta de Ruffini (de fecha 17 de octubre) y las de Dante, Döpfner y Journet (AS V/3, 446-461). ¿Por qué esas cartas y por qué en ese orden?

velación y de la inspiración, por un lado, y las de la asistencia, por el otro»²⁴⁹. Pero parece que la carta de Döpfner fue la que acabó con las últimas vacilaciones del Papa. Utilizando el lenguaje de Rahner, la primera parte de la carta defendía la afirmación de que la Escritura enseña sin error «verdad salvífica» (o «las verdades de la salvación»); la afirmación no sólo es ortodoxa, sino que además refleja el desplazamiento de la problemática desde el período modernista: «Cuando se dice que la Sagrada Escritura expone sin error verdades *salvíficas*, esto no significa en absoluto la introducción en la Sagrada Escritura de una distinción material entre ‘verdades salvíficas’ y enunciados ‘profanos’, como si las primeras contuvieran verdad mientras que los últimos pudieran ser falsos; no, sino que lejos de eso se indica un punto de vista formal, según el cual toda afirmación de la Escritura, que es verdadera de este modo, es enseñada por Dios en la Sagrada Escritura y, por esta razón, es verdadera».

La segunda parte de la carta recapitulaba, punto por punto, lo que se dice en la constitución acerca de las relaciones entre la Tradición y la Escritura: se enseña claramente la necesidad de la Tradición y del Magisterio para poder profesar la fe católica; la prioridad de la Tradición, la cual hace que llegue hasta nosotros la Escritura, y la imposibilidad de conocer, sin la Tradición, la extensión del canon y de la inspiración. «Aquí aparece claramente la naturaleza y la existencia de una tradición que es constitutiva y no meramente explicativa del depósito de la fe». La única cuestión a la que el texto no hace referencia y sobre la que no decide es la de la insuficiencia *material* ulterior de las Escrituras, siendo ésta una cuestión sobre la que los teólogos no estaban de acuerdo. El cardenal de Múnich llamó luego la atención sobre la importancia ecuménica de este silencio y sobre la concordancia del texto actual con las enseñanzas del concilio de Trento y del concilio Vaticano I (esta concordancia era la opinión de la inmensa mayoría de los padres conciliares). Nadie de la comisión insinuaba que lo que el esquema dice sea falso; tan sólo una pequeña minoría quería que se dijera *más*.

Después de todo esto, Döpfner añadía al final de su carta:

Si se piensa que hay que decir algo más, a fin de tranquilizar los espíritus, podremos añadir que, indudablemente, es imposible deducir de las Escrituras la totalidad de la verdad católica sin la ayuda de la Tradición y del Magisterio. Esta solución permitiría rechazar la doctrina protestante de la *sola scriptura*, pero sin abordar cuestiones que todavía están siendo debatidas entre los católicos, y en las que el Concilio no desea entrar; dejaría el camino abierto para ulteriores estudios, al no excluir ninguna opinión y sin imponer una carga adicional que no sea necesaria para la defensa de la fe católica y de la importancia de la Tradición²⁵⁰.

Es muy significativo el que la versión oficial de Caprile sobre los acontecimientos se base únicamente en esta última observación, al afirmar que la postura de Döpfner concordaba con la de Florit²⁵¹. No sólo Pablo VI sino también Florit, según parece, se

249. Documentos de Pablo VI, A3/25 y AS V/3, 458. Podemos señalar, además, que Journet omite lo de «salutaris» y no dice nada acerca del carácter histórico de los evangelios.

250. Documentos de Pablo VI, A3/26a y b; y AS V/3, 454-457.

251. *Trois amendements au schéma sur la Révélation*, 675s.

aproximaban mucho a los argumentos fundamentales de Döpfner en favor del esquema en su estado actual.

Cuando Congar emprendió su propia serie de consultas el 14 de octubre, escribiendo a Colombo y conversando con Florit (15 de octubre), antes de hablar a Florit, a Charue y, nuevamente, a Colombo (16 de octubre) y antes de preparar sus dos notas (18 de octubre), todo se había decidido ya. En la mañana del viernes, 15 de octubre, algunos expertos se enteraron de que iba a haber, ciertamente, una intervención del Papa²⁵²; sin embargo, hasta el domingo no encontramos los primeros vestigios de una carta. En ese día Pablo VI recibió dos cartas más. Una era de Ruffini, que se hallaba preocupado por la ausencia de una declaración nítida sobre la Tradición como verdadera fuente independiente de la Escritura. La otra carta era de Frings, quien se hizo cargo de expresar cierto descontento originado por las intervenciones pontificias y ciertos temores de que esas acciones, «consideradas como una forma de coacción moral ejercida sobre la comisión y sobre el Concilio», fueran a menoscabar gravemente el prestigio de la Iglesia y del Concilio, especialmente en los países anglosajones y en los Estados Unidos, donde la gente era particularmente sensible a cualquier violación del reglamento²⁵³.

El Papa replicó aquel mismo día:

Nos deseamos daros a conocer inmediatamente nuestra firme intención de instar a la comisión conciliar *De doctrina fidei et morum* a que considere la oportunidad de mejorar algunos puntos del esquema sobre la revelación, porque Nos pensamos que es deber nuestro el buscar una seguridad doctrinal que Nos permita unir nuestra aprobación a la de los padres conciliares. Nos pensamos también que nuestra intervención en la comisión conciliar se halla en plena conformidad con el reglamento, porque es deber nuestro no sólo ratificar o rechazar el texto en cuestión²⁵⁴, sino también, como cualquier otro padre conciliar, el trabajar por la mejora del texto mediante sugerencias oportunas. La misma verdad se desprende también, y principalmente, del hecho de que nuestras observaciones fueron dadas a conocer a la comisión por el Secretario general del concilio ecuménico el pasado día 24 de septiembre. Parece que ésta es la manera más clara y más deferente de dar a conocer a la comisión todo lo que es útil en la labor que le ha sido confiada. Permítasenos, por tanto, hacer notar que no se ha hecho ninguna ofensa a la autoridad del Concilio, como vos sospecháis, sino que se ha efectuado, más bien, una contribución necesaria al ejercicio de sus funciones. En lo que respecta a la libertad del Concilio y a su reglamento establecido, nada Nos puede agradar más que el ver que se recuerdan esos principios, que no son menos queridos por los anglosajones que por los romanos. El Concilio los ha respetado de la manera más rigurosa²⁵⁵.

252. Una nota, con fecha 15 de octubre (Documentos de Pablo VI, A3/27a), da a conocer claramente que Felici había recibido por teléfono un mensaje en el que se le pedía que anunciara a Ottaviani la llegada de algunas observaciones procedentes del Santo Padre acerca del esquema *De revelatione*, a fin de que este último pudiera convocar una reunión urgente de la comisión; cf. también TSemmelroth (15 de octubre), y JPrignon, (16 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1605, 1]).

253. Documentos de Pablo VI, A3/37a y B3/27a.

254. Eso era lo que Frings parecía inferir, al pedir al Papa que dijera *claramente* si pensaba que podría no aprobar el esquema, en lugar de intervenir en la labor de la comisión.

255. Documentos de Pablo VI, A3/37b y c, y B3/27b y c (versiones italiana y latina).

Esta carta, escrita en italiano, traducida al latín y enviada con una bella caligrafía (como si estuviera destinada a ser expuesta públicamente en el Concilio), representa la interpretación oficial del procedimiento puesto en práctica aquel mismo día; enuncia claramente el doble papel («cum Petro et sub Petro») que Pablo VI se proponía desempeñar y el significado que él daba a su intervención, cuya finalidad era *perfeccionar el texto* (una fórmula empleada ya por Betti). La implicación del Papa en nombre de su cargo determinaba también el curso de dos conversaciones mantenidas con Willebrands, probablemente en aquel mismo día, con Suenens al día siguiente y, según parece, también con König²⁵⁶.

En todo caso, el 17 de octubre fue el día en que fue preparada la muy esperada carta a la comisión. La decisión de ofrecer a la comisión siete fórmulas para que escogiera, fue adoptada unos pocos días antes. En cuanto a los otros puntos que iban a ser sometidos a la comisión, en lo que respecta a la *verdad salvífica*, el Papa tenía ante sí cuatro propuestas²⁵⁷: la del texto sobre el que se había votado, la de la comisión, la de Dhanis y la de Bea. En efecto, en aquel mismo día, el Papa recibió una evaluación pericial de seis páginas, procedente de Bea²⁵⁸, quien había vuelto a leerse todas las enseñanzas bíblicas de los Papas desde León XIII y que había deducido que era preferible mantener la fórmula sencilla: las Escrituras «enseñan la verdad fielmente y sin error»; rechazaba también la distinción de Dhanis entre lo que el autor dice como escritor sagrado y lo que dice como simple escritor humano.

El Papa se adhirió a la postura de Bea, como podemos ver por una nota de su propia mano²⁵⁹. La página que compendia las cuatro propuestas relativas a la *verdad salvífica*, contenía también una observación sobre el tercer punto en disputa, es decir, sobre la verdad histórica de los Evangelios: Bea proponía que la fórmula «los evangelistas nos dicen sobre Jesús la verdad sincera» fuera sustituida por otra fórmula que nos dijera que ellos nos refieren «lo que es verdadero o digno de fe histórica». Aquí también el Papa estaba de su lado.

La nota manuscrita mencionada hace un momento era de hecho el primer esbozo de la carta enviada a la comisión. Las otras dos versiones, mecanografiadas, se encuentran en el Archivo de Pablo VI: un resumen en cuatro puntos que compendia los argumentos

256. JPrignon, 18 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1607, 4): «El Papa le dijo [a Suenens] que era plenamente consciente de que [su intervención] podría desencadenar una nueva Semana Negra, pero que él había reflexionado mucho ante Dios sobre el asunto; estimaba que era obligación suya el actuar y que, por el bien supremo de la Iglesia, él tenía que correr el riesgo de afrontar una nueva Semana Negra. El cardenal me dijo que el Papa había hablado, expresando su opinión definitiva; que no podía seguir discutiendo el problema de fe con él. No obstante, dijo que vería de nuevo a Bea antes de adoptar su decisión final». Suenens sugería también que el Papa consultara a Scrima, un ortodoxo; puesto que este último no había regresado aún de Estambul, Bea no había podido hablar con él acerca del *De revelatione* (Documentos de Pablo VI, B3/30). En cuanto a König, cf. JCongar, 14 de octubre de 1965; II, 434; y JPrignon, 16 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1606, 1).

257. Éstas se hallan compendiadas en una sola hoja (Documentos de Pablo VI, A3/35b, y B3/28), que quizá había sido preparada por Colombo.

258. *Ibid.*, A3/33.

259. *Ibid.*, A3/35c y B3/28.

de la carta²⁶⁰ y la carta en italiano, encabezada por la petición de que fuera enviada rápidamente a Ottaviani como presidente de la Comisión Doctrinal²⁶¹.

En aquel mismo día Pablo VI se preocupó de que la Secretaría para la unidad de los cristianos fuera invitada a la reunión final de la Comisión Doctrinal²⁶². Fue Dell'Acqua, un asesor cercano al Papa, quien le informó de que Bea afirmaba que estaba de acuerdo con la conveniencia de una mejora del esquema sobre la revelación; de que, con respecto al texto sobre la tradición, él estaba dispuesto a aceptar cualquiera de las cuatro fórmulas, aunque prefería la tercera; de que la fórmula de Döpfner debía añadirse a la lista; y de que Congar prefería la segunda fórmula, es decir, la fórmula propuesta por la comisión técnica (la primera «enmienda de Philips»)²⁶³.

Ottaviani recibió pronto dos archivos. De Dell'Acqua llegó un archivo que contenía las cartas de cuatro cardenales, Ruffini, Dante, Döpfner y Journet, juntamente con una «nota privada» procedente del Papa, que transmitía la información proporcionada por Bea, pero que no revelaba las preferencias de Bea²⁶⁴. De Cicognani, Secretario de Estado, llegó la carta oficial dirigida directamente al presidente de la Comisión Doctrinal, con un apéndice que contenía la serie de fórmulas que podían emplearse para completar el n° 9 del esquema²⁶⁵. Aunque expresaba su agradecimiento y su aprecio por la labor realizada, el Papa decidió que la comisión debía ser convocada para llevar a cabo un nuevo estudio del esquema sobre la revelación. La primera parte de la carta explicaba, ante todo, la finalidad de este paso dado por él en el ejercicio de su autoridad: «Las observaciones adjuntas no tienen intención de modificar sustancialmente ni el trabajo de la comisión ni el esquema²⁶⁶, sino que se proponen más bien perfeccionarlos en algunos puntos de gran importancia doctrinal²⁶⁷. Como resultado de ello, el Papa, como Vicario de Cristo, será capaz de pedir, con plena certeza, en la presencia de la Iglesia universal y ante su propia conciencia, y sobre un tema de tanta gravedad, la aprobación de los padres conciliares, que es necesaria para la promulgación de la constitución».

260. Documentos de Pablo VI, A3/35a y B3/28: I. Lo apropiado de completar el n° 9 con una de las siete fórmulas; II. La omisión de «verdad salvífica», omisión acompañada por cuatro argumentos (no impedir, sin embargo, el avance de los estudios sobre la inerrancia bíblica; la fórmula, tal como está, no constituye parte todavía del patrimonio doctrinal; evitar el peligro de una falsa interpretación; dejar a la comisión la posibilidad de formular un texto más claro); III. Modificar la fórmula sobre la verdad histórica de los evangelios; IV. La invitación dirigida a Bea, presidente de la Secretaría para la unidad de los cristianos, como testimonio definitivo de su aprobación.

261. *Ibid.*, A3/36 y B3/35.

262. Cf. una nota de fecha 17 de octubre, en *ibid.*, A3/32 y B3/30. ¿Se reunió el Papa personalmente con Bea el 18 de octubre? Eso es lo que Suenens dijo, después de su propia audiencia en aquel mismo día. Esa visita última, el lunes día 18, ¿será la razón por la cual la reunión de la comisión, prevista quizá para aquel día (y sin los expertos), fue aplazada? (JCongar, 16 de octubre de 1965; II, 439-440; y TSemmelroth, 18 de octubre de 1965).

263. Cf. una segunda nota, de fecha también del 17 de octubre, en Documentos de Pablo VI, A3/28 y B3/26. Esa nota supone que Bea era conocedor de la nota de Congar.

264. AS V/34, 462.

265. *Ibid.*, 459-461.

266. Éste era el principal argumento de los relatores.

267. Éste era el principal argumento de Betti en su *Promemoria*.

La segunda parte de la carta se ocupaba de los tres puntos controvertidos, tratando por separado acerca de cada uno de ellos. Este último era precisamente el punto esencial que había que tener bien presente, una vez que se hubiera reconstruido la génesis del texto. Sobre la cuestión de la tradición, el Papa pedía a la comisión que considerara, con ánimo benévolo y libre, si era conveniente perfeccionar y completar el texto mediante la adición de una de las fórmulas propuestas o por una fórmula equivalente, eligiendo la que pareciera más aceptable a los representantes cualificados de la mayoría. Así pues, en la práctica, Pablo VI pedía que la comisión completara el texto y que lo completara en un punto particular (el nº 9), pero disfrutando de plena libertad para elegir la fórmula. Sin embargo, conviene hacer notar que, de las diez fórmulas contempladas en un momento o en otro, fueron propuestas únicamente siete. La fórmula de Parente había sido eliminada, seguramente por estar orientada hacia la minoría, y la fórmula de Dhanis y la fórmula anónima 2 fueron eliminadas, probablemente por su lenguaje excesivamente complicado. El que ganó, por tanto, fue el «tercer partido», porque la decisión de la autoridad superior sobre el lugar donde había que hacer la adición, permitió que la atención se fijara únicamente por vez primera sobre la fórmula que debía escogerse.

La actitud del Papa sobre el segundo punto disputado fue muy diferente:

Se insta a la comisión a que reconsidere y estudie seriamente si es preferible suprimir del texto la expresión «*veritas salutaris*», que se utiliza en él para referirse a la inerrancia de las Sagradas Escrituras. El Santo Padre se siente más perplejo aquí de lo que se había sentido en el punto anterior, por varias razones: porque se trata en este caso de una doctrina que no es común en las enseñanzas teológicas de la Iglesia sobre la Biblia, porque la fórmula no parece haber sido discutida suficientemente en el aula y porque, según el juicio de personas competentes y que gozan de autoridad, la fórmula no está al abrigo de interpretaciones erróneas. Parece prematuro que el Concilio se pronuncie sobre un problema tan delicado. En este momento parece que los padres no están en condiciones de ver con claridad el alcance de la expresión y las interpretaciones abusivas a las que pudiera dar lugar. Al mismo tiempo, la omisión de esta expresión no impide que siga estudiándose el tema.

Así que, en este punto, la libertad de la comisión era mucho más limitada. A primera vista parecía que la minoría había ganado la partida. Pero, puesto que no se ofreció ningún argumento fundamental y puesto que se hizo ver claramente la intención de que siguiera estudiándose la cuestión, este pasaje se orientaba más hacia la dirección de la mayoría.

Acerca del tercer punto, la carta pedía a la comisión que sustituyera la expresión «los evangelistas nos dicen sobre Jesús cosas verdaderas y sinceras», por otra que dijera que los evangelistas nos dicen «cosas verdaderas o dignas de fe histórica». Parece que, en efecto, la primera fórmula no garantiza la historicidad real de los evangelios, y es sumamente evidente que el Santo Padre no puede aprobar una fórmula que abra el camino a dudas sobre la historicidad de esos libros sacratísimos. Así que, sobre este último punto, la comisión no tenía margen alguno de maniobra y fue la minoría la que logró que Pablo VI se pusiera de su parte.

La carta de la Secretaría de Estado terminaba con una petición de que Bea estuviera presente en esta reunión, porque él era miembro de la Comisión Mixta que Juan XXIII había instituido para que este memorable esquema fuera redactado según una nueva orientación que resultara aceptable para todos.

c) *El debate en la Comisión Doctrinal el 19 de octubre*

La comisión se reunió en pleno durante las «vacaciones conciliares» y después de la reunión mixta sobre el esquema XIII. Aquella mañana Ottaviani y Browne, los dos relatores del esquema, se reunieron con Florit y Charue y con los dos secretarios, Tromp y Philips, a fin de tomar decisiones sobre el procedimiento que había que seguir. Philips debía presentar los diferentes puntos²⁶⁸. Pero durante la reunión las cosas no fueron del todo según se había planeado²⁶⁹.

Después de la lectura de la carta en presencia del presidente de la Secretaría para la unidad de los cristianos y de su secretario, Willebrands, vemos que Ottaviani concedió inmediatamente el uso de la palabra a Bea, para que éste pudiera exponer su opinión sobre las relaciones entre la Escritura y la Tradición. El cardenal pasó revista a las siete fórmulas, que aparecían en una hoja que fue distribuida a todos. Su juicio fue que las dos primeras eran «oscuras» (principalmente a causa del término «directamente», que aparecía en la segunda)²⁷⁰; él prefería la tercera, que había sido propuesta en la reunión del 4 de octubre por Colombo, Heuschen, Butler y, con ligeras enmiendas, por Poma. Después de diez minutos de reflexión, se efectuó una votación: la tercera fórmula (Colombo / Poma) y la primera (Florit) quedaron en cabeza²⁷¹. En el segundo escrutinio la tercera fórmula recibió 19 votos de un total de 27; contaba, pues, con la mayoría necesaria y fue adoptada: «Síguese de ahí que la Iglesia no obtiene por la sola Escritura su certeza acerca de todas las cosas reveladas»²⁷².

268. JPrignon, 19 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1608, 1).

269. Cf. RT 8, 17-19; JPrignon, 19 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1608, 1-3); DBetti, 19 de octubre de 1965, 366s; Jde Lubac, 19 de octubre; TSemmelroth, 19 de octubre; JCongar, 22 de octubre de 1965; II, 444-446.

270. He aquí lo que Prignon dijo acerca del comienzo de la reunión: «Después de la lectura de la carta, Bea habló en lugar de Philips. Para perplejidad nuestra, por un *lapsus linguae* (que, por lo demás, era revelador), terminó diciendo que hay que admitir, a pesar de la dificultad que origina a los observadores, que la Tradición es también una 'fuente'; después, se corrigió a sí mismo y dijo que la Tradición es un 'medio de transmisión' de la revelación. Y que, después de considerar bien todas las cosas, la fórmula n° 3 parecía ser la mejor. Tuvo buen cuidado de decir que él estaba hablando a título personal y no en nombre de la Secretaría» (JPrignon, 19 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1608, 1]). A consecuencia de un artículo de Daniélou, que había aparecido en *La Croix* dos días antes de la votación final, Bea volvió a precisar de nuevo, en una carta a Wenger, que «cuando intervino, *por una razón especial*, en una reunión de la Comisión Doctrinal, él afirmó explícitamente que estaba exponiendo su propio punto de vista y que no hablaba en nombre de la Secretaría» (Wenger IV, 351s, la cursiva es nuestra).

271. En el primer escrutinio, se vota sobre la totalidad de las siete fórmulas; la primera obtuvo 6 votos a favor y la tercera obtuvo 16.

272. En la *expensio modorum* del 29 de octubre, esta adición (*modus* 40 D) no iba acompañada por ningún comentario (AS IV/5, 700), sin embargo, fue explicada en el informe de Florit (*ibid.*, 704s).

Cuando se llegó a la supresión de las palabras «veritas salutaris», Bea, para sorpresa de todos, repitió los argumentos que había desarrollado ya en su informe dirigido al Papa: «La expresión no es tradicional; es atribuida erróneamente a san Agustín o a santo Tomás²⁷³; corre el riesgo de abrir una puerta que no seamos ya capaces de cerrar; en todo caso, no fue discutida en una congregación general»²⁷⁴. El primer escrutinio obtuvo 17 votos a favor de la supresión, 7 votos a favor de la fórmula y 4 votos nulos. Siguió un debate indeciso sobre el procedimiento: Ottaviani, apoyado por el canonista Bertrams, que citaba un artículo del Derecho Canónico, pensaba que no debían contarse los votos nulos, pero la opinión de Dom Butler era que el citado artículo no tenía aplicación en este caso, porque, con arreglo a un artículo del reglamento conciliar, un resultado, para ser válido, exigía los dos tercios de los votos *de los presentes*, y ese resultado no se había conseguido. El presidente cedió y se efectuó una segunda votación: 17 votos a favor de la supresión, 7 a favor del *statu quo* y 4 abstenciones: una de estas últimas mencionaba: «Por respeto al Soberano Pontífice», lo cual indujo a Ottaviani a hacer notar que la abstención no era una señal de respeto al Papa. El tercer escrutinio no cambió notablemente la situación: 17 votos a favor de la supresión, 8 a favor de la fórmula y 3 abstenciones.

Parece que este callejón sin salida proporcionó a Philips una oportunidad para hablar, algo que él no había hecho hasta aquel momento. Gracias al apoyo de Butler y de Volk, él consiguió explicar su fórmula alternativa (extraída del *modus* 8, propuesto por 78 obispos), que los padres escucharon bajo su dictado: «Es necesario afirmar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, fielmente y sin error *la verdad que, para salvación nuestra, Dios quiso que quedara consignada en los escritos sagrados*». Bea hizo notar que, aunque él no había tenido tiempo para reflexionar sobre ella, la fórmula le parecía aceptable. Tuvo lugar inmediatamente una votación, que mostró 19 votos a favor de la nueva fórmula de Philips y 9 en contra de ella. Se había logrado una mayoría de dos tercios, así que la enmienda fue aceptada. En ese momento el padre Anastasio del Santo Rosario solicitó hablar. Declaró que en un asunto tan grave no se puede correr el riesgo de cometer ninguna irregularidad; por eso, pidió que la cuestión del procedimiento fuera llevada al tribunal administrativo. Sin embargo, después de la reunión, Charue persuadió a Ottaviani para que acudiera directamente al Papa, sin recurrir al tribunal²⁷⁵.

En cuanto al tercer punto, se hizo notar que la expresión «fe histórica» era desacertada e incluso peligrosa, porque podía parecer que daba la razón a los seguidores de Bultmann²⁷⁶. Philips sugirió entonces que, en lugar de ella, se dijera al comienzo del

273. Un argumento sobre el que no estaba de acuerdo Congar.

274. Jde Lubac, 19 de octubre de 1965.

275. Cf. JPrignon, 19 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1608, 2); 20 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1609, 1); 21 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1610, 1). Véase también la opinión solicitada al experto Onclin, quien, como conclusión, habló en favor de la interpretación de Butler (Documentos de Prignon, 1189). El jueves, 21 de octubre, la comisión se enteró de que la cuestión había quedado resuelta (Documentos de Pablo VI, A3/48).

276. Jde Lubac, 19 de octubre de 1965; JPrignon, 19 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1608, 2), y JCongar, 22 de octubre de 1965; II, 444-446.

nº 19: «Los cuatro evangelios, *cuya historicidad (la Iglesia) afirma sin vacilación*»; esta propuesta fue aceptada por 26 votos a favor y 2 en contra²⁷⁷.

Cuando se evalúan los resultados de esta memorable reunión, que terminó a las 19.45 horas, se suscitan algunas cuestiones, especialmente acerca del papel inesperado que fue desempeñado por Bea. Al recibir el artículo en el que Caprile ofrecía la versión oficial de los hechos, René Laurentin, experto y periodista, le respondía el 5 de marzo de 1966:

Como persona que fui testigo del acontecimiento, desearía señalar a su atención un pequeño punto que puede haber pasado inadvertido a los historiadores. El hecho de que las cuestiones suscitadas por los *modi* pontificios hayan sido discutidas numerosísimas veces, y de que hayan reaparecido casi todos los días antes de la reaparición final de las mismas; la atmósfera creada al comienzo de la reunión; la presencia del cardenal Bea, a quien nadie aguardaba y cuya presencia no fue explicada claramente: todas estas circunstancias crearon un clima de temor, tal como no se había visto jamás en la comisión. Esto explica el silencio de los padres sobre el primer *modus*. Explica también el hecho de que, de las siete fórmulas sugeridas, los padres escogieran una que ellos mismos habían rechazado por considerable mayoría en los días anteriores; lo hicieron así a causa de las palabras «non sola Scriptura», que precisamente Mons. Parente había considerado inoportunas, por la impresión que daban de «atacar a los protestantes». La impresión general era que el cardenal Bea había venido con un mandato del Papa para que se aceptaran los *modi*. A partir del segundo *modus* fue cuando los padres más valientes se rehicieron y comenzaron a manifestarse. Yo pienso que, cuando se trataba de *modi* procedentes de él, el Papa no tenía siempre en cuenta la atmósfera creada por una serie de factores imponderables²⁷⁸.

Es comprensible que Philips y el equipo belga se sintieran heridos por lo que ellos experimentaban como un «abuso de autoridad» en la forma en que Bea actuaba²⁷⁹. Charue, en particular, se quejaba de que, en una audiencia pontificia, el Papa pareció censurarle por no haber mantenido informada a la Secretaría para la unidad de los cristianos; Charue había recordado al Papa que se había remitido a Bea el texto que contenía lo de la «verdad salvífica» y que Bea lo había devuelto diciendo que estaba de acuerdo con lo que se decía en el texto²⁸⁰. ¿Por qué, entonces, Bea se opuso tan tenazmente a la fórmula en aquella reunión? Otros miembros de la Secretaría para la unidad de los cristianos, como Willebrands y De Smedt, se hallaban igualmente perplejos²⁸¹. La actitud del cardenal sigue siendo desconcertante, aunque hay que reconocer que su resistencia a la «*veritas salutaris*» correspondía probablemente a su postura personal²⁸².

277. Cf. también la respuesta al *modus* 16 en el informe del 29 de octubre (AS IV/5, 723); aunque mantenía la observación sobre la ambigüedad del término «*historicum*», ¡la respuesta eximía al término «*historicitas*» de esa misma ambigüedad!

278. Documentos de Pablo VI, A3/57.

279. JPrignon, 19 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1608, 3).

280. JPrignon, 21 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1610, 1).

281. *Ibid.*, 20 de octubre de 1965 (Documentos de Prignon, 1609, 1s).

282. Cf. *ibid.*, 1: «En el automóvil en que regresábamos de la reunión de la Comisión Mixta sobre el esquema XIII, Tromp dijo que, aquella mañana o la tarde anterior, Bea le había dicho que él había estado lu-

Pero, aparte de esas cuestiones personales e incluso psicológicas, el transcurso de la reunión fue sorprendente en términos de lo que se había previsto en la carta del Papa. Mientras que la decisión sobre el primer punto había quedado a merced de la decisión, relativamente libre, de la comisión, dicha comisión se mostró bastante vacilante. Acerca del segundo punto, la libertad de los padres se hallaba restringida y, a pesar de todo, los padres expresaron una intensa resistencia, tal vez a causa de la inesperada actitud de Bea. El tercer punto, que fue impuesto a la comisión, pero que había sido redactado de manera bastante incompetente, suscitó la idea de que se trataba de una solución de avenencia, que consiguió entonces una adhesión bastante amplia.

En cuanto a lo sustancial, una evaluación de esta fase final depende de la lectura global del texto. Sobre las relaciones entre la Escritura y la Tradición, el sentir general era que «la adición solicitada no cambiaba nada en el texto del capítulo»²⁸³. Betti, que había hecho notar ya la proximidad entre la fórmula de Colombo / Pena y la de los 111 padres, señaló sencillamente que se habría podido llegar a puerto mucho antes «sin incomodar al Papa»²⁸⁴. Pero ¿se sentía feliz de que la adición contuviera las palabras «sola scriptura»?²⁸⁵ Desde un punto de vista ecuménico, las siete fórmulas no eran completamente equivalentes.

En cuanto a la nueva redacción del pasaje sobre la inerrancia —«la verdad que Dios, para nuestra salvación, quiso que quedara depositada en los escritos sagrados»—, no podremos menos de asombrarnos de la equivalencia entre este pasaje y el pasaje que había sido suprimido. ¿Cómo podía Bea declararlo «admisible» sin ver que este pasaje dejaba sin valor a una parte importante de su propio argumento?²⁸⁶ La única justificación posible para modificar el texto es la dada por Philips en el comentario oficial, publica-

chando durante toda su vida contra la *veritas salutaris* y que estaba muy contento de que la fórmula no llegara a ser parte del texto». Cf. también Congar: «Mons. Ancel me dijo que sabía por Mons. Colombo que ese temor (de que la fórmula se entendiera erróneamente y de que algunos la utilizaran abusivamente para limitar la inspiración y, por tanto, la inerrancia de las verdades religiosas) procedía del cardenal Bea, quien se lo infundió al Papa» (JCongar, 22 de octubre de 1965; II, 446).

283. Jde Lubac, 19 de octubre de 1965. Unos cuantos días más tarde escribía de Lubac: «Mons. Maziers me preguntó mi opinión. Yo le respondí que a mí me parece que ese *modus* es excelente; no añade nada al texto, sino que compendia muy bien su pensamiento. Añadí que incluso no me parecía demasiado vigoroso (después de todo, ¿cuáles son los dogmas sobre los cuales la sola Escritura, sin la interpretación tradicional de dicho dogma, pudiera proporcionar una certeza absoluta?). El buen obispo quedó bastante sorprendido. Esto me hizo ver que muchas personas interpretan erróneamente la doctrina sobre la revelación, lo mismo que hacen con la doctrina de la colegialidad. Y así, ¡ellos consideran el rechazo del dualismo de 'las dos fuentes' como una afirmación de la *scriptura sola*! En ese punto, la recalcitante pequeña minoría tiene la cosa fácil» (*ibid.*, 25 de octubre).

284. DBetti, 19 de octubre de 1965, 367.

285. «Es una lástima que esa fórmula contenga la expresión 'sola scriptura'. Moeller no es capaz de pasarla por alto, y no será capaz de pasarla por alto durante todo el tiempo que sea Bea mismo quien haya recomendado una fórmula que contenga lo de 'sola'» (JPrignon, 19 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1608, 2]).

286. Esto se desprende de la «Nota sobre el sentido de 'salutis nostrae causa' en la constitución *De revelatione*» que Prignon escribió para Charue y que envió el 28 de noviembre a Ottaviani para que se la transmitiera al Papa (Documentos de Prignon, 1580). Prignon recuerda «las exclamaciones de Mons. Colombo y del padre Anastasio», que decían «que esta nueva fórmula significaba lo mismo que 'veritas salutaris'», y recuerda también «la declaración de un padre que dijo al salir del aula: 'Nosotros habíamos cerrado la puerta, pero han hecho que entre por la ventana'».

do en la *expensio modorum*, en el cual se dice que el texto fue modificado únicamente «para evitar una interpretación abusiva del alcance de la inspiración»²⁸⁷.

Al final de la reunión, dos informes secretos fueron enviados al Papa el día 20 de octubre. Uno de ellos había sido compuesto por Philips a petición de Ottaviani²⁸⁸; el otro, un poco más extenso y sobre el segundo punto, fue enviado por Colombo²⁸⁹. Al día siguiente el Papa dio su aprobación final para la impresión del texto —pero lo hizo, según parece—, después de algunas vacilaciones²⁹⁰.

d) El informe del 29 de octubre y las votaciones finales

Terminadas las primeras vacaciones, la labor de la asamblea comenzó de nuevo el lunes, 25 de octubre²⁹¹. Jauffrès escribía: «Esta mañana, la mayoría de los obispos ocupaban ya sus asientos; muchos (especialmente los italianos) regresaban de sus diócesis, pasados los ocho días de descanso que acabábamos de tener. Después de asistir a la misa conciliar, durante la cual escuchamos a la *schola* de Ratisbona, hubo aproximadamente una hora de intensa atención, mientras estuvimos escuchando primeramente las opiniones, expuestas extensamente y siempre espirituales, del Secretario General Felici sobre la organización de todas las próximas sesiones»²⁹². Felici anunció lo siguiente: las votaciones sobre la libertad religiosa se llevarían a cabo durante los dos próximos días; la séptima sesión pública tendría lugar el jueves, 28 de octubre, en la cual se promulgarían tres decretos (la tarea episcopal, los religiosos, los seminarios) y dos declaraciones (sobre la educación, sobre las religiones no cristianas), y sobre todo se celebraría una sesión pública el día 18 de noviembre, en la cual estaba previsto promulgar la constitución *Dei Verbum*²⁹³.

287. AS IV/5, 708.

288. AS III/3, 464-468 (con las *Notulae* de Philips y el *modus* 8 del capítulo III para la *expensio modorum*); cf. también Documentos de Pablo VI, A3/43-44 y B3/31.

289. Documentos de Pablo VI, A 3/41-42 y B3/31.

290. Este punto se deduce de una tarjeta enviada al Papa por Colombo, para completar la respuesta telefónica tranquilizadora efectuada por Florit (cf. DFlorit, 21 de octubre de 1965) a la cuestión planteada por Pablo VI acerca de si la nueva fórmula sobre la inspiración era «adecuada» desde un punto de vista doctrinal (Documentos de Pablo VI, A3/48). Que la nueva fórmula originaba de hecho algunos problemas, puede verse por la versión italiana de la *Dei Verbum*, que apareció en *L'Osservatore Romano* del 23 de noviembre y que traducía «nostrae salutis causa» como «Autor de nuestra salvación», en vez de «a causa de nuestra salvación» (*causa* se encuentra en latín en caso ablativo). Al día siguiente Felici alertó al Papa, que le pidió que hiciera que la comisión corrigiera la traducción (cf. la carta de Ottaviani del 29 de noviembre en AS V/3, 635).

291. En ese día, Philips, agotado y enfermo, no tuvo más remedio que interrumpir su trabajo; se veía obligado a abandonar el Concilio antes de su finalización. Prignon escribía: «Durante todo el día he estado recibiendo mensajes de todos los rincones con los mejores deseos y oraciones por Philips. Mons. Colombo propuso incluso trasladarlo, si surgía la necesidad, a una clínica cardiológica de toda confianza para él. Y esa misma tarde, en la audiencia concedida a los moderadores, el cardenal puso al corriente al Santo Padre; el pontífice expresó multitud de buenos deseos para Philips» (JPrignon, 26 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1612, 2s]).

292. Jauffrès, *Carnets conciliaires*, 297.

293. AS V/3, 742s.

El martes por la mañana se distribuyó a los padres el esquema sobre la revelación, así como las respuestas a los *modi* y los informes de Florit y de Van Dodewaard²⁹⁴. El Consejo de presidentes anunció que las votaciones sobre el *De revelatione* tendrían lugar el viernes, 29 de octubre, y que el Papa había pedido formalmente a los obispos que no se tomaran días de asueto antes de finalizada esa votación.

Después de la misa, celebrada según el rito armenio, esta reunión final, antes del día de vacación por la celebración de la festividad de todos los fieles difuntos, se dedicó por completo a las votaciones sobre la constitución dogmática, suspendidas desde la primera sesión. En su informe sobre los capítulos I y II, Florit²⁹⁵ hizo notar, antes que nada, que el texto había sido notablemente mejorado y que había recibido una forma mejor. Aunque resumió sencillamente los cambios más importantes efectuados en el Prólogo y en el capítulo sobre la revelación, dedicó dos extensos comentarios a los párrafos sobre la Tradición y sobre las relaciones entre la Escritura y la Tradición. El primero ofrecía una respuesta a quienes tenían miedo de que la idea de un desarrollo de la tradición constituyera una amenaza para la trascendencia de la Palabra de Dios; el texto no admitía ningún *progreso* objetivo, porque nada sustancialmente nuevo puede añadirse a la Tradición; lo que va creciendo es «la *comprensión* tanto de las cosas como de las palabras transmitidas». El relator añadió algunas ideas sobre «el desarrollo interno de una realidad viva», y lo hizo con el fin de que se comprendiera la historia de los dogmas.

El segundo comentario estuvo dedicado al «*modus* pontificio» sobre la Escritura y la Tradición. El informe lo comprende primeramente, (a) en el contexto del n° 9, como una explicación de lo que le precedía (la transmisión integral) y como una justificación de lo que le seguía (sentimientos iguales de devoción y de reverencia hacia la Escritura y la Tradición). Luego añadió (b) que, de esta manera, el texto afirma con toda certeza una doctrina católica confirmada por la práctica constante de la Iglesia. Finalmente, el informe ofreció (c) una interpretación: «Ha quedado claro que la Tradición no es una complementación cuantitativa de la Escritura y que la Escritura no es la codificación de la revelación en su totalidad; la adición no cambia, pues, la sustancia del texto, sino que mejora su expresión»²⁹⁶. El cardenal concluyó diciendo: «Tened siempre bien presente este documento, que es de extensión muy breve, pero que al mismo tiempo es de importancia doctrinal verdaderamente fundamental. Enuncia la conexión, a menudo directa, entre todas las cuestiones tratadas por el Concilio. Nos sitúa en el corazón mismo del misterio de la Iglesia y también en el centro del problema ecuménico»²⁹⁷.

Después de este primer informe, se pidió a los padres que votaran sucesivamente sobre los capítulos I y II, mientras se escuchaban los cantos de una coral eslava. Luego vino el informe de Van Dodewaard, quien sencillamente enumeró los cambios más importantes efectuados en la segunda parte del texto; terminó citando las primeras palabras del Prólogo: «Escuchando la Palabra de Dios con reverencia y proclamándola con con-

294. AS IV/5, 681-746.

295. El redactor de este informe era Betti, quien dejó en él su propia nota característica (DBetti, 20 de octubre de 1965).

296. AS IV/5, 740s.

297. *Ibid.*, 741; cf. también DFlorit, 29 de octubre de 1965.

fianza». Siguieron las votaciones sobre cada uno de los capítulos III y VI, interrumpidas por cantos de la coral y por explicaciones dadas por el Secretario General. Los resultados de las votaciones²⁹⁸ se aproximaron mucho al «consenso unánime», deseado por los relatores²⁹⁹.

Al final de la congregación general, el secretario anunció que los padres volverían a reunirse el 9 de noviembre y que en ese día votarían sobre la *expensio modorum* del decreto sobre el apostolado de los laicos. Durante las vacaciones anteriores, la Comisión para el apostolado de los laicos había sido capaz de dar el toque final al decreto; el día 20 de octubre, en su reunión final aceptó el informe de Hengsbach. El texto había sido impreso ya, cuando el sábado, 6 de noviembre, Felici concertó un encuentro con el secretario de la comisión, al día siguiente, en la sacristía de San Pedro; Dell'Acqua entregó entonces al secretario una carta que contenía algunos «*modi pontificios*».

El documento contenía dos partes: observaciones enviadas al Sumo Pontífice durante el verano y observaciones sobre la *expensio modorum* con algunas nuevas sugerencias que debían ser estudiadas por la comisión. No pudo celebrarse una reunión plenaria de la comisión hasta el lunes por la mañana, es decir, hasta el día anterior al previsto para la votación. Se deseaban doce correcciones en los números 12 (los jóvenes), 19 (las numerosas formas de apostolado organizado) y 24 (las relaciones con la jerarquía). Entre éstas, tan sólo tres adiciones se efectuaron al n° 12 y se suprimieron las palabras «implícita o explícitamente», que se referían al consentimiento de la jerarquía para la utilización del nombre de «católico»³⁰⁰. Estas modificaciones mínimas fueron impresas el mismo día y fueron añadidas al cuaderno de los *modi* sobre los que había que votar³⁰¹.

El día 9 de noviembre, en el momento de la última reanudación de los trabajos, el relator ofreció una breve visión de conjunto del texto, acentuando el estilo y el nuevo tono del documento. Se había hecho nuevo hincapié en los fundamentos teológicos, en la espiritualidad, en la unidad y en las distinciones existentes entre los fines del apostolado laical, y en la formación para el mismo. Se evitó cualquier impresión de tono paternalista. Todo ello se ajustaba a los deseos de los padres, al mismo tiempo que se prestaba también atención a las observaciones y a los consejos de los colaboradores

298. Capítulo I: 23 votos negativos y 2 votos nulos sobre 2194 votos emitidos; capítulo II: 55 votos negativos y 7 votos nulos sobre 2185 votos emitidos; capítulo III: 31 votos negativos y 4 votos nulos sobre 2189 votos emitidos; capítulo IV: 8 votos negativos y 2 votos nulos sobre 2188 votos emitidos; capítulo V: 19 votos negativos y 5 votos nulos sobre 2139 votos emitidos; capítulo VI: 14 votos negativos y 6 votos nulos sobre 2146 votos emitidos. Para el esquema en su totalidad: 27 votos negativos y 7 votos nulos sobre 2115 votos emitidos.

299. AS IV/5, 741.

300. «A las 16.30 horas hubo reunión plenaria de la Secretaría. En el momento de marcharme, vi a Mons. Ménager. Me dijo que, después de estar ya impreso el esquema *De apostolatu laicorum*, recibieron del Papa algunos *modi*. La comisión rechazó algunos de ellos...; los demás serán distribuidos juntamente con el esquema, pero en una hoja aparte. Esos *modi*, me dice Mons. Ménager, proceden de obispos que acudieron llorando al Papa y quejándose de que no se había prestado suficiente atención a las observaciones formuladas por ellos. Así que para el pobre Papa comienza de nuevo lo que le resultó tan desagradable al final de la tercera sesión... pero en materia menos delicada» (JCongar, 8 de noviembre de 1965; II, 467).

301. AS IV/6, 12-130.

laicos³⁰². El resultado de las votaciones sobre cada uno de los capítulos fue altamente positivo³⁰³; al día siguiente, el texto en su totalidad fue sometido a votación y fue aceptado casi unánimemente³⁰⁴.

Entre los días 10 y 17 de noviembre la asamblea continuó con las votaciones: en primer lugar se votó sobre el decreto acerca de la Actividad misionera de la Iglesia; se reanudó también la labor sobre la futura constitución pastoral acerca de la Iglesia en el Mundo Actual en forma de una interminable serie de votaciones. Al mismo tiempo, tres congregaciones generales se dedicaron a un debate sobre las indulgencias. Antes de que llegemos a la octava sesión pública, en la que se promulgaron la constitución dogmática *Dei Verbum* y el decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los laicos, convendrá ofrecer un breve resumen de esta fase final de la labor doctrinal.

3. El significado del compromiso doctrinal y su recepción inicial

a) El texto de la «*Dei Verbum*», la constitución dogmática sobre la divina revelación

El Prólogo de la Constitución sitúa en relación mutua las dos dimensiones del texto: su finalidad kerigmática y su perspectiva estrictamente doctrinal. La finalidad *kerigmática* está resumida en un acto de proclamación³⁰⁵, efectuado por los sucesores de los apóstoles: «el sagrado Concilio» (nº 1), el «oficio vivo de enseñar de la Iglesia» se sitúa bajo la Palabra de Dios (nº 10). Él escucha primeramente la Palabra y a continuación la proclama: «[El Concilio] quiere proponer la doctrina auténtica sobre la revelación y su transmisión: para que todo el mundo, con el anuncio de la salvación, oyendo crea, y creyendo espere, y esperando ame» (nº 1). ¿Habrà mejor manera de enunciar la eficacia universal de ese acto de la palabra que establece una comunicación entre los que la proponen y los que la escuchan, una comunicación que es accesible al mundo entero y que no contiene nada menos que una «vida» —«vida eterna» o «salvación»— cuya profundidad suprema es trinitaria?

Y puesto que la Palabra es siempre palabra interpretada (nn. 10 y 12) —y una palabra auténticamente interpretada por la Iglesia de Cristo según la promesa de Cristo³⁰⁶— el oficio vivo de enseñar del concilio Vaticano II no puede menos de situarse «en las huellas de los concilios Tridentino y Vaticano I» (1). El término «huellas» ha de entenderse literalmente, hasta el punto de que la constitución de 1965 conserva en su misma textura vestigios del decreto tridentino *Sacrosancta* (1546) sobre la recepción de los libros sagrados y sobre las tradiciones de los apóstoles, al mismo tiempo que cita tam-

302. *Ibid.*, 138.

303. Capítulo I: 10 votos negativos sobre 2127 votos emitidos; capítulo II: 16 votos negativos y 1 voto nulo sobre 2116 votos emitidos; capítulo III: 12 votos negativos sobre 2087 votos emitidos; capítulo IV: 14 votos negativos y 1 voto nulo sobre 2076 votos emitidos; capítulo V: 8 votos negativos sobre 2097 votos emitidos; capítulo VI: 6 votos negativos y 3 votos nulos sobre 2109 votos emitidos.

304. Votación sobre la totalidad del esquema: 2 votos negativos y 5 votos nulos sobre 2208 votos emitidos.

305. Cf. los nn. 1, 8 y 9.

306. Cf. *Lumen gentium*, 25.

bién la constitución dogmática *Dei Filius* (1870) sobre la fe católica. Aquí tenemos la dimensión doctrinal del texto. La complejidad de la *Dei Verbum* se debe precisamente a la vinculación entre estas dos perspectivas, la kerigmática y la doctrinal, al entrelazamiento recíproco del contenido de la fe y de la condición de quienes la proponen. Por esta razón, los dos capítulos fundamentales —el capítulo II sobre la transmisión de la revelación y el capítulo III sobre la inspiración de la Sagrada Escritura y sobre su interpretación— originaron tantos problemas hasta el fin.

El capítulo III refleja el carácter histórico de la exégesis bíblica, la cual, desde los tiempos modernos, viene estando caracterizada en Occidente por el enfoque histórico-crítico. Desde luego, sería ingenuo pensar que este método es neutral o se halla exento de presupuestos doctrinales. Por esta razón, aun sin perder de vista la perspectiva kerigmática en la interpretación de las Escrituras, la *Dei Verbum* hace suyas aquí las enseñanzas de las tres encíclicas bíblicas de León XIII, Benedicto XV y Pío XII. En el n° 11 se expone el lugar único de la Escritura como libro inspirado, y se expone asimismo la consecuencia de la inspiración, a saber, la inerrancia. Los debates apasionados, e incluso violentos, que tuvieron lugar hasta el último momento constituyeron el síntoma de una dificultad fundamental: el Concilio no había llegado realmente a reconocer la distinción, propuesta (por ejemplo) por Rahner, entre el criterio formal de la verdad de todas las Escrituras desde la perspectiva de la salvación y su relatividad cultural desde un punto de vista material.

En el n° 12 el texto precisa los dos polos del acto de la interpretación: las raíces del significado del texto en la historia, cuando el texto es contemplado a la luz de su forma (por ejemplo, el género literario), y el respeto hacia la totalidad y la unidad del libro bíblico (analogía de la fe). Finalmente, el n° 13 enuncia el principio que rige la interpretación teológica de las Escrituras, a saber, el principio de la «condescendencia divina», que reconduce al lector, a partir de la Biblia, al capítulo I de la *Dei Verbum* sobre la revelación, aunque la eventual (re-)introducción de la fórmula «sin mengua de la verdad y de la santidad de Dios» muestra una especie de retroceso del carácter radical de la declaración sumamente tradicional que se propone aquí. En todo caso, la totalidad de este capítulo de la *Dei Verbum* reconoce ya lo que se desarrollará ulteriormente en el capítulo VI, a saber, que la Biblia, al ser un libro histórico, necesita la colaboración de otras personas, además de la colaboración de los obispos y de los teólogos.

En los capítulos IV y V sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento, el texto pasa de hablar de la forma de los libros bíblicos a hablar del contenido de los mismos. Un segundo concepto clave, el de la economía, aparece aquí (n° 15), pero fue también un concepto fundamental en el capítulo I sobre la economía de la revelación (n° 2). Lo que se dijo en los nn. 3 y 4 sobre la preparación para los evangelios y sobre Cristo, que en su persona es la plenitud de la revelación, tiene su raíces bíblicas en los capítulos IV y V. Los números 14 y 15 tratan respectivamente acerca de la historia de la salvación en los libros del Antiguo Testamento (el texto toca aquí lo que se dice acerca del judaísmo en la *Nostra aetate*) y acerca de la importancia del Antiguo Testamento para los cristianos (una distinción ya muy significativa en sí misma). En el punto de transición entre los dos capítulos (en el n° 16) encontramos una explicación del segundo principio que rige

la interpretación de las Escrituras cristianas: «Dios es el autor que inspira los libros de ambos Testamentos, de modo que el Antiguo encubriera el Nuevo y el Nuevo descubriera el Antiguo», un principio que está inspirado en san Agustín.

El nº 17 ofrece luego la clave para la teología kerigmática de la constitución: «La Palabra de Dios, que es fuerza de Dios para la salvación del que cree (cf. Rom 1, 16), se encuentra y despliega su fuerza de modo privilegiado en el Nuevo Testamento»³⁰⁷. Los números 17 y 18, sobre la excelencia del Nuevo Testamento y sobre el origen apostólico de las Escrituras (el nº 18 introduce un nuevo concepto, cuestionado en los debates, el de *vir apostolicus*), movían al lector a ir de la historia bíblica al establecimiento de la tradición apostólica, que fue descrita en el capítulo II. Por el contrario, los nn. 19 y 20 hablan nuevamente de historia (la historia de la redacción de los evangelios) y del paso a la *doctrina genuina* (sin abandonar la dimensión kerigmática) en el resto de los escritos del Nuevo Testamento. En el nº 19, dedicado al carácter histórico de los evangelios, nos encontramos en una de las grandes zonas de turbulencia durante el período final del Concilio.

Finalmente, el capítulo VI sitúa a la Escritura en la vida de la Iglesia. Aparte de observaciones técnicas sobre las diferentes versiones y traducciones, en particular sobre las traducciones ecuménicas (nº 22), el texto se ocupa una última vez de las relaciones entre los miembros activos de la Iglesia. Se insta encarecidamente a *todos* los cristianos a que lean las Escrituras, porque «la ignorancia de las Escrituras es la ignorancia de Cristo» (san Jerónimo); ésta es la principal finalidad pastoral del texto. La labor de los exegetas (nº 23) y de los teólogos (nº 23) se define en última instancia por esta finalidad, es decir, por el *ministerio de la palabra*, que es también el objetivo último de la vigilancia del Magisterio (nn. 10, 20 y 21). Según la expresiva afirmación de la encíclica *Providentissimus*, «el Estudio de las Sagradas Escrituras debe ser el alma de la teología»³⁰⁸, la cual tiene en las Escrituras su fundamento y una perpetua energía de renovación³⁰⁹. Pero la declaración más importante en este capítulo «eclesiológico» es el paralelo, cuestionado intensamente por algunos, entre la mesa de la Palabra y la mesa del cuerpo de Cristo, especialmente en la liturgia³¹⁰. Es la manifestación final que se hace en la constitución, acerca de la concepción sacramental de la revelación y que constituye el centro del capítulo primero.

Pero antes de llegar a este punto, debemos remontarnos al capítulo II sobre la transmisión de la revelación divina. Porque las Escrituras, tal como existen (o debieran existir actualmente) en la vida de la Iglesia (capítulo VI), tal como «son más plenamente entendidas y constantemente actualizadas en la Iglesia» (nº 8, § 3), tal como fueron definidas como canónicas (*ibid.*) y tal como fueron escritas —estas Escrituras— presupo-

307. Cf. también el nº 8, que utiliza la misma expresión «de un modo especial» (*praecellenti modo o speciali modo*) para describir la «fuerza», es decir, el resultado de la inspiración.

308. Cf. C. Theobald, *L'Écriture, âme de la théologie, ou le christianisme como religion de l'interprétation*, en R. Lafontaine et al., *L'Écriture âme de la théologie*, Institut d'Études Théologiques, Bruxelles 1990, 109-132.

309. Esta afirmación central se acerca mucho a lo que el Decreto sobre el ecumenismo dice acerca de la «renovación» y la «reforma» en la formulación de la doctrina; cf. *Unitatis redintegratio*, 6 y 11³⁰⁹.

310. Alusión discreta a la constitución sobre la Sagrada Liturgia.

nen ya la Tradición apostólica (nº 8, § 1), una Tradición que prosigue en la Iglesia (nº 8, § 2). Forma parte incluso de su identidad kerigmática el que las Escrituras lleguen a ser (o, de lo contrario, corren peligro de convertirse en letra muerta) «la voz viva del Evangelio [que] resuena en la Iglesia –y por ella en el mundo entero–» (nº 8, § 3 y en el Prólogo), una voz que exige predicadores que la hagan resonar.

El vigor del capítulo II consiste en no haber aislado estas tres referencias –la Tradición, la Escritura y la autoridad de los apóstoles y de sus sucesores, «que recibieron, juntamente con su derecho de sucesión en el episcopado, el carisma seguro de la verdad» (nº 8, § 2)– y se ocupa de todas ellas: «Está claro por tanto que, según el plan prudente de Dios³¹¹, la sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter, bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas» (nº 10)³¹².

Así pues, después de una larga discusión (Léger y otros), los autores lograron finalmente distinguir entre la Tradición apostólica y las Escrituras, sustentadas por las *sugerencias* del Espíritu Santo, y la *inspiración*, por un lado, «y la tradición que prosigue en la Iglesia bajo la *asistencia* del Espíritu Santo, por el otro». Era difícil –y tal vez demasiado difícil por el momento– el mantener a la vez la trascendencia de la Palabra de Dios, lo que pasó «de una vez por todas» entre Jesús y los Doce (nº 7), y el constante diálogo entre Dios y la esposa de su Hijo amado. Los números 7 a 9 se inscriben en el marco del decreto *Sacrosancta* de Trento, que se cita al comienzo y al final, y que se comenta en esos números de la *Dei Verbum*. El nº 10 recapitula todo el conjunto, al mismo tiempo que insiste en las relaciones entre la Iglesia y los pastores.

Mientras que el concilio de Trento, con Ireneo, concedió su preferencia al término *Evangelio*, el concilio Vaticano I prefirió, aunque en un sentido completamente diferente, el término *revelación*³¹³. El concilio Vaticano II combina los dos conceptos al comienzo del capítulo II, que se halla intensamente influido por Trento, pero, al hacerlo así, remite al lector al capítulo II: «Cristo, nuestro Señor, en quien se consuma toda la *revelación* del altísimo Dios (cf. 2 Cor 1, 20; 3, 16–4, 6), mandó a los apóstoles predicar a todos los hombres el *Evangelio*, que había sido prometido anteriormente por los profetas, y que él cumplió en su propia persona y promulgó con sus propios labios. Al predicar el Evangelio, ellos iban a comunicar los dones de Dios a todos los hombres. Este Evangelio sería la fuente de toda verdad salvífica y de toda disciplina moral» (nº 7).

Finalmente, en el capítulo I es donde se adoptan las decisiones fundamentales del documento. Más aún, como acabamos de ver, esas decisiones se adoptan a la luz de la lectura kerigmática de las Escrituras, una lectura marcada por la tradición antigua y las

311. La misma expresión se utiliza a propósito de las relaciones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo.

312. Los autores de la constitución no se olvidaron de señalar, una vez más, la finalidad suprema de la misma.

313. Cf. C. Theobald, *La Constitution dogmatique «Dei Filius» du Concile Vatican I*, en B. Sesboué y C. Theobald (eds.), *La Parole du salut. Histoire des Dogmes IV*, Paris 1996, 259-313 (versión cast.: *La Palabra de la Salvación. Historia de los dogmas IV*, Salamanca 1997).

intuiciones de Trento, pero entendidas en una perspectiva que era completamente ajena a la teoría de las dos fuentes. En el análisis final, todo gira en torno al concepto básico –o, más bien, a la experiencia– de la *auto-revelación* o *auto-comunicación* de Dios (nº 2). Este término está compartido por los dos concilios del Vaticano³¹⁴, pero ha proporcionado ahora la estructura experimental, gracias a una lectura económica y sacramental del acontecimiento neotestamentario:

Esta economía de la revelación se realiza por obra y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio. La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que dicha revelación transmite, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la Revelación (nº 2).

No resulta sorprendente que los escritores tuvieran que revisar entonces el concepto de fe³¹⁵, y tuvieran que darle una estructura verdaderamente comunicacional sin debilitar su estructura intelectual (nº 5). En el nº 6 la enseñanza del concilio Vaticano I sobre las relaciones entre la revelación y el acceso natural a Dios se reorganiza y por este mismo hecho se reinterpreta³¹⁶.

Como el *votum* del Instituto Bíblico de enero de 1965 tenía conciencia, fue indudablemente la dificultad de lograr plenamente esta transición la que dio origen a los violentos debates sobre los capítulos II y III de la *Dei Verbum*. De hecho, una evaluación de la larga historia de la redacción de la constitución no puede contentarse con efectuar un análisis de su estructura teológica orgánica. Debe tener en cuenta al mismo tiempo los conflictos y sus soluciones más o menos satisfactorias, así como el lugar específico del texto en el conjunto de la labor del Concilio.

b) *La significación de la fase final de la redacción y de la permanencia del conflicto doctrinal*

Las reflexiones que siguen a continuación son más arriesgadas y están más influidas por las décadas que han transcurrido desde que el texto fue promulgado. Durante el conflicto doctrinal final, Pablo VI, lo mismo que el relator Florit y su teólogo, insistieron en que las adiciones introducidas el 19 de octubre mejoraban el texto. Otros miembros de la mayoría quitaron dramatismo a esas intervenciones, haciendo notar que «ellas no añadían nada sustancial». En su carta del 14 de octubre dirigida a Pablo VI, vemos que Döpfner proponía el argumento clave –pero un argumento que se refería a la forma y no a la sustancia–, cuando él aceptaba una adición «a fin de tranquilizar los espíritus». Así pues, no estamos aquí muy alejados de la idea de una avenencia doctrinal, que supone siempre una zona de sombra que no ha podido aclararse y que obvia-

314. Cf. la constitución *Dei Filius*, capítulo II.

315. Cf. *ibid.*

316. *Ibid.*, capítulos I, II y IV.

mente puede degenerar convirtiéndose en una zona de turbulencia en la que se desencadenen sentimientos violentos. Es necesario comprender aquí la queja de la minoría, que no era capaz de distinguir tan clara y pacíficamente como lo hacía la mayoría entre lo que era *de fide* y lo que quedaba a merced de la libre discusión de los teólogos. Parece que podemos señalar, al menos, cuatro campos en los que el texto parece implicar una solución de avenencia doctrinal.

El punto primero y más importante tiene que ver indudablemente con la relación entre la revelación entendida como acontecimiento kerigmático o pastoral (la proclamación del Evangelio) y la revelación en la forma de una explicación doctrinal de la fe cristiana desde el punto de vista de las diversas verdades o elementos que hay en el «depósito». Éste constituía el punto específico en el que se manifestaba, a lo largo de todos los debates, la tensión entre dos lenguajes diferentes: el enfoque bíblico y patrístico de la revelación, por un lado, y la perspectiva adoptada por el reciente Magisterio, por el otro. No había necesariamente oposición entre los dos, pero no se había reflexionado aún plenamente sobre la relación entre ellos³¹⁷.

Encontramos el mismo problema en el capítulo II, cuando los escritores tratan de evitar la perspectiva de una «extensión material» de la Escritura y de la Tradición. Aunque se realizó un esfuerzo por dejar la cuestión en suspenso, ésta sigue estando en el horizonte de la constitución y penetra en el texto, al menos negativamente, donde la fórmula escogida sigue siendo un cuerpo extraño, a pesar de la explicación de Betti. Éste, juntamente con Philips y Congar, desplazaban el problema trasladándolo del contenido de la revelación al conocimiento cierto y completo del mismo, que es un conocimiento proporcionado por la Tradición. Esto deja intacta la cuestión del *status* del contenido de la fe en relación con el acontecimiento. En la relación entre la Tradición y la Escritura ¿existe realmente un problema de conocimiento de la doctrina? ¿La doctrina no es, más bien, una manera de plantear, en contextos diferentes, las condiciones requeridas para que, en el seno mismo de la Tradición, el acontecimiento kerigmático o pastoral pueda producirse en todas sus dimensiones? Esto es, seguramente, lo que pretendía significar el lenguaje de Rahner cuando hablaba del «aspecto formal» de la Escritura y del dogma; y es, seguramente, lo que Juan XXIII tenía en su mente cuando hablaba de la «*forma pastoral* de la doctrina o del oficio de enseñar».

Un segundo punto, relacionado con el primero, tiene por objeto la dificultad para determinar exactamente la función normativa de las Escrituras. Se hizo notar la vaguedad de las fórmulas existentes en el capítulo IV: en la penúltima versión desapareció la declaración anterior de que las Escrituras son capaces de «guiar y de juzgar toda la predicación eclesial en la Iglesia e incluso *la religión cristiana misma*»; fue restaurada parcialmente al final: «Síguese que toda la predicación de la Iglesia... debe nutrirse y regirse por la Sagrada Escritura» (nº 21). Los aspectos ecuménicos de esta cuestión son importantes en la medida en que el luteranismo no niega en absoluto la función herme-

317. Podríamos pensar acerca de la diferencia en términos de un cambio de paradigma, como yo propuse en mi contribución a B. Sesboué-C. Theobald, *La Parole du salut. Histoire des Dogmes* IV, especialmente en mis dos capítulos sobre *L'encyclique «Humani generis» (1950) ou la fin d'une époque de dogmatisation fondamentale* (451-470) y *Le Concile de Vatican II et la «forma pastoral» de la doctrine* (471-510).

de la Tradición³¹⁸, al mismo tiempo que concede también a la Escritura, como institución que simboliza el *extra nos* de la Palabra de Dios, una función crítica que hace posible una *Ecclesia semper reformanda*, una idea que se halla sugerida también en el Decreto sobre el Ecumenismo³¹⁹.

El tercer ámbito de conflicto, eludido con la ayuda de un «compromiso», era la historia, una realidad que se halla verdaderamente presente en la constitución, especialmente en el capítulo III, que trata de los géneros literarios y de otras formas de expresión, y en el capítulo V, en el cual se hacen alusiones a la historia de la composición de los evangelios. Pero hasta qué punto es difícil abordar la cuestión de fondo, se vio en el breve debate sobre la resurrección y en el intento de Daniélou de introducir una nota sobre los relatos de la infancia. Oculto detrás de estas cuestiones, que son al parecer puramente exegéticas, se encuentra el problema de la modernidad y el de la «secularización» de la visión del mundo; el problema puede verse también en el horizonte de los debates sobre la autonomía de la historia en la primera parte de la *Gaudium et spes*. Karl Rahner insistió mucho en la transformación contemporánea de la «problemática modernista», que consistía en distinguir materialmente, en las Escrituras, entre el ámbito de lo «profano», que era históricamente relativo y constituía posiblemente una fuente de errores, y las afirmaciones «religiosas», las cuales son definitivas y tienen valor de revelación. Por otro lado, el nuevo concepto de «verdad salvífica» no designa un ámbito «sagrado» que está preservado contra o exento de las fluctuaciones de la historia, sino que significa más bien una «clave interpretativa» de la totalidad de las Escrituras, como explicaba Döpfner una última vez en su carta del 14 de octubre. En mi opinión, ni las altas autoridades del Concilio ni una parte considerable de la asamblea captaron este argumento, que presuponía una real «conversión» de las mentalidades. Pablo VI prefería la supresión de la fórmula «verdad salvífica», pero al final aceptó a regañadientes la fórmula elegida en el último momento, que era objetivamente equivalente a su predecesora.

En cuarto lugar, un número importante de los *modi* propuestos para el capítulo II se refería a la fundación histórica de la Iglesia. La comisión los rechazó, al mismo tiempo que se refirió varias veces al capítulo III de la *Lumen gentium*. Este procedimiento, aunque perfectamente legítimo en sí mismo, presuponía que la cuestión acerca de la apostolicidad de la Iglesia, de las funciones de los apóstoles y de la sucesión apostólica, así como acerca de la pluralidad de eclesiologías (Ef 4, 11-13), del papel del Espíritu, etc., se hallaban resueltas en ese texto; no sucedía así necesariamente. El conjunto de la imagen que la neoescolástica se había formado de la fundación de la Iglesia era una especie de retroproyección a-histórica e incluso ideológica de la actual estructura jerárquica y arquitectura doctrinal de la Iglesia sobre un pasado inmemorial; esto, de repente, había llegado a ser incierto. Hablando estrictamente, no podemos hablar aquí de un «compromiso doctrinal», porque no se discutió nunca el terreno compartido por la

318. Cf. principalmente el texto de la IV Conferencia de Fe y Constitución, celebrada en Montreal, del 12 al 26 de julio de 1963, sobre el tema de la Escritura y la Tradición (el texto se encuentra en DC, n° 60 [1963] 1205-1315).

319. Cf. *Unitatis redintegratio*, 4 y 6.

Dei Verbum y la *Lumen gentium*, y no se hizo ni en la comisión ni en el aula conciliar. Pero la eliminación tácita de un problema es también una manera de dejar que haya zonas de sombra en un texto y de efectuar una cita para el futuro.

c) La «*Dei Verbum*» y los demás documentos conciliares

En el otoño de 1964, la Comisión Doctrinal llegó a ser vivamente consciente de que la *De revelatione* era «en cierta manera la primera de todas las constituciones de este Concilio, de tal modo que su prólogo sirve de introducción, hasta cierto punto, a todas ellas». Es verdad que los debates doctrinales finales durante el otoño de 1965 y la necesidad de cruzar algunos «umbrales» para avanzar y llegar a un consenso condujo a algunos a olvidar ese trasfondo global. Sin embargo, con ocasión de la votación final sobre el esquema, el día 29 de octubre Florit retornó a él, casi furtivamente, al afirmar en la conclusión de su informe que esta constitución «nos habla del vínculo existente entre todas las cuestiones abordadas por este Concilio. Nos sitúa en el corazón del misterio de la Iglesia y en el centro del problema ecuménico».

Sin caer por ello en una «ficción conciliar», no podremos menos de observar que el *De revelatione*, con sus debates de intensidad nada habitual, estuvo presente durante la totalidad de los cuatro períodos. Aborda el *principio* mismo de la fe cristiana, un principio que, en cierto modo, permaneció en suspenso hasta casi el último momento. ¿Qué habría pasado si la *Dei Verbum* hubiera quedado terminada antes de la *Lumen gentium*? Se trata, desde luego, de una pregunta especulativa, pero de una pregunta que puede volvernos más sensibles a un hecho que se refiere a la recepción, a saber, al hecho de que, en la práctica, la Constitución sobre la Iglesia ocupara el primer lugar entre todos los textos conciliares³²⁰.

Quizá esta prioridad se vio favorecida por el mismo Pablo VI y por el hecho de que, al principio del segundo período, el pontífice hablara sobre las principales metas del Concilio:

Venerables hermanos, consideremos esta realidad tan importante: Cristo es nuestro Fundador y nuestra Cabeza, invisible pero real. Nosotros recibimos todo de Él, de manera que llegamos a ser uno con Él: el *Cristo total* del que habla san Agustín y del que brota toda la doctrina sobre la Iglesia. Si esto es así, entonces aparecerán muy claros los principales objetivos de este Concilio. Por afán de brevedad y claridad, los hemos resumido en cuatro capítulos: la definición, o mejor, la conciencia de la Iglesia, su renovación, el restablecimiento de la unidad de los cristianos y el diálogo con el hombre actual³²¹.

320. Las ediciones que presentan los textos conciliares según el orden de constituciones, decretos y declaraciones, a menudo sitúan la *Lumen gentium* en primer lugar, seguida por la *Dei Verbum*, la *Sacrosanctum concilium* y la *Gaudium et spes* [Así sucede en la edición bilingüe promovida por la Conferencia episcopal española, B.A.C., Madrid 1993 (N. del T.)].

321. AS II/1, 189. [La versión española de este discurso está tomada de la mencionada edición de la B.A.C., p. 1110 (N. del T.)].

Sobre este trasfondo llegó a ser significativo el hecho de que, cuando la *Dei Verbum* fue promulgada, el 18 de noviembre de 1965, Pablo VI no recordó lo que estaba en juego en esta constitución, sino que más bien dirigió su mirada hacia el período posconciliar desde el punto de vista de las instituciones. Todo sugería que se había vuelto ya página.

Ahora bien, los dos informes que acabamos de citar situaban la *Dei Verbum* a la cabeza de la totalidad de la labor conciliar. Por tanto, la recepción de este documento no sólo debe respetar su «estructura orgánica»; no debe contentarse tampoco con volver de nuevo sobre los puntos de desacuerdo que seguían existiendo después de los compromisos alcanzados, con la idea posiblemente de eliminarlos. No, sino que la recepción se ocupa también, o debería ocuparse, de la totalidad de la labor del Concilio, a fin de sopesar, desde un punto de vista histórico, la relativa importancia de los textos y en particular de la Constitución sobre la Revelación.

Así que deberá responder ante todo a la cuestión de la *autoridad* propia de cada una de las dos constituciones *dogmáticas*, pero recordando que, con respecto a la *Dei Verbum*, la cuestión recibió ya una primera respuesta en una notificación que el Secretario general del Concilio envió el 15 de noviembre de 1965, tres días antes de la promulgación del documento:

Se ha suscitado la cuestión de la *calificación teológica* que hay que dar a la doctrina expuesta en la Constitución dogmática sobre la Revelación y que fue sometida a votación. A esta cuestión la Comisión Doctrinal dio una respuesta en su declaración del 6 de marzo de 1964: «De conformidad con la práctica de los concilios y con la finalidad pastoral del presente Concilio, esta última define que sólo deben ser mantenidos por la Iglesia aquellos puntos de fe y de moral que ella haya declarado explícitamente que son tales. En cuanto a la restante doctrina expuesta por el sagrado Concilio: puesto que se trata entonces de enseñanzas del Magisterio supremo de la Iglesia, todos y cada uno de los cristianos deben recibirlas y abrazarlas a la luz del pensamiento del sagrado Concilio mismo, tal como se dio a conocer por la misma materia tratada o por la manera en que se hablaba de ella, es decir, a la luz de las reglas de la interpretación teológica»³²².

La referencia a «la finalidad pastoral del presente Concilio» podría entenderse quizá en contra del valor dogmático de las dos constituciones. Pero las palabras finales, que no se encuentran en la nota del 15 de noviembre de 1964, con respecto a la *Lumen gentium*, pero que se hallan en la nota del 15 de noviembre de 1965, con respecto a la *Dei Verbum*, proporcionan dos criterios que nos permiten sacar la conclusión de que esos textos se proponen «dar expresión infalible a la doctrina de Cristo» (*Lumen gentium*, 25, § 2). En cuanto a la «materia tratada», no se puede negar la continuidad con el concilio de Trento y con el concilio Vaticano I y en particular con las constituciones sobre la fe católica y la constitución sobre la Iglesia (I) de la asamblea de 1870. En cuanto a «la manera de hablar», hemos de citar el Prólogo de la *Dei Verbum*, que hace referencia explícitamente al concilio de Trento y al concilio Vaticano I, y a los prólogos de los capítulos I y III de la *Lumen gentium*, que se apoya en la misma autoridad de la

322. AS IV/6, 419.

asamblea de 1870. ¿Por qué denominar a la *Dei Verbum* y a la *Lumen gentium* constituciones dogmáticas, si estos textos poseen menor valor dogmático que el de los textos que ellos pretenden reinterpretar?

La recepción deberá decidir luego sobre la relación entre estas dos constituciones principales, haciéndose especialmente sensible no sólo al hecho de que el «cristocentrismo» de los dos documentos oculta dos teologías diferentes, sino también a las vagas fronteras existentes entre los dos documentos, que se hacen evidentes en la respuesta a los *modi* de septiembre y de octubre de 1965.

Además, el informe final de Florit situaba la *Dei Verbum* «en el centro del problema ecuménico». Esto se ve claramente por la historia de la redacción del texto y por la materia tratada. Pero esta afirmación más bien programática suscita formidables problemas acerca de la relación exacta entre la *Dei Verbum* y el decreto *Unitatis redintegratio*: ¿Qué conexión hay que establecer, por ejemplo, entre la adición de última hora al capítulo II de la *Dei Verbum* y el principio de la «jerarquía de las verdades», que se expone como método en el n° 11 del Decreto sobre el ecumenismo?

Es verdad, como decía el relator en sus palabras finales, que la *Dei Verbum* «expresa el vínculo entre todas las cuestiones tratadas por este Concilio»: el capítulo VI, sobre la Escritura en la vida de la Iglesia, está relacionado expresamente con la liturgia, aunque no se cite la constitución *Sacrosanctum concilium*; la futura constitución pastoral y el problema del ateísmo se mencionan en el informe del mes de septiembre sobre los *modi* propuestos para el n° 6 acerca del conocimiento natural de Dios³²³; la relación con el judaísmo se toca en el n° 14 sobre la historia de la salvación en los libros del Antiguo Testamento; y podemos ver seguramente los intentos por reforzar la universalidad de la «auto-revelación de Dios desde el principio» (n° 3) —un tema predilecto de Rahner— en conexión con la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.

d) *Permitir que la teología llegue a ser plenamente evangélica*

«Un gran documento que proporciona a la teología los *medios* para llegar a ser plenamente evangélica». Este sabio juicio del padre Congar, escrito el día mismo de la ceremonia de promulgación³²⁴, podría verse fluir también de la pluma de otros expertos. El padre De Lubac, con su colega dominico, había estado en la comisión teológica preparatoria y durante el último período había observado, con sentimiento cada vez mayor de alienación, la dirección que, según veía él, iba tomando una parte de la Iglesia y del Concilio. Él no empleó tiempo, como lo hicieron otros, en la redacción y afinamiento de documentos conciliares. Sin embargo, comenzó bastante pronto a ofrecer comentarios sobre la constitución en conferencias, incluso antes de que fuera promulgada.

323. Quizá la teología de la fe en el n° 5 deba completarse con la que se expone en el n° 10 de la Declaración sobre la libertad religiosa, Declaración que fue adoptada el 19 de noviembre de 1965, poco después de la promulgación de la *Dei Verbum*.

324. JCongar, 18 de noviembre de 1965; II, 478.

Con gran lucidez, él cayó en la cuenta de que lo esencial de la constitución estaba determinado por el capítulo primero, e hizo notar, paradójicamente, que ningún miembro de la minoría pensó que resultaba útil pedir en 1964 un informe especial sobre el capítulo primero, ni reclamar siquiera que el informe de Franç se extendiera hasta abarcar los dos primeros capítulos³²⁵. Uno sentiría la tentación, decía él, juntamente con muchos exegetas católicos del período conciliar, de considerar la *Dei Verbum* como «el manifiesto del concilio Vaticano II sobre la Biblia», pero «no es exagerado afirmar que el progreso esencial sancionado por la *Dei Verbum* es, en primerísimo lugar, el de la teología fundamental, la cual es también teología de la Biblia; esto no es reducir la importancia de la enseñanza que la constitución nos ofrece sobre la interpretación de la Biblia, sino más bien considerarla como uno de los frutos de sus enseñanzas sobre la revelación misma»³²⁶.

Sin que tratemos de describir aquí las numerosas e importantes consecuencias de la elección decisiva efectuada por el Concilio³²⁷, mencionemos la conexión que De Lubac, al final de sus observaciones, establecía entre la constitución y el gesto de «entronizar el Evangelio», un hermoso símbolo que se mostraba patentemente ante los ojos de todos, cada mañana del Concilio:

Cuando Pablo VI estaba presente, él no dejaba a nadie más el encargo de hacerlo. Esta ceremonia no siempre se entendió plenamente. Muchos vieron en ella simplemente el homenaje que la Iglesia del Vaticano II quería tributar a la Biblia. Aunque esta opinión no es enteramente errónea, resulta muy incompleta (al igual que, a veces, la interpretación de la constitución misma, según vimos antes). No capta el verdadero significado del rito. Después de ser llevado en procesión, el Libro de los evangelios no era colocado en un facistol, sino que realmente era instalado en un trono. Esto se hacía porque ese Libro representaba a Cristo mismo³²⁸.

No es seguro que los padres, en aquel momento, establecieran esta conexión entre el gesto cotidiano y el texto, y menos aún que se percataran de su significado para la teología y para una «reforma» de la Iglesia, a la que se exhorta a adoptar la forma misma de los evangelios. Fue el destino de la *Dei Verbum* en el Concilio el de llegar, aunque tarde, a puerto; el de ser aceptada por una asamblea ya fatigada y el de ser superada por textos «de la última etapa», que hicieron mayor impresión en la opinión pública, como el Decreto sobre la libertad religiosa, adoptado poco después, y la Constitución sobre la Iglesia en el mundo moderno. Las observaciones de Jauffrès fueron típicas, probablemente, dentro de las formuladas por muchos otros:

¡Qué camino más largo hemos recorrido desde la famosa sesión de hace tres años, en la cual los cardenales y la asamblea parecían estar divididos acerca de este esquema, que fue denominado entonces, o al menos lo fue el primero de sus capítulos, «Las dos fuen-

325. Cf. la conclusión tripartita del *Commentaire du Préambule et du chapitre I*, en *Vatican II, La Révélation divine*, 1, 273-302; el pasaje citado está en la p. 279.

326. *Ibid.*, 282s.

327. *Ibid.*, 290.

328. *Ibid.*, 301s.

tes de la revelación»! Para llegar al texto definitivo actual, hubo que realizar un serio esfuerzo por ambas partes, movidas por el soplo del Espíritu Santo, un serio esfuerzo de comprensión mutua, de estudio y de reflexión³²⁹.

Nada se habla aquí de la sustancia, sino que se expresa simplemente el asombro de que llegara a restaurarse la unidad. Y eso es precisamente lo que Pablo VI quería conseguir.

Entre los observadores protestantes las reacciones fueron más reservadas. Hubo, desde luego, reacciones entusiasmadas, como las expresadas por Roger Schutz y Max Thurian: «La revelación es contemplada en todo este magnífico texto como la palabra viva que el Dios vivo dirige a una Iglesia viva integrada por miembros vivos... Todo este documento sobre la revelación está dominado por los temas evangélicos fundamentales de la palabra, de la vida y la comunión»³³⁰. Pero no faltaban las voces críticas, especialmente para señalar «la relación poco clara entre la Escritura y la Tradición»³³¹. K. E. Skydsgaard, por ejemplo, observaba las dos corrientes de pensamiento que existían en el Concilio, pero se sentía asombrado de que Jean Daniélou, «uno de los teólogos progresistas», en un artículo que se publicó dos días antes de la votación final, no deplorara el hecho de que la adición pontificia acentuaba aún más la Tradición. Aunque el documento eludía dar una solución clara a la cuestión debatida en el catolicismo, «en mi opinión –decía el profesor–, el documento es lo suficientemente claro para permitirme afirmar que esta cuestión sigue siendo una clara línea de división entre la Iglesia católica romana y las iglesias nacidas de la Reforma»³³².

Skydsgaard observaba también que la mayoría de los obispos tenían una concepción bastante fundamentalista de la Biblia. Pero, aunque él pensaba que los exegetas no se sentirían nunca satisfechos por el capítulo III³³³, una personalidad como E. Schlink expresaba su admiración porque la Iglesia católica era la primera de las iglesias en afirmar, en el campo de la hermenéutica crítica, que la pluralidad de géneros y formas de expresión cumplen una función propiamente dogmática. Su respuesta al capítulo I era positiva con respecto a su concentración en Cristo, pero criticaba la «concepción semi-moralista» de la fe. En el capítulo II, él consideraba positivo el abandono de la tesis romana sobre el magisterio como *regula proxima*, pero criticaba el mantenimiento de la Tradición bajo la aprobación romana.

En el capítulo IV, sobre el Antiguo Testamento, Schlink lamentaba que no se dijera nada sobre la dialéctica de la ley y de la fe. Alababa el capítulo V por la libertad que mostraba al tratar de la historia y el capítulo VI por afirmar «que la Escritura es la base permanente de la teología». En conclusión, expresaba su convicción, compartida por

329. Jauffrès, 28 de octubre de 1965, en *Carnets conciliaires*, 305.

330. Roger Schutz-Max Thurian, *La parole vivante au Concile*, Taizé 1966, 219s. Cf. también Id., *La Révélation selon le cap. 1er. de la Constitution*, en *Vatican II, La Révélation divine* I, 463-474.

331. E. Schlink, *51. Bericht über das II. Vatikanische Konzil* (An den Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Präses Kurt Scharf), 25 de octubre de 1965, en *Documentos de Schlink*, 1695, 6.

332. Skygaard, *Report on the Fourth Session of the Second Vatican Council*, n° 5 (19 de noviembre de 1965), 3s.

333. *Ibid.*, 4

Congar, de que la constitución permitiría dar una estructura bíblica a la teología romana, pero añadía inmediatamente: «Uno iría demasiado lejos, a mi parecer, si esperara que la constitución originase transformaciones esenciales de ciertos elementos centrales de la conciencia de fe del catolicismo romano»³³⁴.

Escuchemos finalmente la voz de un último testigo: la del archimandrita André Scrima, a quien Pablo VI, por consejo de Suenens, deseaba consultar antes de su intervención final el día 19 de octubre. Hablando en nombre de la ortodoxia oriental, Scrima acentuaba, por encima de todo lo demás, la conexión entre la revelación y la liturgia: «Habría sido de desear una acentuación doctrinal más intensa del entrelazamiento entre la economía y la liturgia. Es verdad que la constitución habla sobre ello en su capítulo final (sobre el lugar de la Escritura en la vida del Pueblo de Dios), sin embargo, nos referiremos a un aspecto más profundo: al de su base en el misterio, si nos es permitido expresarnos así»³³⁵.

Scrima expresó opiniones especialmente sobre los capítulos I y II. «La importancia del capítulo primero no se debe únicamente al hecho de haber reordenado, de una manera más conforme a su verdadera finalidad teológica, principios de comprensión que habían funcionado hasta entonces de manera dispersa, sino que se debe también al hecho de haber trazado algo así como una metodología implícita para reflexionar sobre la transmisión de la revelación»³³⁶. Refiriéndose al capítulo II, el archimandrita recordó el principal progreso logrado por el Concilio:

Al incorporar la innegable y positiva contribución que procede de cuestionar el pasado, el capítulo II encontró el camino de regreso a la unidad íntima de la realidad, cuya eclosión formal condujo en tiempos recientes al debate que continúa en la actualidad: redescubrió la relación, constitutiva del misterio revelado, entre «la localización» de la revelación «en el tiempo» y su «actualización contemporánea». Así que la Constitución hace algo más importante que ofrecer una discusión detallada de un problema abstracto; en este capítulo (que, admitámoslo, es un poco desigual en cuanto a vigor y claridad) señala el contenido concreto que se oculta en la fórmula «transmisión de la revelación». Sin esquematizar en exceso, creo yo que podríamos determinar de la siguiente manera los tres puntos principales: la univocidad de las relaciones entre la Escritura y la Tradición; la unidad orgánica de la Tradición en el sentido no sólo de *traditum*, sino también de *actus tradendi* (para decirlo con otras palabras: la unidad interior de su contenido litúrgico y de su especificación noética); finalmente, la convergencia, de índole litúrgica, de aquellas realidades que significan y actualizan, en el proceso de la Tradición, la realidad misma de la economía de Dios en su totalidad³³⁷.

La única crítica de Scrima, formulada prudentemente, tenía que ver con la teología del Magisterio: «En este punto parece que la constitución se detiene, de alguna manera,

334. Informe de E. Schlink (resumen hecho por Micksey de los informes 30 y 31), en Documentos de Schlink.

335. André Scrima, *Révélation et Tradition dans la Constitution dogmatique «Dei Verbum» selon un point de vue orthodoxe*, citado en Schutz y Thurian, *La Révélation selon le chap. 1er de la Constitution*, 527.

336. *Ibid.*, 527c.

337. *Ibid.*, 528s.

al borde del problema»³³⁸. Y con respecto al célebre *modus* pontificio del capítulo II, Scrima señala únicamente (y en una nota) que, aunque la constitución es clara en cuanto al papel del Espíritu en la Tradición apostólica y en las tradiciones recibidas de los apóstoles, es menos clara cuando habla de las relaciones entre la Escritura y la Tradición: «El *modus* del papa Pablo VI debe situarse en ese contexto»³³⁹.

e) *Un magisterio de estilo principalmente pastoral*

Al terminar esta evaluación de la fase final de la elaboración doctrinal, tengo que hacer notar que la proximidad entre la constitución *Dei Verbum* y el decreto *Apostolicam actuositatem*, con ocasión de la solemne promulgación del 19 de noviembre, no carece quizá de significación profunda. Sin embargo, no debemos sobreestimar la significación de la proximidad, que se debió, después de todo, a las circunstancias accidentales de la programación conciliar. En cualquier caso, en una mañana de celebración, el Concilio no sólo restauró la relación entre la Palabra de Dios y una experiencia eclesial de gran importancia, sino que además, y sobre todo, estableció la idea de Juan XXIII (expresada en su discurso de apertura, *Gaudet mater ecclesia*) de un magisterio pastoral que tenga siempre bien presente la unidad intrínseca que existe entre la doctrina y la práctica.

El texto del Decreto sobre el apostolado de los laicos contiene una introducción y seis capítulos. El capítulo I está vinculado estrechamente con otros documentos conciliares, a los que se hace referencia en la Introducción. Este capítulo, «La vocación de los laicos al apostolado», identifica inmediatamente la vocación cristiana con la vocación al apostolado (nº 2). El fundamento teológico de esta identificación se ofrece mediante la referencia a los tres sacramentos de la iniciación cristiana, a las tres virtudes teologales (el prólogo de la *Dei Verbum* indica la dimensión trinitaria de estas virtudes) y a la teoría de los carismas (nn. 3 y 4 con una referencia a la meditación de la Palabra de Dios).

En el capítulo II («Objetivos») vemos los vestigios de la *Lumen gentium* y de la futura constitución pastoral, especialmente en la distinción que se hace entre el apostolado, cuya finalidad es evangelizar y santificar a otros (nº 6), y la renovación del orden temporal (nº 7). Sobre todo, hemos de observar que el texto identifica desde el prólogo –y quizá por primera vez– el vocabulario del apostolado y el de la misión, a pesar de que pudiéramos reservar el primer término, con la *Lumen gentium* (19 y 20), a los apóstoles para designar actividades de evangelización y de santificación, y el segundo término pudiéramos reservarlo a los laicos, cuya tarea es «buscar el reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios» (*Lumen gentium*, 31).

De este modo, la idea de la «participación del laicado en el apostolado de la jerarquía» es sustituida aquí por la idea de la «colaboración» (cf. el nº 20), y se afirma la unidad de las dos dimensiones de transformación del mundo y de proclamación (una

338. *Ibid.*, 534.

339. *Ibid.*, 536, nº 14.

unidad de hechos y de palabras, cf. la *Dei Verbum*) en un número que designa la actividad caritativa como el sello del apostolado cristiano (nº 8).

En el capítulo III el texto sigue adentrándose en algunas esferas de apostolado diversificadas histórica y localmente. Se pasa revista a «los diversos campos del apostolado»: las comunidades eclesiales (nº 10), la familia (nº 11), los jóvenes (nº 12)³⁴⁰, el ambiente social (nº 13) y el orden nacional e internacional (nº 14). Con una amplitud mayor que el capítulo III, vemos que el capítulo IV está condicionado por «las diferentes formas de apostolado»; el texto mantiene un equilibrio entre los aspectos individuales (nn. 16 y 17) y las numerosas formas de apostolado organizado (nn. 18 y 19). En este marco el documento se ocupa de la Acción Católica (nº 20), señalando tres características específicas de esta forma de apostolado. Los capítulos finales, el V y el VI, concretan cierto número de disposiciones, principalmente de índole jurídica, y ofrecen algunas directrices para una «formación para el apostolado».

4. 18 de noviembre: Pablo VI dirige su mirada hacia el período posconciliar

En su diario, el día 18 de noviembre, a las 12.40 horas, Mons. Jauffrès escribía:

Salgo de la solemne sesión pública, en la que se promulgaron oficialmente la Constitución dogmática sobre la revelación y el Decreto sobre el apostolado de los laicos. Era uno de los grandes días, pero fue celebrado con ceremonial ordinario, reducido al mínimo por Pablo VI. Había cardenales con ornamentos sacerdotales, que marchaban delante del Papa y eran sus concelebrantes; había obispos con capa y mitra; la basílica estaba iluminada resplandecientemente; había multitud de invitados y de otras personas que habían logrado obtener tarjeta de acceso. El Papa celebraba la misa con representantes de los superiores generales, con expertos y con párrocos; era una misa sencilla, pero en la que se entonaban himnos con estrofas que se cantaban alternativamente entre el coro y la inmensa multitud de padres y de otras personas presentes. Observé, para satisfacción mía, que el padre de Lubac se hallaba entre los concelebrantes. Era una justa compensación por las dificultades que él había tenido en otra ocasión con el Santo Oficio³⁴¹.

Después de la celebración de la misa, se pasó a la votación: la constitución *Dei Verbum* recibió 2344 votos positivos de los 2350 votos emitidos; el decreto *Apostolicam actuositatem* recibió 2340 votos positivos de los 2342 votos emitidos (tan sólo dos padres votaron en sentido negativo)³⁴². Después de cada una de las dos votaciones, el Papa pronunció la habitual fórmula de promulgación; entregó a tres varones y a tres mujeres, entre los auditores, ejemplares de los documentos con objeto de que los distribuyeran (*tradere*) entre todos los laicos. Acto seguido pronunció su alocución, centrada esencialmente en dos puntos.

340. Algunas adiciones se introdujeron en el nº 12 en el último minuto, por ejemplo: «Animado por la obediencia y el amor a los pastores de la Iglesia».

341. Jauffrès, 18 de noviembre de 1965, en *Carnet conciliaires*, 322s.

342. AS IV/6, 687s.

a) *Reformas institucionales para el período posconciliar*

Después de una breve introducción que recordaba las dimensiones enteramente excepcionales de este Concilio, el Papa abordó el aspecto institucional del período posconciliar. «¡El final del Concilio ecuménico es realmente el comienzo de muchas cosas!». Se habían instituido ya tres comisiones posconciliares: una para la liturgia, otra para la revisión del Código de Derecho Canónico y una tercera para la aplicación del Decreto sobre los Medios de comunicación social. La creación del sínodo episcopal había sido anunciada ya en un *motu proprio* el día 15 del anterior mes de septiembre, antes de que tal creación fuera incluida también en el Decreto sobre la función pastoral de los obispos en la Iglesia: Pablo VI anunciaba ahora que el sínodo celebraría su primera reunión en 1967. Además de estas tres secretarías ya existentes —para la unidad, para las relaciones con las religiones no cristianas y para los no creyentes— se crearían también otros servicios para la renovación de la Iglesia.

Entre esta primera serie de instituciones, requeridas directamente para la puesta en práctica del Concilio, y una segunda institución, la Curia Romana, se hallaba la puesta en práctica institucional de la eclesiología de comunión, tal como ésta aparecía en la *Lumen gentium* (aunque no se utilizara su terminología ni se citara su texto). Pablo VI formuló algunas observaciones a este respecto:

Está lejos de nuestra intención el crear una nueva y artificial centralización; por el contrario, nuestro deseo es implicar al episcopado en la labor de aplicación de las leyes previstas por el Concilio, y Nos tratamos también de beneficiarnos lo más posible de la colaboración del episcopado, a fin de responder mejor a las exigencias de nuestro oficio apostólico, que es el del gobierno universal de la Iglesia. La función eficaz, que se ha reconocido recientemente a las conferencias episcopales, desempeñará un papel importante en el desarrollo orgánico del Derecho Canónico. Y así como Nos hemos deseado y favorecido de buena gana la creación de tales conferencias, así también esperamos que en los diferentes países y regiones han de fomentar el crecimiento de la Iglesia y le proporcionarán honor³⁴³.

A continuación vino la muy esperada reforma de la Curia Romana. Sin embargo, tal reforma fue precedida por una defensa en regla de «este activo y fiel instrumento para el ejercicio del oficio apostólico». Habían comenzado ya estudios con arreglo al n° 9 del decreto *Christus Dominus*. El Papa añadía:

Nos hemos de deciros que no hay prueba de que existan necesidades graves que exijan cambios en las estructuras. Por otro lado, además de reemplazar a los titulares, son precisas algunas simplificaciones y mejoras. El punto importante es que los principios fundamentales de esta organización queden más claramente formulados y asentados. La esperada transformación parecerá lenta y parcial, y así tendrá que ser, si queremos tributar a las personas y a las tradiciones el respeto que se merecen, pero la transformación llegará³⁴⁴.

343. *Ibid.*, 691.344. *Ibid.*, 692.

Este anuncio fue seguido por la segunda parte de la alocución, que estuvo dedicada a la reforma moral y espiritual. Esta sección era especialmente importante, porque ofrecía una perspectiva teórica de una recepción oficial o kerigmática del Concilio³⁴⁵.

La celebración del Concilio Nos parece que ha dado origen a tres experiencias espirituales diferentes. La primera fue la del entusiasmo, y era normal que así fuera: la sorpresa, el gozo, la esperanza y una especie de sueño mesiánico acogieron favorablemente la convocatoria del Concilio... Luego vino la segunda fase: la del desarrollo efectivo del Concilio; ésta estuvo caracterizada por los actos de cuestionar... En este período final del Concilio, sus serias y estimulantes expresiones nos dirán lo que deberá ser la manera de vida de la Iglesia. Así que llegamos a la tercera fase: la fase de las resoluciones, y la fase de la aceptación y ejecución de los decretos conciliares³⁴⁶.

La alocución hizo mucho énfasis en el contraste entre la segunda fase y la tercera, que estuvieron separadas por «la voz del Concilio»:

Para algunos sectores de la opinión pública *todo era discutido y discutible*; todo les parecía difícil y complejo; todo lo censuraban y esperaban con impaciencia novedades; aparecieron inquietudes, corrientes de opinión, temores, audacias, arbitrariedades; se introdujo por todas partes la duda sobre las normas de la autoridad y la verdad, hasta que el Concilio empezó a hacer oír su voz suave, considerada y solemnemente.

En cuanto a la tercera fase, que estaba comenzando ahora: «Éste es el momento en el que cada uno debe disponer su propio espíritu. *Se impone el fin de la discusión; los temas empiezan a ser meditados y comprendidos*. A la acción del arado que remueve el suelo, sigue el cultivo del campo, que se hace regular y provechosamente»³⁴⁷.

Hay, pues, una determinación clarísima de dar por concluido el tiempo de los debates (tiempo que era considerado como provisional) y de comenzar el tiempo de la aplicación *ordenada*. No aparece aquí ninguna idea de que la conciliaridad o la sinodalidad continúen. Y para completar esta descripción programática de la historia, Pablo VI redefinió el término *aggiornamento*, acuñado por Juan XXIII: «Cuando [Juan XXIII] utilizó este término programático, él no le atribuyó ciertamente el significado que algunos intentan darle, como si con aquella adaptación permitiera considerar, según el espíritu secular y los caprichos del 'relativismo', todo en la Iglesia: dogmas, leyes, instituciones, tradiciones... Por consiguiente, de ahora en adelante utilizaremos esta expresión... *aggiornamento* con este significado: comprensión del pensamiento del Concilio que hemos celebrado y aplicación fiel de sus normas, feliz y santamente promulgadas»³⁴⁸.

345. «La 'recepción kerigmática' describe todos los esfuerzos de los pastores por dar a conocer las decisiones del Concilio y por llevarlas eficazmente a la práctica» (G. Routhier, *La réception d'un Concile*, París 1993, 87).

346. AS IV/6, 692s.

347. *Ibid.*, 693.

348. *Ibid.*, 693s.

b) *Apertura del proceso de beatificación de Pío XII y de Juan XXIII*

En este contexto Pablo VI anunció su decisión de iniciar los procesos canónicos de beatificación de sus dos predecesores, Pío XII y Juan XXIII. Cualquiera que haya sido la prehistoria de este anuncio en cuanto al buen papa Juan se refiere³⁴⁹, el discurso pontificio logró vincular entre sí, al menos, tres finalidades. Se evitó una beatificación por aclamación, cosa que algunos deseaban, y el asunto se confió a los canales habituales del procedimiento romano. Puesto que cada uno de esos pontífices había sido el símbolo de un período en la vida de la Iglesia, vemos que Pío XII y Juan XXIII fueron desde entonces asociados como vínculos en la continuidad romana. Como resultado, «su imagen auténtica y queridísima será propuesta a nuestra veneración y a la de los siglos venideros a causa de su verdadera santidad, es decir, para la gloria de Dios y para la edificación de la Iglesia». Finalmente, los dos pontífices fueron puestos al servicio del período posconciliar y del *aggiornamento*, tal como fue revisado por Pablo VI; esto se convirtió en una síntesis de Juan XXIII y de Pío XII, o, para citar la *Dei Verbum*, en un recordatorio para no olvidar que este documento siguió fielmente los pasos del concilio de Trento y del concilio Vaticano I. «De este modo la posteridad será capaz de beneficiarse de la totalidad del patrimonio espiritual que ellos legaron como herencia suya»³⁵⁰.

El padre Congar, a quien no le fue posible participar en la octava sesión pública del Concilio, escribía en su diario:

Me levanté muy temprano y me puse a escribir a máquina los *modi* para los números 1-3 [del Decreto sobre la actividad misionera] y mis respuestas a los mismos. Trabajé sin descanso hasta las 16.00 horas, con la sola interrupción para almorzar con Chenu y con Peuchmaurd. Era una tarea muy larga y muy agotadora, una tarea que había que realizar con cuidado. Por esta razón no acudí (y, en todo caso, no debía acudir) a la sesión pública en la cual se iban a proclamar el decreto *De apostolatu laicorum* y la constitución *De divina revelatione*, siendo esta última un gran documento que proporciona a la teología *los medios* para llegar a ser plenamente evangélica. El Papa pronunció un discurso en el que no dijo nada acerca de estos documentos, pero habló, bastante extensamente, del período posconciliar. Añadió el anuncio de un Jubileo y el comienzo del proceso de beatificación de Pío XII y de Juan XXIII. Este anuncio me entristece. ¿A qué viene esta glorificación de papas por sus sucesores? ¿Es que no vamos a abandonar jamás esos viejos hábitos romanos? En el momento de la proclamación del *aggiornamento*, se realizan actos que no son acordes con él³⁵¹.

349. Cf. A. Melloni, *La causa Roncalli: Origini di un processo canonico*: CrSt 18 (1997) 607-636.

350. AS/6, 694.

351. JCongar, 18 de noviembre de 1965; II, 478.

Las semanas finales del Concilio

PETER HÜNERMANN

1. *Ritmo febril y fijación de un curso para después del Concilio*

a) *La asamblea con intención de finalizar; el Papa y la Curia en plena actividad*

Las últimas semanas del concilio Vaticano II, desde finales de octubre hasta el 8 de diciembre, aparecen de manera bastante diferente según sea la perspectiva desde la cual se contemple el Concilio. Durante estas semanas la asamblea disfrutó de tres vacaciones bastante largas: desde el 17 al 24 de octubre, desde el 30 de octubre al 8 de noviembre y desde el 19 al 29 de noviembre. La razón de estas interrupciones era que habían terminado los grandes debates sobre los textos. Mientras que al menos dos tercios de la mayoría de los padres habían aceptado todos los textos que se les habían propuesto, habían presentado también gran número de cambios deseados. Las comisiones tenían que ocuparse entonces de tales peticiones, que se contaban por cientos para los diversos documentos; la labor no sólo era difícil, sino que, además, por la presión del tiempo, era febril. En las restantes congregaciones generales, los relatores ofrecían evaluaciones de los cambios solicitados y describían los criterios y las razones por los cuales los aceptaban o los rechazaban. Después de esto, los textos eran sometidos de nuevo a votación, sección por sección, y acto seguido lo único que les quedaba a los padres era presentar de nuevo por escrito la petición de cambios. Posteriormente se celebraba una última votación y los textos eran presentados al Papa, quien los remitía de nuevo al Concilio para que fueran sometidos a una votación final y solemne.

Muchos obispos no europeos utilizaron los períodos de vacaciones para viajar a Europa. Además, gran número de padres conciliares viajaron a Florencia, los días 13 y 14 de noviembre, para asistir al Jubileo de Dante. Al mismo tiempo, los padres comenzaron sus visitas de despedida. Después de anunciar al cardenal Tisserant (el 9 de noviembre) la clausura del Concilio, Pablo VI comenzó a conceder audiencias a grupos de padres. En esta serie de audiencias de despedida sobresalió una: la recepción a los obispos latinoamericanos con ocasión del décimo aniversario del CELAM. El Papa pronunció una importante alocución, requiriendo a estos obispos que elaborasen un plan pastoral

común para la totalidad de América Latina correspondiente al período posconciliar, un plan que tuviera en cuenta principalmente los grandes problemas sociales y económicos de ese continente, en particular el problema de la pobreza.

El día 1 de diciembre el presidente de Italia celebró una recepción de despedida en honor de los padres conciliares. Finalmente, el día 6 de diciembre el alcalde de Roma obsequió a cada uno de ellos con una medalla de plata que les sirviera de recuerdo. Así que, para la mayoría de los padres, las semanas finales fueron hasta cierto punto un período vacacional. Al comienzo de esta fase final del Concilio, el Secretario general temía que disminuyera el número de padres que se hallaban presentes para las votaciones, así que procuró ofrecerles un poco de alivio en los momentos, bastante monótonos, de las votaciones, organizando conciertos de música sacra.

El temor del Secretario era comprensible, si uno se fija en el calendario de las congregaciones generales y de las sesiones públicas durante los meses de noviembre y diciembre de 1965. En los días 9 y 10 de noviembre se efectuaron en total siete votaciones sobre el esquema del apostolado de los laicos. En la votación final sobre la totalidad del esquema, el texto recibió 2201 votos a favor, 2 votos en contra y 5 votos nulos. Durante los días 12 y 13 de noviembre se celebraron quince votaciones sobre el esquema acerca del ministerio y la vida de los sacerdotes. Del 15 al 17 de noviembre se celebraron treinta y tres votaciones sobre el mejorado esquema XIII. El día 18 de noviembre, durante la octava sesión pública, se realizaron las solemnes votaciones finales sobre la Constitución dogmática acerca de la divina revelación (2344 votos a favor, 6 votos en contra) y sobre el Decreto acerca del apostolado de los laicos (2340 votos a favor, 2 votos en contra); los textos fueron aceptados y promulgados. El 19 de noviembre se celebraron cinco votaciones sobre el esquema acerca de la libertad religiosa. El 30 de noviembre, después del receso, se celebraron diez votaciones sobre el decreto acerca de la actividad misionera de la Iglesia, y el 2 de diciembre, seis votaciones sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes. El día 4 de diciembre se celebraron otras cuatro votaciones sobre el esquema XIII y el 6 de diciembre se celebró una votación sobre la aceptación de este esquema en su totalidad. En la sesión pública del 7 de diciembre se efectuaron las solemnes votaciones y promulgaciones de los siguientes documentos: el Decreto sobre la libertad religiosa (2308 votos a favor, 70 votos en contra, 8 votos nulos), el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (2394 votos a favor, 5 votos en contra), el Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes (2390 votos a favor, 4 votos en contra) y la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno (2309 votos a favor, 75 votos en contra y 7 votos nulos).

Estas semanas finales proporcionaron al Papa y a sus colaboradores de la Curia numerosas oportunidades para fijar el curso de la labor posconciliar que se cernía sobre el horizonte. Después de la adopción del esquema sobre la liturgia, Pablo VI creó una comisión para la aplicación de la Constitución sobre la sagrada liturgia. El día 10 de noviembre, el pontífice recibió a los participantes en el congreso, organizado por el consejo para los traductores de los libros litúrgicos. Estableció como principio básico del consejo la norma de que la Iglesia celebrara los sagrados misterios y administrase los sacramentos en una misma y única voz, aun en el caso de que esa voz hablara en diver-

sas lenguas¹. Acentuó también que la labor sobre la liturgia, ya fuera realizada por individuos, ya por instituciones, estaba sometida al control de la jerarquía. Los textos litúrgicos debían ser aprobados por la autoridad competente y confirmados por la Santa Sede. Después de dicha confirmación, los textos no debían experimentar cambios.

El día 18 de noviembre, después de la promulgación de varios documentos conciliares durante una sesión pública del Concilio, el Papa pronunció una alocución algo extensa sobre las medidas que deberían adoptarse durante el período posconciliar². Después de mencionar las tres comisiones conciliares ya establecidas (para la liturgia, para la revisión del Código de Derecho Canónico y para los medios de comunicación social), anunció que se crearían más comisiones. El sínodo de obispos fue convocado para que celebrara su primera reunión en el año 1967. Y, hablando en términos generales, Pablo VI explicó que los obispos debían participar en él, «a fin de estar más capacitados para realizar su tarea de gobierno en la Iglesia universal»³.

El Papa siguió hablando de la importancia de las conferencias episcopales y luego hizo grandes elogios de la Curia. No tenían razón los que difamaban a este órgano como un instrumento inapropiado. Desde luego, podía mejorarse, como todo lo humano. De hecho se había estado considerando ya la reforma de la Curia Romana y se habían efectuado consultas sobre este tema. Aunque no había necesidad de «modificar la estructura misma» de este órgano⁴, el Papa preveía fijar límites a las atribuciones de los funcionarios de la Curia. Anunció que en un futuro próximo se publicarían normas para «la primera de todas las sagradas congregaciones romanas, a saber, el Santo Oficio»⁵. Confirmó expresamente que seguirían existiendo tres secretarías: para la unidad de los cristianos, para el diálogo con los no cristianos y para el diálogo con los no creyentes.

El Papa dedicó casi la mitad de su discurso a las actitudes ante el Concilio. Inicialmente el Concilio había sido acogido con entusiasmo; este sentimiento fue siendo sustituido por una actitud de sobriedad a la vista de la inmensa tarea que había que realizar. Mientras tanto comenzaban a escucharse algunas dudas en el ámbito de la opinión pública. Algunas personas comenzaban a «impacientarse» aguardando novedades. Ahora que el Concilio había llegado a su final y que con sus documentos había cumplido la tarea que le había fijado Juan XXIII, era necesario «afirmar la solidez de las enseñanzas y de la estructura de la Iglesia y aplicar la labor del Concilio de una manera que fuera fiel a las normas establecidas por él». El Papa rechazaba expresamente toda clase de relativismo y de actitud secularizada que algunos conectaban con el Concilio.

Cuando, después de estas reflexiones, el Papa anunció que se iba a iniciar el proceso de canonización de Pío XII y de Juan XXIII, este gesto apareció como simbólico y programático. El nuevo rumbo que Juan XXIII había dado a la Iglesia debía permanecer vinculado con las formas fijas que la Iglesia tenía en tiempos de Pío XII. Finalmente, el Papa anunció la edificación de un templo en Roma que estuviera dedicado a la

1. AAS 57 (1965) 968.

2. AAS 57 (1965) 978-984. La alocución puede hallarse también en Rynne, *The Fourth Session*, 303-309.

3. *Ibid.*, 980.

4. *Ibid.*, 981.

5. *Ibid.*, 983.

memoria del Concilio y se denominara Templo de la Bienaventurada Virgen María, Madre de la Iglesia. Fue también un gesto simbólico. Este mismo título había sido rechazado por una mayoría de los padres conciliares con motivo de la discusión del capítulo octavo de la constitución *Lumen gentium* sobre la Iglesia⁶. Al final, el Papa habló de proclamar un Jubileo para que «se predique el mensaje de la verdad y del amor dimanados del Concilio» y sea acogido por los fieles de Cristo⁷.

Fue especialmente importante la alocución de Pablo VI, el 20 de noviembre, a los cardenales y consultores de la Comisión Pontificia para la revisión del Código de Derecho Canónico⁸. Para comenzar, diremos que es sorprendente que Pablo VI no hiciera referencia a ninguno de los documentos conciliares ya promulgados y que citara únicamente textos de Pío XII. Las observaciones, muy fundamentales, del Papa describen una imagen completamente jerárquica de la Iglesia. Según la intención de sus fundadores, la Iglesia es «un cuerpo social... y perfecto»⁹. La autoridad jurisdiccional que Cristo concedió a la jerarquía tiene la finalidad de que, por medio de las leyes establecidas por la jerarquía, la humanidad obtenga participación en la verdad y en la gracia de Cristo. El Papa hizo notar que algunos elementos constitutivos de la Iglesia existen por derecho divino: La Iglesia es una sociedad de desiguales, puesto que la ley divina decretó el primado del obispo de Roma y estableció asimismo el episcopado, el presbiterado y el diaconado. Hay que mencionar aquí igualmente a los laicos, pero ellos no tienen la facultad de gobernar. Los patriarcas, los metropolitanos, los párrocos y los religiosos, tanto varones como mujeres, existen por derecho divino.

Luego se describió la competencia de la jerarquía, así como la obligación de conciencia que tenían los súbditos de la jerarquía de obedecer a las leyes. Las prescripciones del derecho dan a conocer con certeza la voluntad de Cristo, a la que estamos sometidos como al supremo Señor¹⁰. A la luz de estos principios, el Papa fustigó algunas concepciones erróneas, entre ellas la comprensión inapropiada de la libertad, porque la obediencia no restringe la libertad, sino que la perfecciona. No debemos estar de acuerdo con quienes menosprecian el Derecho Canónico afirmando que la letra mata y que el Espíritu vivifica. Fue rechazada la distinción entre una Iglesia jurídica y una Iglesia del amor. Menos aún debemos estar de acuerdo con quienes piensan que en la Iglesia no existe una jerarquía, sino únicamente un «ministerio» y, principalmente, un ministerio de la palabra, a fin de que nada se interponga entre Cristo y la comunidad de los creyentes¹¹. Finalmente, el Papa rechazó la opinión de que la Iglesia posea únicamente un *ius sacramentale*, es decir, que la jerarquía sea necesaria tan sólo en cuanto se precisa de ella para la administración de los sacramentos; esto significaba una negación del derecho positivo.

Se estableció una serie de principios básicos que debían regir la revisión del Derecho Canónico. 1) Todo lo que pertenece al derecho divino y constitutivo no puede cam-

6. Cf. HV 3, 287; HV 4, 62-70 y 409-411.

7. AAS 57 (1965) 984.

8. *Ibid.*, 985-989.

9. El Papa se refería aquí a la encíclica de Pío XII, *Mystici corporis* (AAS 35 [1943] 226).

10. AAS 57 (1965) 986.

11. *Ibid.*, 987.

arse en modo alguno. 2) Las tradiciones deben mantenerse fielmente, en la medida de lo posible, porque son una característica de las instituciones que vienen existiendo durante largo tiempo. 3) Pero, como es propio también del derecho eclesiástico el que conecte la vida de la Iglesia y la de sus miembros entre sí y con la sociedad civil, síguese de ahí la necesidad de introducir cambios. Por consiguiente, el orden existente hasta ahora debe conservarse en la mayoría de los casos, pero se necesita una renovación en algunas esferas. Finalmente, el Papa abordó la cuestión de si tendrá sentido el constituir un código básico y común que contenga el derecho constitutivo para la Iglesia y que proporcione, por tanto, un fundamento común para el código de la Iglesia latina y para el código de las Iglesias orientales. Este discurso fue claramente uno de los elementos más importantes para establecer un curso que fuera decisivo para el destino del Concilio y para su recepción en la Iglesia.

El día 21 de noviembre, una pequeña comisión, dirigida por Mons. Willebrands, de la Secretaría para la unidad de los cristianos, voló a Estambul para reunirse con un grupo nombrado por Atenágoras I, patriarca de Constantinopla, y negociar la supresión de las mutuas condenas. Estas negociaciones condujeron finalmente, el 7 de diciembre, al solemne intercambio de ósculos fraternales entre el Papa y los delegados del patriarca, y entre el patriarca y el presidente de la delegación romana.

El día 23 de noviembre, el cardenal Lercaro, presidente de la comisión para la aplicación de la constitución litúrgica, juntamente con los presidentes de la congregación de ritos y de la congregación para los religiosos, publicaron una instrucción dirigida a los miembros de las órdenes y congregaciones religiosas, que contenía prescripciones para el uso de la lengua vernácula en la oración del coro, en el rezo del breviario, en las misas conventuales y en las misas de las comunidades. En estas diversas prescripciones, con su constante acentuación de limitaciones, podemos percibir, por un lado, lo intensa que era la presión existente en los conventos para celebrar la liturgia de una manera nueva e inteligible, y, por otro lado, el esfuerzo por «salvar» el latín como lengua litúrgica. Las órdenes y congregaciones que tenían miembros «nativos» podían aprovecharse más ampliamente de estos permisos que otras¹².

El día 26 de noviembre el Papa concedió una extensa audiencia a los periodistas. El día 29 de noviembre se anunció la creación de una Comisión Pontificia para la revisión de la Vulgata, el texto latino de la Biblia. Se hallaba al frente de ella el cardenal Bea, presidente de la Secretaría para la unidad de los cristianos.

El día 4 de diciembre vio el comienzo de una serie de verdaderas y propias ceremonias de conclusión del Concilio. Durante la congregación general de la mañana de ese día, el Secretario general Felici leyó un mensaje dirigido a los padres conciliares por los observadores y los invitados por la Secretaría para la unidad de los cristianos. Agradecían a los padres su acogida excepcionalmente calurosa por las innumerables muestras que habían dado de estima, amor y amistad; el diálogo acerca del cual todos hablan, no se había quedado en una promesa vacía¹³. Los observadores expresaron su firme convic-

12. Cf. AAS 57(1965) 1010-1013.

13. AS 1V/1, 56.

ción de que la comunión establecida ya entre las Iglesias «se iría incrementando con toda seguridad». Este mensaje fue acogido con grandes aplausos. En el atardecer de aquel mismo día, se celebró en San Pablo una liturgia de la Palabra, a la que se invitó especialmente a los observadores y los invitados.

En la congregación general final, celebrada el día 6 de diciembre, el Papa obsequió a cada uno de los padres conciliares con un regalo de despedida consistente en un anillo de oro, un certificado que atestiguaba su participación en el Concilio y una medalla de plata de la ciudad de Roma.

En la sesión pública del 7 de diciembre, se promulgaron los restantes documentos: sobre la libertad religiosa, la actividad misionera de la Iglesia, el ministerio y la vida de los sacerdotes, y la Iglesia en el mundo moderno. Esta grandiosa solemnidad final, con la supresión de las condenaciones mutuas pronunciadas antaño por Roma y por Constantinopla, marcó la conclusión interna del Concilio. La misa pontificia, celebrada en la plaza de San Pedro el día 8 de diciembre, representó una conclusión del Concilio destinada a ser contemplada por el mundo entero.

En estas solemnidades finales se marcaron también importantes rutas para el futuro, por ejemplo, la declaración hecha por Roma y por Constantinopla. Hay que señalar, además, como notable el hecho de que el 7 de diciembre el Papa dictara también nuevos estatutos para el Santo Oficio y le diera un nuevo nombre: Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

b) *La labor decisiva de las comisiones en los trabajos finales del Concilio*

1) El método de trabajo de las comisiones

Para valorar la importancia de los trabajos de las comisiones durante la fase final del Concilio, debemos examinar cuáles eran sus métodos. Una vez que un texto conciliar había sido aceptado por una mayoría de al menos dos tercios, a la comisión competente le correspondía decidir qué cambios propuestos debían admitirse. El texto resultante era sometido luego nuevamente a votaciones detalladas en el seno del Concilio. En esas votaciones era posible todavía presentar por escrito peticiones de cambios, pero éstas no eran discutidas públicamente. El texto volvía entonces a la comisión, que adoptaba decisiones acerca de los cambios propuestos y revisaba en consecuencia el texto. El texto era sometido luego a votación, primeramente sección por sección y luego en su totalidad. El texto resultante era enviado después al Papa; si él lo aprobaba, entonces se lo presentaba a los padres conciliares para una votación solemne y luego promulgaba el documento conciliar.

La labor final de las comisiones se llevaba a cabo en dos etapas. Incluso cuando la discusión continuaba en el aula conciliar, las contribuciones de los padres pasaban a las subcomisiones encargadas de trabajar sobre los diversos capítulos de los documentos en cuestión. Las subcomisiones organizaban las contribuciones, deliberaban sobre si aceptarlas o rechazarlas, formulaban las razones para estas decisiones y daban a conocer a

Las comisiones los resultados de su trabajo. Sobre la base de la labor preliminar de las subcomisiones, cada comisión decidía entonces acerca de la definitiva aceptación o rechazo de los cambios sugeridos y, en caso necesario, modificaba las razones dadas. La redacción final estaba a cargo del secretario de la comisión o de la correspondiente comisión redactora. El texto resultante no era examinado ya nuevamente por la comisión o por las subcomisiones.

Es evidente que en esta labor no podían seguirse normas estrictas. Puesto que los textos que habían conseguido una mayoría de dos tercios, estaban ya aprobados en principio, la norma era que únicamente a base de una evidente «utilidad» debía introducirse cualquier mejora. Pero, al mismo tiempo, la aceptación de cambios debía estar encaminada a conseguir un acuerdo que fuera lo más extenso posible. El tratamiento que había que dar a las sugerencias que requerían transposiciones o una nueva organización de los capítulos o de extensos pasajes, originaba dificultades. Había que tener bien presente la unidad del estilo y de la terminología y la fluidez de la argumentación. El padre Tromp, que era el secretario de la subcomisión central encargada de la revisión del esquema XIII, dio cuenta meticulosamente, a modo de diario, de esta actividad, anotando con precisión las horas y los minutos; esas anotaciones son un tesoro lleno de informaciones valiosas sobre las dificultades y las confusiones que habían ido surgiendo durante esta tarea.

Los expertos, que cargaban con el principal peso de esta labor, no estaban presentes a menudo durante las discusiones en el aula, porque pesaban sobre ellos otras numerosas tareas y, en algunos casos, intervenían en varias subcomisiones. ¿Cómo iban a incorporar a un texto continuo las objeciones y las peticiones de cambios formuladas en el aula? Extensas reflexiones debían compendiarse y era necesario armonizar las intervenciones que surgían de contextos muy diferentes.

Otra dificultad importante era la enorme variedad de temas abordados. La subcomisión central que recibió los diversos textos del esquema XIII se vio en la difícil situación de tener que decidir, en muy breve tiempo, sobre multitud de cuestiones teológicas, sociales, éticas y políticas muy complejas. Esto constituía una importante diferencia con respecto a la situación del concilio Vaticano I, cuya concentración en unas pocas cuestiones, claramente delineadas, fue una ayuda considerable para la labor en las comisiones. En el concilio Vaticano II, la abundancia de temas, su complejidad y lo inmaduras que estaban algunas cuestiones significaron que la labor de las comisiones durante esta fase final adquirió un nuevo carácter: las comisiones tenían que dirigir intelectualmente el curso de las ideas, con la esperanza de que una gran mayoría de los padres conciliares ratificaran luego lo que se les iba presentando.

La labor tenía que realizarse en brevísimo tiempo y frecuentemente exigía a las comisiones de redacción largas sesiones nocturnas de trabajo. Surgieron también otras dificultades. El informe de Tromp nos hace percibir claramente que los presidentes o los miembros de las diversas subcomisiones que trabajaban en el esquema XIII, pusieron objeciones a la forma en que la subcomisión central estaba realizando su labor. Se discutían enmiendas que no procedían de peticiones formuladas por los padres; la labor cuidadosa de las subcomisiones no era suficientemente apreciada; se concedía atención

preferente por encima de sólidas ideas teológicas a impresiones espontáneas surgidas de la discusión¹⁴. Se criticaba igualmente a los grupos de redacción. En su diario, en el asiento correspondiente al 7 de noviembre de 1965, Congar señalaba:

Me echo un poco a temblar cuando pienso en la revisión editorial del esquema XIII, que de momento está completada. Los revisores trabajaron desde el lunes por la noche hasta el martes. Tuvieron que hacerlo así, si querían entregar el texto a Felici a las diez horas, como habían prometido. La comisión es un grupo pequeño, bastante compacto: Hauptmann, Garrone, Tucci y, en menor medida, Ancel y Hirschmann. Daniélou entró a formar parte de ella. No recurrieron a mí. Me temo que prestaron muy poca atención a la labor de las subcomisiones¹⁵.

Una de las tareas más importantes de los redactores (Garrone, Hauptmann y Tucci) era la de dar al documento un estilo y una argumentación eficaces. Garrone, que llegó a ser el relator encargado del esquema, después de la enfermedad de Guano, permanecía en estrecho contacto con el papa Pablo VI, quien tenía un enorme interés personal en el éxito del esquema XIII. Es muy probable que, en sus conversaciones con Pablo VI, Garrone se asegurara el respaldo del pontífice a los extensos cambios introducidos en el texto. Congar hacía notar en su diario, el día 7 de noviembre: «Mons. Garrone regresó hacia las 8.10 horas, después de haber visto al Santo Padre durante toda una hora, hablándole sobre el tema del esquema XIII. Yo me pregunto: ¿Es optimista el Santo Padre? Respuesta: Él quiere serlo; quiere sólidas razones para serlo». Un día más tarde Congar escribía: «Garrone trata de que el Papa le apoye en los cambios de redacción que él introdujo en un texto que había sido aprobado por la Comisión Mixta [la subcomisión central]; la versión final del texto no será sometida a esa comisión»¹⁶. En opinión de Congar, los redactores se tomaron evidentemente ciertas libertades.

Más acerba aún fue la crítica formulada por el obispo Carli, cuando, por un descuido de Mons. Glorieux, no se tuvo ni siquiera en cuenta una petición referente al comunismo ateo. Carli objetó al método empleado:

Corresponde a la comisión, es decir, a no más de treinta personas, el arbitrar en última instancia acerca de la aceptación o del rechazo de enmiendas presentadas por los padres, y eso sin dar razones, como ha sucedido en nuestro caso. A los padres conciliares, quienes juntamente con el Santo Padre son los verdaderos jueces, se les pregunta en la práctica si les agradan o les desagradan aquellas enmiendas que la comisión ha decidido introducir, ¡aun en el caso de que, por ejemplo, hayan sido sugeridas por un solo padre conciliar! Pero a los padres no se les pregunta nunca lo que ellos piensan acerca de las numerosas enmiendas (¡aunque hayan sido propuestas, por ejemplo, por 450 padres!) que no agradan a la comisión y que, por tanto, ni siquiera son dadas a conocer a los padres. A mí me parece que el Concilio lo realizan las comisiones más que los padres¹⁷.

14. Cf. RT, 14 de septiembre - diciembre de 1965, 68-74.

15. JCongar, 8 de noviembre de 1965; II, 467-468.

16. *Ibid.*, 465 y 468.

17. Cf. AS V/4, 556.

Esta valoración del obispo Carli era una exageración polémica, pero tenía su meollo de verdad. Otro incidente durante las votaciones finales y el establecimiento del texto definitivo muestra claramente lo que los encargados de la redacción del texto pensaban acerca de sí mismos y de su propia competencia. Cuando, el 6 de diciembre, el texto de la *Gaudium et spes* fue dividido en porciones para las votaciones definitivas, contenía una corrección que era probablemente obra de Mons. Hauptmann, el redactor en jefe. Éste substituyó la expresión «doctrina social de la Iglesia», doctrina que él tenía en poca estima, por «doctrina acerca de la sociedad». El Secretario general Felici no hizo en el aula ninguna referencia a este cambio, pero veintidós obispos, principalmente brasileños, descubrieron el cambio y protestaron ante el cardenal Cicognani¹⁸. Detrás del cambio en la redacción se ocultaba, desde luego, una opinión crítica acerca de la anterior «doctrina social» de la Iglesia.

La verdadera controversia surgió cuando se publicaron las versiones oficiales; el día 7 de diciembre el texto –tal como había sido redactado por Hauptmann– fue aprobado en la votación final. Posteriormente Hauptmann se defendió a sí mismo, alegando que la aceptación de la frase «doctrina social» se debía a un descuido por parte de la comisión. Apeló al acuerdo básico de los monseñores Guano y Garrone de que, gracias a la nueva formulación, podía evitarse intervenir en las discusiones acerca de la naturaleza de la doctrina social católica¹⁹.

2) Personalidades importantes en las comisiones

La descripción de las comisiones y de su labor como un factor independiente en el desarrollo del Concilio quedaría incompleta, si no echáramos una ojeada a las personas que colaboraron en ellas, especialmente a aquellas personas que ejercieron una mayor influencia.

A la primera persona a quien hay que mencionar es al mismo Pablo VI. El pontífice no sólo fue siguiendo muy de cerca la labor de las comisiones, especialmente en esta fase final, sino que además influyó de varias maneras diferentes en la labor de las comisiones. En primer lugar, fijó límites. Al determinar el tiempo para que quedase terminada la obra del Concilio y al aprobar procedimientos para la votación y para el método de trabajo, situó a las comisiones en una posición fuerte. En segundo lugar, y quizá algo que resulta más importante, podemos dudar de que algunos documentos hubieran llegado a ver la luz del día sin la firme intervención de Pablo VI en favor de ellos, un interés que el Papa hizo público, al mismo tiempo que lo manifestaba en sus contactos con las comisiones.

Dos ejemplos: durante el tercer período Pablo VI defendió personalmente el esquema sobre las misiones, pero los padres conciliares no aceptaron el esquema propuesto

18. Cf. S. Scatena, *La filologia delle decisioni conciliari: dal voto in congregazione generale a la «Edictio typica»*, en J. Doré-A. Melloni (eds.), *Volti di fine Concilio*, Bologna 2001, 84-97.

19. Cf. la comunicación de Hauptmann a Glorieux, del 11 de enero de 1965 (Documentos de Hauptmann, 2227); y M. D. Chenu, *La dottrina sociale della Chiesa: Origine e sviluppo (1891-1971)*, Brescia 1977.

como base para un ulterior trabajo. Nos preguntamos si la nueva elaboración de la totalidad del esquema, si su fundamental revisión teológica y su rápida discusión durante el cuarto período habrían tenido éxito sin el respaldo de Pablo VI y sin su determinación de poseer un decreto maduro sobre las misiones. En este caso el Papa hizo suyos los deseos de los obispos de los países de misión e imprimió vigor a la petición de los mismos.

La influencia de Pablo VI se mostró todavía más claramente al lograr que fuera una realidad la constitución pastoral *Gaudium et spes*. La consideró como uno de los objetivos más importantes del concilio Vaticano II. Las enormes dificultades encontradas en la elaboración del esquema —debidas a la nueva metodología, a la complejidad de los problemas y a la dificultad para formular las respuestas de la Iglesia a los mismos— hicieron que se pudiera dudar de si, precisamente en la votación final, el documento iba a ser aprobado por los padres conciliares. Los estrechos contactos que Pablo VI mantenía con Mons. Garrone, especialmente en la fase editorial final de la comisión, sostuvieron y apoyaron en grado importante esta labor.

Aparte de eso y por encima del apoyo general, Pablo VI intervino repetidas veces en la labor de las comisiones, requiriendo inserciones, cambios y adiciones a los textos que él había revisado; así sucedió, por ejemplo, en la cuestión acerca del control de la natalidad, que fue abordada en el esquema XIII. La carta que Pablo VI encargó que compusiera sobre esta cuestión al Secretario de Estado, era en realidad una instrucción estricta. Con esta acción Pablo VI se situaba evidentemente a sí mismo por encima del procedimiento que servía de normativa a los acontecimientos del Concilio. Él pretendía tener el derecho a intervenir directamente, por ser el responsable supremo de la ortodoxia. Su intervención fue ocasionada por informaciones recibidas de expertos conservadores que colaboraban en la comisión y que se dirigieron al Papa enviándole una carta por conducto de Ottaviani, quien compartía con Browne la presidencia de la subcomisión central.

Pablo VI reaccionó en la forma que acabamos de describir, porque él pensaba evidentemente que en esta cuestión se hallaba en juego la tradición doctrinal vinculante de la Iglesia. Precisamente porque él estaba tan interesado en que quedara completada la constitución pastoral, se sintió internamente urgido a actuar. Su reacción resulta muy sorprendente, porque él mismo había creado con anterioridad una comisión para que se encargara de seguir estudiando esta misma cuestión, mientras que los textos elaborados por dicha comisión reflejaban básicamente la idea de que, al parecer, la cuestión se hallaba aún relativamente sin resolver. Pero en el texto de la comisión, que dejaba en suspenso la cuestión, Pablo VI veía un peligro para la conservación de la doctrina anterior de la Iglesia, que rechazaba estrictamente el control de la natalidad.

Fueron interesantes las reacciones que se produjeron en la comisión. Los obispos pertenecientes a la mayoría, como Léger, pretendían que las enmiendas que Pablo VI había enviado en forma de instrucción debían ser tratadas exactamente igual que las enmiendas sugeridas por obispos o grupos de obispos. Esto significaba que la comisión tenía que decidir acerca de esas enmiendas y podía, siguiendo sus propias normas, insertarlas en el texto, incorporarlas al mismo en forma modificada o incluso rechazarlas.

La mayoría de los componentes de la comisión, que compartían la opinión de Léger, se basaban en el hecho de que Pablo VI mismo había creado la comisión para que estudiara más detalladamente esas cuestiones, pero ahora las había sustraído a la libre discusión por el Concilio. Como resultado, una simple ejecución de las instrucciones dadas del Papa y una correspondiente reorganización del texto significarían poner en labios del Concilio una declaración que él no quería ciertamente hacer e incluso no podía hacer. De conformidad con este argumento, que se impuso en la comisión, las enmiendas de Pablo VI fueron modificadas e insertadas en el texto en sitios diferentes de los que el pontífice había previsto. Se mantuvo el carácter global original del texto, aunque en forma levemente atenuada. Representantes de la Curia, como Ottaviani, y miembros de la minoría conciliar en el seno de la comisión, que al mismo tiempo se consideraban a sí mismos como la «parte más sana» (*sanior pars*), lamentaron abiertamente la decisión de la comisión. Finalmente, Pablo VI toleró la decisión de la comisión, aunque en esta situación, en una reunión de emergencia con sus más estrechos colaboradores de la Curia, apeló con gran énfasis a la voz de su propia conciencia.

Si reflexionamos teológicamente sobre las diversas maneras en que Pablo VI influyó en la labor de las comisiones, entonces hacen su aparición varias líneas fundamentales. Las comisiones, que se consideraban a sí mismas como instrumentos esenciales de la labor del Concilio, mostraban claramente su respeto hacia la autoridad del Papa como primado de la Iglesia. Mediante su política de mantener informado al pontífice, hacían posible que él utilizara su autoridad para asegurar el éxito del Concilio y para que éste superara la multitud de problemas que tenía que afrontar. Además, nunca ponían en duda que el Papa pudiera ejercer una función especial y que, acerca de cuestiones importantes, él pudiera presentar enmiendas a la labor de las comisiones, sin hallarse ligado por el reglamento del Concilio.

Pero las comisiones, sintiéndose como sujetos responsables de la labor del Concilio, pretendían también ser competentes, cuando se trataba de cuestiones que no habían sido definidas aún como materias de fe, para tratar también las enmiendas sugeridas por el Papa como hacían con las enmiendas propuestas por otros obispos, es decir, con el respeto debido hacia el parecer de la mayoría de los padres conciliares. Resulta significativo el que aquí se estableciera una distinción explícita entre un juicio objetivo sobre la definibilidad de una doctrina de fe y el juicio emitido por la conciencia del Papa. Así que, por un lado, las comisiones pretendían poseer cierta independencia con respecto al pleno de la asamblea y cierta competencia que era propia de ellas; por otro lado, en sus relaciones con Pablo VI, las comisiones se mostraban a sí mismas como autoridades que tenían una obligación con el Concilio y con las ideas del Concilio, y que podían aplicar los principios básicos que regían la labor conciliar, incluso en oposición al primado, pero sin cuestionar la autoridad del mismo.

En cuanto a las personas que trabajaban en las comisiones y a la clase de influencia que ejercían dentro de ellas, hay que distinguir cuatro grupos: los obispos; los funcionarios u oficiales de las comisiones, como los secretarios, los relatores y los secretarios de redacción; los expertos o asesores teológicos; y los auditores, laicos o religiosos, que formaban parte de algunas comisiones.

Los obispos eran los miembros propiamente tales de las comisiones. Tenían derecho a hablar, a hacer propuestas y a decidir. Sin embargo, en la subcomisión central para el esquema XIII, y debido a las circunstancias, se encontraban algunos obispos que tenían únicamente voto consultivo, entre ellos K. Wojtyla, de Cracovia. En todas las comisiones existía un pequeño grupo de obispos de la Curia, que hacían también de presidentes de las correspondientes comisiones. En su orientación teológica, la mayoría de ellos pertenecían a la minoría conciliar. Se diferenciaban mucho entre ellos mismos en cuanto a pericia, a la comprensión de su propia función de líderes y a las aportaciones que efectuaban. Por ejemplo, para el cardenal Agagianian, presidente de la Comisión para las misiones, daba la impresión de que la tarea resultaba excesiva. Como contraste, Ottaviani, a causa de su experiencia como dirigente del Santo Oficio, estaba familiarizado con todas las cuestiones críticas de la teología y de la ética social, y poseía la capacidad requerida para dirigir la Comisión Doctrinal.

El término de *moderador o presidente de una comisión* suscita quizá una imagen equivocada. La estructuración efectiva de la discusión y la organización de la labor estaban confiadas a teólogos que, además de su formación y de sus buenos conocimientos teológicos, poseían la necesaria habilidad para la comunicación. En su mayor parte ejercían la función de relatores, es decir, eran los oradores que en el aula presentaban las enmiendas y la labor realizada en las comisiones y la apoyaban con argumentos. Dentro de las comisiones, ellos efectuaban gran parte de la labor y tenían funciones decisivas en cuanto a la formación de opiniones. Cuánto dependía de la habilidad de los mismos, podemos verlo cuando, por ejemplo, Philips, relator de la subcomisión central que estaba desarrollando la constitución pastoral *Gaudium et spes*, tuvo que abandonar de repente su tarea a causa de una enfermedad y se vio obligado a regresar a Bélgica. Aunque los presidentes de las comisiones, o sus adjuntos, podían hacer sentir su peso en las discusiones, ellos se limitaban —en su mayoría— a cumplir las formalidades.

Juntamente con los miembros de la Curia, algunos otros obispos constituían un grupo con su propio perfil distintivo. Esos obispos se contaban entre los que, en las conferencias episcopales, destacaban entre sus colegas por su independencia, su juicio teológico, sus iniciativas, etc. En general, constituían una clase selecta entre los obispos; por esta razón eran escogidos. Pero se diferenciaban notablemente en cuanto a su grado de implicación en la labor de las comisiones. Es un hecho indudable el que con mucha frecuencia un pequeño grupo de obispos eran los que habitualmente asistían a todas las reuniones y, por tanto, eran los que trabajaban efectivamente. En varios puntos de su diario, Congar hace que aparezca lo que él pensaba acerca de los obispos. Durante las vacaciones conciliares por la festividad de todos los santos y de todos los fieles difuntos, tan sólo cuatro o cinco entre cuarenta obispos hicieron acto de presencia para realizar su trabajo; los demás prefirieron tomarse vacaciones²⁰.

Los expertos, la mayoría de los cuales eran teólogos de fama internacional, ocupaban en las comisiones, en muchos aspectos, la posición que exigía mayores sacrificios. Además de sus actividades en una o varias comisiones, los más reputados teólogos se

20. Cf. JCongar, 26 y 30 de octubre de 1965; II, 453 y 459.

veían a menudo sobrecargados de trabajo, realizando la tarea de valorar tal o cual pasaje de los proyectos presentados para su discusión en el aula. Una vez que las discusiones habían finalizado, ellos tenían que clasificar las enmiendas presentadas y sugerir cambios, y debían ocuparse, en las diversas subcomisiones, de tal o cual pasaje del texto y de su revisión. Pero, al mismo tiempo, no tenían derecho a voto, ni siquiera en las subcomisiones. Cuando «sus textos» eran estudiados en la comisión pertinente, ellos participaban en las discusiones, y el presidente de la correspondiente subcomisión podía pedirles que manifestaran sus opiniones acerca de cuestiones particulares. En su diario, en la anotación correspondiente al 6 de noviembre, Congar caracterizó muy vivamente esta abnegada labor de los teólogos:

El padre Bernard Lambert, que trabaja con Hauptmann en la revisión de la redacción del esquema XIII (especialmente acerca del capítulo tercero de la primera parte, del que Smulders había ofrecido una versión insatisfactoria y en un orden insatisfactorio), tuvo las mismas tristes experiencias que he tenido yo. Estamos exhaustos de preparar intervenciones para los obispos; éstos aceptaron presentarlas, pero al final no lo hicieron. El resultado es que no tenemos base alguna en la comisión para introducir tal o cual idea. Podemos introducirla únicamente si por lo menos un padre la requiere. Por eso, trabajamos por mediación de un padre; empleamos cantidad de tiempo en componer un texto para él... A veces esto es descorazonador. ¡Cuánto trabajo dedicado para nada! Pienso también en los dos textos sobre la Iglesia en el mundo, uno de ellos compuesto en Roma en 1963 y el otro elaborado en Malinas en septiembre de aquel mismo año. ¡Y muchos otros más! Yo podría haber escrito tres libros durante el tiempo que he dedicado a esos trabajos que fueron a parar al abismo de la nada²¹.

Una gran mayoría de expertos trabajaron hasta el límite de su capacidad e incluso sobrepasándolo. A pesar de sus frustraciones y renunciaciones, hemos de hacer constar que, sin ellos, no habría habido ni esquemas ni revisiones de los esquemas después de la discusión de los mismos en el aula.

La labor de los expertos abarcaba dos tareas. Primeramente, mediante una enorme inversión de energías y de conocimientos teológicos especializados, ellos realizaban un oficio de formación teológica y de persuasión de los obispos, a fin de ponerlos en condiciones de que pudieran tratar razonablemente bien acerca de las cuestiones fundamentales de la vida de la Iglesia moderna. En segundo lugar, los expertos se dedicaban a componer y enmendar los textos, con el fin de darles el necesario rigor objetivo y de lograr que fueran aceptables para la mayoría de los padres.

Es evidente que esta clase de abnegada labor teológica podía ser realizada únicamente por los expertos de las comisiones, porque esos teólogos eran clérigos o religiosos célibes, y por esta razón, al no estar ligados a obligaciones familiares, tenían a su disposición los largos espacios de tiempo que se necesitaban para tan agotadora tarea. El colectivo de teólogos que tenemos hoy día necesitarían métodos de trabajos considerablemente diferentes, por no hablar de los temas, bastante diferentes, que esos teólogos posteriores, tanto varones como mujeres, pondrían sobre el tapete.

21. JCongar, I de noviembre de 1965; II, 460.

El hecho de que el concilio Vaticano II fuera fundamentalmente un Concilio de clérigos o, más específicamente, un Concilio de obispos y teólogos, que eran a su vez clérigos y religiosos, aparece también en la forma en que algunos laicos participaron en tal o cual comisión. Los escasos laicos que ocuparon un puesto en la subcomisión central para el esquema XIII, eran invitados como auditores a todas sus reuniones. Tenían derecho a hablar, pero sólo a petición de uno de los miembros episcopales de la comisión. Se les pedía que hicieran declaraciones sobre cuestiones en las cuales los obispos de la comisión pensaban que ellos eran especialmente competentes, como en cuestiones relativas al matrimonio y a la familia o al orden económico. Las anotaciones de Tromp no causan la impresión de que esas declaraciones modificaran el enfoque que los obispos daban a la discusión. Típicamente se suponía de antemano que los auditores laicos no tenían competencia alguna en teología. En lo que respecta a los numerosos problemas del mundo moderno, de los que se trataba en el esquema XIII, resulta extraño que ni en las subcomisiones ni en la labor de la subcomisión central se hiciera intento alguno por consultar a instituciones científicas o por escuchar otros pareceres.

En cuanto a los oficiales o funcionarios de las comisiones, se ha descrito ya el papel importante de los relatores, que estructuraban las discusiones en el seno de la comisión; ellos influían en gran manera en el contenido de la labor de la comisión y luego presentaban ante el pleno de la asamblea los resultados de la labor de la comisión. Hay que mencionar también a los secretarios, los cuales eran, en muchos casos, religiosos; con gran devoción y minuciosidad redactaban las actas de las reuniones y dejaban constancia de los resultados de la discusión. Finalmente, estaban los miembros de las comisiones de redacción. El éxito de la labor de una comisión dependía en gran medida de los conocimientos teológicos especializados de esas personas, de su capacidad para abordar cada uno de los problemas y para saberlos expresar debidamente, darles flexibilidad e imprimir en ellos un carácter creativo. Con mucha frecuencia, las enmiendas sobre las que la comisión debía decidir se hallaban enunciadas únicamente en cuanto al tema del que se trataba, de tal modo que los redactores tenían que darle al texto tal o cual forma, y al mismo tiempo tenían que introducir matices y acentuar en una o en otra dirección el tono de lo que se estaba diciendo.

En su diario, Congar se mostraba muy crítico con las comisiones de edición, pero reconocía también los méritos de ese grupo. Escribía así el 8 de noviembre de 1965: «Me doy cuenta de que en la revisión por las subcomisiones el texto perdió su carácter de palabra dirigida a personas y adquirió un tono dogmático. Se introdujeron muchas repeticiones, y el orden llegó a ser más teológico y menos concreto. La revisión redaccional trató de restablecer el carácter que se había querido que tuviera este texto»²².

En resumidas cuentas, las comisiones tuvieron gran importancia durante la fase final. La labor de redactar una ingente cantidad de material sobre tantísimos temas diferentes no la habría podido realizar una asamblea de dos mil personas; requería la labor de grupos. Teniendo en cuenta la autonomía y la libertad, necesariamente amplias, de las comisiones en la realización de su tarea, fue una bendición el hecho de que los di-

22. *Ibid.*, 8 de noviembre de 1965; II, 468.

ferentes grupos y tendencias que existían en el Concilio estuvieran representados en cierta medida en las comisiones. Claro está que el resultado fue el que, en la redacción de muchas fórmulas, hubiera que llegar a soluciones de avenencia. Pero los textos elaborados por las comisiones reflejaban en grado extraordinario las ideas de los padres conciliares.

2. *La discusión sobre las indulgencias: un episodio desagradable*

Aunque los intensos trabajos finales hacían que fuera menor el número de las restantes sesiones plenarias, las votaciones iban acumulándose de manera nada agradable. El Consejo de presidentes y el Secretario general hicieron todo lo posible por evitar que los padres se ausentaran durante las sesiones. En este contexto se celebró, durante los días 9 al 11 de septiembre de 1965, un intenso y memorable debate sobre el problema de las indulgencias. Estas discusiones fueron importantes teológicamente, porque mostraban cómo la eclesiología jurídica y la inveterada práctica de la Contrarreforma —como si se tratara del final de un glaciar— se transformaban en una situación teológica considerablemente diferente.

El incendio de la Reforma había comenzado a arder a partir de la práctica de las indulgencias. El concilio de Trento rechazó, desde luego, algunos excesos en la práctica de las indulgencias, pero no efectuó cambio alguno en el concepto. Los pontificados de los siglos XIX y XX dieron origen a una multiplicación de las indulgencias. Se amplió notablemente el margen de la posible acumulación de indulgencias. ¿Continuaría esta práctica, después de la apertura ecuménica creada por el Concilio? A esto hay que añadir el hecho de que Bernhard Poschmann y, en seguimiento suyo, Karl Rahner sometieron la doctrina católica de las indulgencias y de la práctica de las mismas a un examen teológico crítico²³. La cuestión era explosiva.

¿Cómo surgió en el aula esta discusión acerca de las indulgencias y cuáles fueron sus resultados? Algunos padres, en los *vota* presentados para el futuro Concilio, habían expresado su deseo de que se reordenara toda la cuestión de las indulgencias. Esos *vota* fueron ocasionados principalmente por el extensísimo número de indulgencias plenarias concedidas en tiempos de Pío XII, así como por la multiplicación de otras indulgencias. Como resultado de ello, el 24 de julio de 1963 Pablo VI dio al cardenal Cento, el Gran Penitenciario, el encargo de crear una comisión para la reforma del sistema de las indulgencias. La comisión, constituida por miembros y consultores de la Penitenciaría Apostólica y por algunos teólogos romanos, fue confirmada el 14 de enero de 1964, y compuso un esquema sobre el cambio en el ámbito de las indulgencias²⁴. Este esquema fue compendiado en un primer informe.

23. Cf. Bernhard Poschmann, *Der Ablass im Lichte der Bußgeschichte*, Berlin 1948; Karl Rahner, *A Brief Theological Study of Indulgence and On the Official Teaching of the Church Today on the Subject of Indulgences: Theological Investigations 10* (New York 1973) 150-165 y 166-198.

24. Los expertos consultados fueron Mons. Rossi, el padre Berti OSM, el padre Raes SJ y el padre Mruk SJ (cf. Wenger IV, 416).

Pablo VI pidió luego al cardenal Journet que examinara la labor de la comisión²⁵. Journet estaba entusiasmado con ella. El Papa decidió consultar a los obispos en este delicado asunto. La comisión revisó su propio informe original y denominó al texto mejorado un documento de posición (*positio*). Fue distribuido a los presidentes de las conferencias episcopales el 15 de octubre de 1965. En la 155ª congregación general, el 29 de octubre, el Secretario general anunciaba que el Santo Padre había accedido a que se leyeran en el Concilio las respuestas dadas por los presidentes de las conferencias episcopales al documento de posición sobre las indulgencias. En esta ocasión y más tarde, el 5 de noviembre, se subrayó que este documento de posición sobre las indulgencias no era un documento conciliar y que las declaraciones formuladas en él debían permanecer al margen del curso del Concilio.

El texto presentado a los padres constaba de dos partes. La primera exponía los principios teológicos que intervenían en la cuestión y añadía un esbozo histórico del desarrollo de las indulgencias. La segunda parte contenía decisiones prácticas para la estructuración de las indulgencias. El punto de partida para la explicación teológica era la distinción que santo Tomás había formulado con claridad: por un lado, está la culpa que los seres humanos contraen por el pecado al ser éste una ofensa contra Dios; por otro lado, está el castigo temporal en que incurrir a causa del desorden introducido en la creación por el pecado y a causa de los efectos subsiguientes del pecado. Cada pecado introduce confusión en la creación y tiene efectos negativos. La culpabilidad a los ojos de Dios, si el pecado no es perdonado, conduce a la condenación eterna. El desorden introducido en la creación a consecuencia del pecado conduce a castigos temporales, como son las enfermedades y otras tribulaciones. Estos efectos continúan después de la muerte en castigos creados limitados. Los teólogos hablan de «pena de sentido».

Según el documento de posición, es un dogma de la Iglesia el que, por medio de la remisión del pecado en el sacramento de la penitencia, no se elimina sin más a la vez la pena temporal debida por el pecado. Se describe también como dogma la doctrina de que los seres humanos, mediante obras de penitencia, pueden satisfacer por las penas temporales debidas por el pecado. Refiriéndose a la doctrina paulina del cuerpo místico y a la práctica penitencial de la Iglesia primitiva, el documento afirmaba que, por la gracia de Dios, las personas pueden ofrecer satisfacción no sólo por sus propias penas temporales, sino también por las de otros. Finalmente, basándose en la doctrina de la comunión de los santos, que se contiene en la Escritura y que fue confirmada por el concilio de Trento, el documento enseña la posibilidad de ofrecer satisfacción por las penas temporales en que habían incurrido personas ya difuntas.

La primera serie de principios doctrinales iba seguida por una sección concisa acerca de la doctrina del tesoro de méritos adquiridos por Cristo y por los santos y que está confiado a la Iglesia. Para la justificación de esta doctrina, el documento hace referencia a la bula *Unigenitus Dei filius* de Clemente VI (1343) y a las dos bulas de León X, *Cum postquam* (1518) y *Exsurge Domine* (1520), las cuales tenían que ver, ambas, con la controversia con Martín Lutero.

25. Journet escribió su respuesta a la labor de la comisión en un ensayo titulado *Théology des Indulgences*: DC 1481 (1966) 1867-1895; cf. *ibid.*, 1466 (1966) 354-355.

La tercera afirmación doctrinal tenía que ver con la autoridad de la Iglesia para disponer del tesoro de los méritos de Cristo y de los santos. La Sagrada Escritura no enseña explícitamente que la Iglesia tenga autoridad para disponer de ese tesoro de gracias y para distribuirlas a los fieles. Pero, según la Escritura, Cristo dio a la Iglesia una amplia potestad con respecto a los pecados en general. Partiendo de ahí se deducía una conclusión teológica: si la Iglesia tiene autoridad para perdonar la culpa del pecado, posee también autoridad para reducir las penas temporales y para hacerlo recurriendo a su propio tesoro de gracias. La existencia de tal autoridad está confirmada por la tradición que condujo a la institucionalización de esta reducción de penas.

A estas declaraciones teológicas clave se añadía a modo de apéndice una visión de conjunto de la historia de las indulgencias. Se esbozaba un desarrollo rectilíneo desde la práctica penitencial de la Iglesia primitiva y de las penitencias que había que efectuar (con las correspondientes posibilidades de mitigación) hasta la práctica de las indulgencias durante la Contrarreforma y en tiempos modernos. En cuanto a la práctica de la tardía Edad Media, con sus corruptelas, el documento hace notar lacónicamente que las buenas obras exigidas para ganar indulgencias quedaban reducidas a menudo al hecho de dar limosnas; como resultado de ello, podían surgir fácilmente abusos. Los predicadores de indulgencias no se atenían siempre a la doctrina auténtica de la Iglesia, con el resultado de que los abusos llegaron a convertirse en la ocasión para que los Reformadores acusaran a la Iglesia de practicar la venta de indulgencias.

En su conclusión, el documento afirmaba que en siglos recientes no había sido necesario modificar o renovar ningún aspecto de la concesión de indulgencias. Por otro lado, alguna renovación de la disciplina y de la práctica, para hacerlas más acordes con los principios teológicos del concilio de Trento, parece oportuna en la actualidad a fin de inculcar la dignidad de las indulgencias y para fomentar la piedad y la devoción de los fieles. La primera parte —la parte doctrinal— del documento de posición termina con una definición de lo que es una indulgencia; abarca los elementos de la descripción canónica de las indulgencias que aparecen en el Código de Derecho Canónico, canon 911. El documento añade que la remisión —a causa de las indulgencias— de la pena temporal debida por el pecado es eficaz no en virtud del sacramento de la penitencia o *ex opere operantis*, sino en virtud del tesoro de gracias confiado a la Iglesia y actúa, por tanto, *ex opere operato*.

Las condiciones para ganar una indulgencia son las siguientes. Por parte de quien concede la indulgencia: autoridad legítima y una causa justa; por parte de quien la recibe: el bautismo, la intención de ganar la indulgencia, la realización de la obra prescrita y el estado de gracia. La reducción de la pena temporal no es necesaria, desde luego, para la salvación eterna, pero, con arreglo a la doctrina del concilio de Trento, es utilísima para los fieles. Porque ellos no sólo obtendrán una reducción de la pena temporal debida por el pecado, sino que además, al ganar una indulgencia, se verán inducidos a confesar la sustancia de la fe, a admitir la seriedad del pecado, y a reconocer la justicia de Dios y la redención por Cristo, así como también los méritos de Cristo y de los san-

tos, la autoridad del Papa y la realidad del purgatorio. Finalmente, una indulgencia exige la práctica de las virtudes y una actitud de piedad hacia los difuntos.

Esta teología de las indulgencias muestra un estilo característico que es puramente contrarreformista; es típico el hecho de que sus puntos de referencia en el Magisterio sean las bulas sobre las indulgencias de Clemente VI y de León X, así como las explicaciones ofrecidas por el concilio de Trento. La teología es confirmada luego por las normas prácticas que son expuestas en la segunda parte y que son comentadas de nuevo y explicadas en la tercera parte.

En cuanto a la práctica se refiere, el cambio más importante fue la limitación de la posibilidad de conseguir indulgencia plenaria una sola vez al día. En cuanto se refiere a la indicación de los «tiempos» en las indulgencias limitadas temporalmente, el documento afirma que la medida de la pena temporal cuya remisión se obtiene por el acto penitencial del creyente queda duplicada por el recurso al tesoro de la Iglesia²⁷.

Cuando las diversas opiniones de las conferencias episcopales se presentaron en el aula conciliar, se vio enseguida claramente que una serie de conferencias episcopales abrigaban reservas fundamentales con respecto al documento de posición. La declaración del patriarca Máximos IV fue de especial viveza. Cuestionó la base teológica de la teoría y de la práctica de las indulgencias, tal como había ido desarrollándose a partir del siglo XIII, porque no existía continuidad reconocible con la anterior práctica de la Iglesia antigua. En el período antiguo había existido la penitencia pública y la Iglesia tenía autoridad para dispensar de las penas impuestas. Sin embargo, a partir del siglo XIII se trataba directamente de la remisión de las penas temporales debidas por el pecado. Y ésa era una cuestión enteramente diferente.

Esta transformación, efectuada durante el siglo XIII, constituyó también un argumento importante en los análisis críticos expuestos por los cardenales König y Döpfner, quienes, hablando en nombre de las conferencias episcopales de Austria y de Alemania, adoptaron una postura negativa. Sus declaraciones fueron recogidas, en sus puntos esenciales, por Otto Semmelroth, a quien se encargó de esta tarea, después de que la Conferencia episcopal alemana pronunciara una conferencia sobre el tema²⁸. Karl Rahner dispuso el texto de Semmelroth en una forma algo diferente y añadió algunas observaciones²⁹.

La Conferencia episcopal inglesa rechazó igualmente el documento. Su declaración escrita iba acompañada por una reflexión elaborada por Charles Davies. Otras conferencias episcopales, como la suiza y la francesa, estaban de acuerdo con el documento de posición; había algunas conferencias episcopales que pedían que, después del Concilio, se procediera a una elaboración teológica más profunda del tema, aunque estaban de acuerdo con el texto que a la sazón se les había presentado.

27. «Mediante una indulgencia parcial que está vinculada con una oración o una obra piadosa, la autoridad eclesiástica concede a los fieles cristianos, tomándola del tesoro de la Iglesia, una remisión de la pena temporal debida ante Dios, en la misma cuantía que la persona obtiene ya por la misma oración u obra piadosa» (*Positio de sacrarum indulgentiarum recognitione*, n° 39).

28. Cf. T Semmelroth, 25 y 27 de octubre de 1965.

29. *Ibid.*, 8 de noviembre de 1965.

Felici, Secretario general del Concilio, inquietado por estos acontecimientos, anunció al día siguiente, 13 de noviembre, que las conferencias episcopales iban a presentar por escrito sus opiniones a la Penitenciaría. A causa de las numerosas votaciones que había que efectuar aún sobre textos conciliares, la discusión no podía continuarse. Semmelroth anotó en su diario:

Ahora han impuesto silencio a la continuación de la discusión sobre el tema de las indulgencias. Y lo han hecho de una manera realmente lamentable. Fue clarísimamente obra de la Curia y a ella se le atribuyó también. Felici anunció que, a causa de las numerosas votaciones pendientes, se había decidido no permitir la ulterior discusión del tema. Las opiniones de las conferencias episcopales deben presentarse por escrito. Además, se le había comunicado a él que no procedía una discusión teológica de la cuestión, sino que se deseaban únicamente unas nuevas normas que reglamentaran la práctica. Esto era una clara afrenta al cardenal Döpfner y, como muchos hicieron notar, era un asunto muy desagradable. En todo caso, se ha hablado suficientemente sobre el tema, de modo que no puede seguir siendo ignorado³⁰.

Pero en este último punto Semmelroth se hallaba equivocado.

En el informe final de la comisión, que hacía un resumen de la cuestión, se enumeraron las siguientes conferencias episcopales que no habían aprobado el esquema: Austria y Alemania, Bélgica, Inglaterra y Gales, Holanda, Escandinavia, Haití, Brasil, Chile, Congo, Dahomey, Ruanda, Burundi, Japón y Laos. Tampoco lo había aprobado el patriarca Máximos IV. Ahora bien, hay que hacer una distinción entre las conferencias episcopales de Austria y Alemania, Bélgica, Holanda y Escandinavia, y las demás conferencias. Las primeras habían dado a conocer reservas fundamentales y habían hablado de un magisterio «preconciliar». Las demás conferencias episcopales habían instado a que se redujera considerablemente el número de indulgencias o habían solicitado incluso su abolición, como habían hecho las conferencias de Dahomey, Japón y Laos, y el patriarca Máximos IV.

El documento de posición ofreció la base para la constitución apostólica que Pablo VI publicó en 1967³¹; sus directrices teológicas y sus normas canónicas prácticas siguen estando en vigor actualmente.

Es comprensible que los observadores asistentes al Concilio, especialmente los cristianos evangélicos, reaccionaran con gran consternación. En la reunión de los observadores no católicos, el 9 de noviembre, el profesor Schlink realizó una declaración tajante. Los informes de los observadores en el Concilio, que fueron publicados después del mismo, concedían igualmente un lugar importante a la postura adoptada en relación con las indulgencias.

Será oportuno dejar constancia aquí de las quejas más importantes que se pronunciaron durante la discusión. Puesto que la declaración de la Conferencia episcopal alemana era la más detallada, seguiremos aquí sus líneas principales. La declaración comienza con una queja de que se haya simplificado excesivamente el tema y de que no

30. *Ibid.*, 13 de noviembre de 1965.

31. Constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina*: AAS 59 (1967) 5-24.

Felici, Secretario general del Concilio, inquietado por estos acontecimientos, anunció al día siguiente, 13 de noviembre, que las conferencias episcopales iban a presentar por escrito sus opiniones a la Penitenciaria. A causa de las numerosas votaciones que había que efectuar aún sobre textos conciliares, la discusión no podía continuarse. Semmelroth anotó en su diario:

Ahora han impuesto silencio a la continuación de la discusión sobre el tema de las indulgencias. Y lo han hecho de una manera realmente lamentable. Fue clarísimamente obra de la Curia y a ella se le atribuyó también. Felici anunció que, a causa de las numerosas votaciones pendientes, se había decidido no permitir la ulterior discusión del tema. Las opiniones de las conferencias episcopales deben presentarse por escrito. Además, se le había comunicado a él que no procedía una discusión teológica de la cuestión, sino que se deseaban únicamente unas nuevas normas que reglamentaran la práctica. Esto era una clara afrenta al cardenal Döpfner y, como muchos hicieron notar, era un asunto muy desagradable. En todo caso, se ha hablado suficientemente sobre el tema, de modo que no puede seguir siendo ignorado³⁰.

Pero en este último punto Semmelroth se hallaba equivocado.

En el informe final de la comisión, que hacía un resumen de la cuestión, se enumeraron las siguientes conferencias episcopales que no habían aprobado el esquema: Austria y Alemania, Bélgica, Inglaterra y Gales, Holanda, Escandinavia, Haití, Brasil, Chile, Congo, Dahomey, Ruanda, Burundi, Japón y Laos. Tampoco lo había aprobado el patriarca Máximos IV. Ahora bien, hay que hacer una distinción entre las conferencias episcopales de Austria y Alemania, Bélgica, Holanda y Escandinavia, y las demás conferencias. Las primeras habían dado a conocer reservas fundamentales y habían hablado de un magisterio «preconciliar». Las demás conferencias episcopales habían instado a que se redujera considerablemente el número de indulgencias o habían solicitado incluso su abolición, como habían hecho las conferencias de Dahomey, Japón y Laos, y el patriarca Máximos IV.

El documento de posición ofreció la base para la constitución apostólica que Pablo VI publicó en 1967³¹; sus directrices teológicas y sus normas canónicas prácticas siguen estando en vigor actualmente.

Es comprensible que los observadores asistentes al Concilio, especialmente los cristianos evangélicos, reaccionaran con gran consternación. En la reunión de los observadores no católicos, el 9 de noviembre, el profesor Schlink realizó una declaración tajante. Los informes de los observadores en el Concilio, que fueron publicados después del mismo, concedían igualmente un lugar importante a la postura adoptada en relación con las indulgencias.

Será oportuno dejar constancia aquí de las quejas más importantes que se pronunciaron durante la discusión. Puesto que la declaración de la Conferencia episcopal alemana era la más detallada, seguiremos aquí sus líneas principales. La declaración comienza con una queja de que se haya simplificado excesivamente el tema y de que no

30. *Ibid.*, 13 de noviembre de 1965.

31. Constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina*: AAS 59 (1967) 5-24.

se haya tenido en cuenta el desarrollo teológico producido durante los años recientes. El lenguaje utilizado es casi exclusivamente jurídico, aunque los temas tratados no puedan expresarse plenamente en categorías jurídicas. Finalmente, la declaración se lamenta del empleo inapropiado de la Escritura y hace notar que las posiciones controvertidas entre los teólogos católicos quedan excluidas en el presente texto.

En particular, la declaración hace referencia a la ruptura que se produjo en la Edad Media, cuando algo nuevo hizo su aparición en la Iglesia latina. La esencia o naturaleza de la pena temporal que las personas cargan sobre sí mismas a causa del pecado no estaba concebida de manera plenamente adecuada. La idea del tesoro de la Iglesia tampoco está concebida de manera plenamente adecuada. La remisión por un acto de jurisdicción o por intercesión de otros es criticada como doctrina arbitraria. Además, la declaración crítica el hecho de que la disposición de la persona que gana una indulgencia se halle considerada inadecuadamente, y de que la satisfacción efectuada en favor de otro se entienda de manera individualista.

Los obispos alemanes sugirieron la siguiente descripción de las indulgencias: «En las indulgencias la Iglesia recurre a su propio tesoro, es decir, a los méritos de la Bienaventurada Virgen María y de los santos en Cristo, y concede al penitente ayuda eficaz para extinguir ante Dios la deuda de la pena temporal, en la medida que el Espíritu Santo concede, según su voluntad, a cada persona y con arreglo a las disposiciones y a la cooperación de cada persona» (Denzinger-Hünermann, 1835)³². Con respecto a lo que se dijo acerca de una indulgencia plenaria, los obispos señalaron que es extraordinariamente difícil determinar la naturaleza de tal indulgencia. El tema había sido sencillamente difícil de determinar la naturaleza de la Iglesia antigua, se trataba entonces de prácticas penitenciales; la práctica penitencial de la Iglesia imponía al penitente. Por eso sugerían que el término de «indulgencia plenaria» se sustituyera por el de «indulgencia mayor» (indulgencia mayor). Esta podía asociarse con las prácticas penitenciales de los diversos penitentes; entre ellas hay que incluir, en particular, la penitencia sacramental o un acto de perfecta contrición y la recepción de la sagrada comunión.

Los obispos hicieron una extensa reflexión sobre la manera en que la Iglesia actúa cuando se ganan indulgencias. Rechazaron la idea de un tesoro de la Iglesia que ella misma posea, porque eso conduce a muchos malentendidos. Rechazaron igualmente la doctrina de la concesión de indulgencias mediante un acto jurisdiccional. Se trata más bien, de una intercesión por la cual la Iglesia se identifica con todos sus miembros, que son sus hijos e hijas. Los obispos hablaron de una «oración de la Iglesia hecha con autoridad» (*auctoritaria oratio ecclesiae*).

En esta exposición crítica y bien pensada de la Conferencia episcopal alemana, es sorprendente el hecho de que, cuando los obispos hablaron de los desórdenes originados por la conducta pecadora de los seres humanos, no se dijera una sola palabra acerca de las experiencias concretas del período de la posguerra, de las exigencias de reparación que dimanaban del sacrificio de que habían sido víctimas los judíos y de las compensaciones reclamadas por otros pueblos. No se dijo tampoco una sola palabra acerca de la

32. Se hace referencia al concilio de Trento, *Decreto sobre la Justificación*, cap. 7.

culpa histórica de la Iglesia. De hecho, en relación incluso con los individuos, no se reflexionó a fondo y concretamente sobre los desórdenes surgidos en la creación a causa del pecado, sino que se los mencionó muy sumariamente. Los obispos no adoptaron la perspectiva original de santo Tomás, quien reflexionó sobre los efectos causados por el pecado sobre el mundo creado y sobre las correspondientes exigencias de reparación y reconciliación³³.

La conclusión de la declaración de los obispos austriacos y alemanes no era ambigua en absoluto: «El enfoque revisado de las indulgencias, tal como se expone en el documento de posición, no debe publicarse; las dificultades citadas (en el n° A II) hablan en contra de su publicación. Y es de temer que ese documento tenga serias consecuencias negativas para las relaciones ecuménicas, recientemente mejoradas. El tema de las indulgencias, que en su tiempo fue la causa inmediata para la división producida en la Iglesia occidental, necesita tratarse con suma cautela, a fin de que nuestros hermanos separados no vuelvan a ver ocasión de tropiezo en él, sino que se puedan contemplar las indulgencias como una ayuda que nos dio el Señor misericordioso». No han venido teniendo en cuenta estos *vota* y otros parecidos durante todo el tiempo transcurrido hasta incluido el momento de anunciarse la indulgencia para el Año jubilar 2000.

3. La labor final sobre la «*Gaudium et spes*»

a) El punto de partida para la labor de la comisión

En la 132ª congregación general, el 21 de septiembre de 1965, Mons. Garrone presentó el texto, revisado a fondo, del esquema XIII. Los debates sobre él se prolongaron hasta la 145ª congregación general, celebrada el 8 de octubre. Al final, Garrone volvió a hablar para enlazar el curso de la discusión, los cambios sugeridos y las críticas formuladas. Su primera observación fue la más importante: el esquema había sido sometido, con razón, a duras críticas. Los redactores del mismo habían sido plenamente conscientes de lo incompleta que era su labor; pero los temas resultaban extraordinariamente difíciles y era la primera vez que un Concilio trataba de entrar en diálogo, de manera totalmente nueva, con el mundo³⁴. Pero incluso la trabajosa fase final de la labor sobre este texto —labor que había llevado a los miembros de la comisión y a los expertos participantes a llegar hasta el empleo extremo de sus capacidades— no había cambiado básicamente nada en cuanto a la extensión del texto e incluso en cuanto a las limitaciones que se reconocían como propias del esquema. La *Gaudium et spes* era un espléndido punto de partida nuevo, efectuado por la Iglesia reunida en Concilio. Al mismo tiempo era únicamente el comienzo de un diálogo y, por tanto, era fundamentalmente incompleto, aunque entraba en un territorio nuevo y abría nuevas perspectivas para el futuro.

33. Los pasajes de la declaración de las conferencias episcopales austriaca y alemana están tomados de los Documentos de Lercaro XXXI, 1073. La declaración final se halla igualmente en *ibid.*, 1072.

34. Cf. AS IV/3, 735. Cf. también R. Tucci, *Introduction historique et doctrinale*, en Yves M.-J. Congar-M. Peuchmaurd (eds.), *L'Eglise dans le monde de ce temps* II, Paris 1967, 104s.

Pablo VI compartía esta idea sobre la constitución pastoral. En su homilía del 7 de diciembre, después de la solemne aprobación del texto conciliar, el pontífice habló acerca de la manera nueva en que el Concilio se había dirigido a la humanidad y de las cuestiones ardientes de la sociedad, pero sin definir declaraciones dogmáticas. El Concilio ha podido trazar aquí únicamente algunas líneas fundamentales y los cristianos están llamados a darles un asentimiento radical, pero al mismo tiempo deben trabajar duramente para profundizar en las ideas y llevarlas a la práctica³⁵.

Cuando Pablo VI tomó posesión de su cargo de pontífice, centró su atención en la orientación de la Iglesia hacia el diálogo con el mundo. En su primera encíclica, *Ecce-lesiam suam*, describió la finalidad y las dimensiones de este diálogo. En su sermón final, el 7 de diciembre, la manera en que él vinculaba la liturgia de la Iglesia con el diálogo y el servicio a la humanidad mostraba que, en su mente, la *Gaudium et spes* era el resultado más significativo del Concilio. Teniendo en cuenta estas circunstancias, comprendemos por qué Pablo VI siguió tan de cerca, estimuló e influyó en la labor sobre la constitución pastoral, especialmente durante la fase final de la misma.

Los cinco números siguientes describen detalladamente el punto de partida de la labor final, al terminarse el debate en el aula conciliar el 8 de octubre.

1) El debate condujo a que se aprobara en principio el presente esquema, aunque se formuló gran número de sugerencias de cambios y de críticas. Esta aprobación había comenzado a manifestarse ya en agosto y a principios de septiembre. Los obispos italianos de la Lombardía y de la región de Venecia se reunieron en agosto; en su informe, Mons. Sartori llegó a la conclusión de que el actual esquema, que debía discutirse ahora, podía quedar aprobado, al menos en su primera parte, por la riqueza de sus ideas³⁶. Por otro lado, los obispos alemanes, basándose en las declaraciones de Karl Rahner y en un artículo crítico de Joseph Ratzinger³⁷, manifestaron fuertes reservas acerca del texto; su escepticismo se reforzó aún más por el análisis de Oswald von Nell-Breuning acerca de las secciones económicas y sociales del texto³⁸.

El giro de los obispos alemanes hacia una actitud más positiva se debió, entre otras cosas, a Mons. Eichinger de Estrasburgo, quien, en un grupo de discusión de obispos alemanes presidido por él y por el obispo Volk, fue capaz de aproximarlos a la postura

35. Cf. AS IV/7, 660.

36. Cf. Tucci, *Introduction historique et doctrinale*, 100.

37. Karl Rahner, *Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*; Stimmen der Zeit 176 (agosto de 1965) 321-330; Josef Ratzinger, *Angesehts der Welt von heute: Überlegungen zur Konfrontation mit der Kirche in Schema XIII*; Wort und Wahrheit 20 (agosto-septiembre de 1965) 49-54.

38. «Considerado en su totalidad, el capítulo [sobre la vida económica y social] causa la impresión de estar compuesto por partes de origen muy diferente, con el resultado de que no se ha logrado organizar la materia en forma significativa ni se ha conseguido evitar repeticiones... La descripción de la economía contemporánea consiste únicamente en presentar notas características que la economía tiene en común con otros ámbitos; no se encuentra ni siquiera una alusión a los aspectos que caracterizan a la economía actual como tal, especialmente al sistema monetario flexible con su dinamismo y su importancia estructural y coyuntural (el crecimiento económico, la inflación y la deflación). Como resultado, apenas se abordan problemas económicos y éticos de interés crucial. Quizá no era posible otra cosa en un documento producido por una asamblea de no profesionales y dirigido al mundo, es decir, a personas principalmente no profesionales. Pero parece además cuestionable el que tal documento deba contener algo más que las pertinentes verdades del catecismo» (Documentos de Medina II, 4).

del episcopado francés. Según la descripción detallada de Congar sobre la reunión decisiva del 17 de septiembre, el obispo Hengsbach sintetizó de la siguiente manera los resultados obtenidos con miras a las próximas discusiones y votaciones: «1. No hablar de una manera que eche a perder el crédito del esquema, sino reconocerlo como una base posible. 2. Hallarse de acuerdo entre ellos mismos acerca de las enmiendas, no sólo durante la discusión, sino también con respecto a los *modi*. 3. Reconocer que se trata de un texto incompleto, de un inicio de diálogo con el mundo, y no de un cuerpo de doctrina definitiva y concluyente». Al final Congar escribió: «Los alemanes serán indudablemente menos críticos de lo que corrían peligro de serlo»³⁹.

En el mundo de lengua francesa, la valoración positiva del presente esquema fue apoyada por publicaciones como la de J. Daniélou⁴⁰ y principalmente por una declaración de la Action Catholique Ouvrière efectuada a comienzos de septiembre de 1965⁴¹. Estas voces afirmativas, halladas también en los episcopados latinoamericanos, africanos y asiáticos, se impusieron a pesar de la dura crítica efectuada ante la opinión pública por grupos conservadores, por ejemplo, en la publicación periódica *Il Borghese* y en otras publicaciones que hablaban de una nueva alianza con el comunismo y con los mitos esparcidos por las Naciones Unidas⁴².

2) La discusión y los comentarios de Garrone mostraron que no se discutía la decisión relativa a los destinatarios, pero que se suscitaban serias objeciones contra el título de «constitución pastoral». Algunos querían que se redujera la importancia del documento, pidiendo que no se lo calificara como constitución, sino que se lo situara dentro de algún otro género literario. Más aún, el título de «constitución» había quedado reservado hasta entonces para documentos dogmáticos solemnes. El título de «constitución *pastoral*» parecía a muchos padres conciliares que era inconsecuente con la distinción que se había efectuado hasta entonces entre afirmaciones dogmáticas y sus aplicaciones pastorales.

3) No se suscitaron objeciones serias contra el proemio ni contra la descripción introductoria que se hacía de la situación humana en el mundo contemporáneo. Sin embargo, Garrone aseguró a los padres que la comisión quería que los términos «mundo» e «Iglesia» se definieran más cuidadosamente y que luego se utilizaran con el mismo significado a lo largo de todo el documento. Detrás de la afirmación y de las objeciones que el uso de los dos términos podían suscitar, se ocultaban problemas teológicos que debían expresarse en el diálogo ecuménico⁴³ y por teólogos inclinados a conceder prioridad a la visión joánica y a la visión paulina del mundo.

4) Con respecto a la primera parte del esquema XIII, Garrone acentuó las numerosas objeciones que consideraban como una deficiencia el que el texto fuera excesivamente filosófico y que siguiera una trayectoria dictada por las «realidades naturales», dedicando muy poca atención a la situación de pecado de la humanidad y siendo dema-

39. J. Congar, 17 de septiembre; II, 396.

40. *Mépris du monde et valeurs terrestres d'après le Concile Vatican II*: Revue d'Ascétique et de Mystique 41/3 (1965) 421-428.

41. Cf. «Témoignage chrétien», 30 de septiembre de 1965, 13.

42. Cf. los fascículos del 27 de agosto de 1965, 855, y del 8 de septiembre de 1965, 64-65 y 87.

43. Los observadores se reunieron varias veces para discutir los problemas del esquema XIII (cf. Tucci, *Introduction historique et doctrinal*, 106, nota 102).

siado optimista. No se había prestado suficiente atención al aspecto trágico de la vida humana, a la lucha contra el mal y a la discrepancia acerca de lo que es bueno.

Era evidente la estrecha conexión existente entre las objeciones contra el título y la crítica de los conceptos de mundo y de Iglesia en el capítulo de introducción. En el trasfondo se hallaba la cuestión de si la doctrina social de la Iglesia debía seguir estando guiada por el derecho natural o si había que realizar un esfuerzo por ofrecer una interpretación teológica de la situación histórica a la que debían ajustarse la Iglesia y su praxis. El desacuerdo acerca del concepto del mundo tenía a la vista precisamente este problema que acabamos de mencionar, puesto que las estructuras del mundo podían discutirse o bien desde una perspectiva filosófica basada en el concepto de la naturaleza humana, o bien a la luz de la teología paulina y joánica, que contempla el mundo como esclavizado por el pecado.

Si, desde una perspectiva filosófica y propia del derecho natural, se acentúa una reflexión sobre los seres humanos y sobre su situación en el mundo, entonces se contemplará a la Iglesia como la «Madre y Maestra» (*mater et magistra*), destinada por Dios para que continúe exponiendo la doctrina correcta acerca de las condiciones actuales de la humanidad⁴⁴. Si a la Iglesia se la entiende en el marco de la historia de la salvación y es contemplada en su forma histórica actual, entonces la Iglesia será considerada como la comunidad de los creyentes que dan testimonio de su redención y de su esperanza, que de múltiples maneras se hallan entrelazados con su situación actual y que fallan en muchos aspectos⁴⁵. Este último enfoque era extraño a la teología tradicional de las escuelas y, por tanto, lo era para un gran sector de los padres conciliares.

Precisamente por este problema adquirió su importancia la controversia acerca del título del esquema XIII. Si se adoptaba el punto de vista de que la Iglesia, como institución sobrenatural, especialmente agraciada por Dios, contempla el mundo «desde fuera», como quien dice, y presenta a ese mundo sus propias enseñanzas y juicios, entonces la expresión de «constitución pastoral» es un absurdo. Su sentido puede ser únicamente el de que, sobre la base de principios dogmáticos, se ofrecen aplicaciones pastorales. Pero si la Iglesia, como una realidad en la historia de la salvación, es —por su misma naturaleza— parte de la situación histórica en un momento dado y debe probar en él su valía, entonces la expresión de «constitución pastoral» adquiere un significado enteramente nuevo. Entonces el término se convierte en un cualificador teológico de la Iglesia, la cual debe estar abierta a los desafíos concretos del día, a las necesidades y aflicciones de las personas, a nuevos avances en la cultura, ya sean prudentes o perjudiciales para la vida,

44. Con el título de *Soziallehre* («doctrina social»), F. Klüber escribía en el *Lexikon für Theologie und Kirche* IX (1964), 917: «La doctrina social católica abarca todas las normas procedentes del derecho natural y de la revelación, que tienen que ver con el ordenamiento de la sociedad. Pero los contenidos de la doctrina social católica están derivados predominantemente y en medida esencial del derecho natural, de tal manera que la doctrina social católica puede probarse a base de la filosofía social por sí sola y sin referencia a la revelación».

45. Uno de los más importantes adelantados en esta manera de pensar fue Marie-Dominique Chenu OP. Cf. sus publicaciones: *Pour une théologie du travail*, Paris 1955, y *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964. En el período posconciliar escribió *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1988, y *La doctrine sociale de l'Église comme idéologie*, Brescia 1977, Paris 1979.

etc., y en todo ello debe demostrar su propia valía. El término «pastoral» adquiere entonces toda la amplitud de significado que tuvo ya en los anuncios originales de Juan XXIII.

Estos puntos centrales de la discusión muestran que, en esta fase final, la cuestión seguía siendo la orientación fundamental y el carácter distintivo de este esquema, pero que en él se discutían también cuestiones esenciales para la renovación de la teología y para una nueva visión de la Iglesia.

La respuesta que las diez subcomisiones y la Comisión Mixta central trataron de dar, se manifestó también en la declaración de Garrone. Él acentuó que todo el texto, y en particular el capítulo primero, debían tener carácter profético. Habría que añadir una sección sobre el misterio de Jesucristo. Al mismo tiempo insistió en que la Iglesia había aceptado una serie de verdades naturales como fundamento de la fe y en que este aspecto había que tenerlo también en cuenta. Así pues, en la declaración sintetizadora de Garrone había ya un elemento de «no sólo, sino también».

5) Un problema importante que Garrone mencionó por separado en su discurso de finalización era el problema del ateísmo. Las críticas más rigurosas procedían de un grupo bastante reducido de obispos que se hallaban menos interesados en el fenómeno del ateísmo moderno y en la muy difundida indiferencia de la sociedad hacia la fe que en una condena del comunismo lo más vigorosa posible y que tuviera repercusiones políticas; ellos no hacían distinción entre el ateísmo y los aspectos sociales del socialismo realmente existente y de los movimientos comunistas o socialistas que existían en el mundo libre. Garrone hizo notar que, aunque el ateísmo es el mayor peligro para la humanidad y para el Evangelio en la época actual, es también una realidad sumamente compleja. Añadió que había que examinar y revisar de nuevo cuidadosamente el texto.

Resulta sorprendente que las críticas que los padres conciliares realizaron a la segunda parte se centraran constantemente en la falta de conexión entre la primera y la segunda parte del esquema XIII; no estaba claro cómo las reflexiones sobre la persona humana y sobre la sociedad humana, con su dignidad natural y sobrenatural, fundamentarían las decisiones formuladas en la segunda parte. Si tenemos en cuenta las críticas de los expertos en la esfera que estaba discutiéndose⁴⁶, entonces veremos con claridad, por la conducta de los padres en la discusión, que apenas había comenzado el diálogo con los economistas, los politólogos, los sociólogos, etc.

Entre los factores que condicionaron la labor de la comisión hubo un importante acontecimiento conciliar: el viaje de Pablo VI a la sede de las Naciones Unidas el día 4 de octubre de 1965.

b) Pablo VI en las Naciones Unidas: un acontecimiento conciliar

El viaje de Pablo VI a Nueva York y su discurso ante las Naciones Unidas fueron en muchos aspectos un acontecimiento conciliar. Cuando el Papa regresó el 5 de octubre, los padres le recibieron con gran entusiasmo y decidieron que su discurso ante las Na-

46. Schillebeeckx reunió un grupo de ellos, y anteriormente hicimos referencia a la declaración de Nell-Breuning (Documentos de Medina II. 4).

ciones Unidas se incluyera en las actas del Concilio. En ese discurso el Papa ofreció modelos y una dirección para la discusión del capítulo final del esquema XIII.

Con su manifestación en público, en Nueva York, Pablo VI expuso claramente ante todos cuál era la postura de la Iglesia, con su mandato que abarcaba al mundo entero, en relación con las Naciones Unidas, que tenían igualmente una misión universal. Ante las Naciones Unidas se dio un paso importante en el *aggiornamento* de la Iglesia, algo que Juan XXIII había señalado como la tarea del Concilio. Al mismo tiempo, Pablo VI realizó visiblemente lo que Juan XXIII había esbozado con anterioridad en su encíclica *Pacem in terris*.

Los viajes de Pablo VI fueron indudablemente partes de un programa y estuvieron vinculados históricamente entre ellos. Cuando él fue a Tierra Santa y a Jerusalén en el año 1964 para atestiguar el regreso de la Iglesia a sus raíces, se reunió con el patriarca Atenágoras de Constantinopla, y con el patriarca ortodoxo griego y el *Katholikos* de los armenios. Mantuvo también una breve conversación con el sargento Shriver, confidente del Presidente Johnson, acerca de cómo el presidente vería una visita del Papa a la sede de las Naciones Unidas. A continuación del viaje del Papa a la India en octubre de 1964, Roma inició una correspondencia con U. Thant, Secretario general de las Naciones Unidas. Durante su visita a la India el Papa puso muchísimo empeño en el encuentro con los pobres. Pronunció un vigoroso alegato en favor del desarme y abogó por la creación de un fondo internacional de ayuda a los hambrientos y a los pobres de cualquier parte del mundo. El fondo se nutriría con el dinero que se ahorrara gracias al desarme. El día 20 de enero de 1965, U. Thant hablaba ya, en una carta enviada a Roma, del interés que las Naciones Unidas tenían en que el Papa fuera a visitarles⁴⁷.

En el aeropuerto de Roma, cuando emprendió su viaje en la mañana del 4 de octubre, el Papa presentó a sus acompañantes: entre ellos había cinco cardenales que representaban a los cinco continentes, pero se encontraba también el cardenal Agagianian, que representaría de modo especial las relaciones con los cristianos orientales. Pablo VI anunció también el tema principal de su viaje: la necesidad que el mundo tenía de paz.

El primer lugar visitado, después de un extenso y aclamado viaje por la ciudad de Nueva York, fue la catedral de San Patricio, donde el Papa fue acogido calurosamente por el cardenal Spellman y por los católicos de Nueva York, una comunidad de ascendencia principalmente irlandesa. A continuación tuvo lugar una conversación con el Presidente Johnson en el Hotel Waldorf-Astoria. En torno a las 15.00 horas, hora local, el Secretario general, U. Thant, recibió al Papa en el «Palacio de Cristal» de las Naciones Unidas, donde el Papa pronunció durante treinta minutos uno de los grandes discursos de su pontificado.

Después de dar las gracias al Secretario general, a Amintore Fanfani, presidente de la asamblea, y a la asamblea misma, el Papa se presentó a sí mismo como representante de una «minúscula y casi simbólica soberanía temporal»⁴⁸, y al mismo tiempo como portador de un mensaje para toda la humanidad, un mensaje que venía predicándose desde hacía veinte siglos. En virtud de la experiencia histórica y como «experto en hu-

47. Cf. *Insegnamenti* III, 544.

48. AAS 57 (1965) 877.

manidad», el Papa expresó un solemne reconocimiento moral y una confirmación de las Naciones Unidas como institución. Él era consciente de que, en aquella hora, estaba hablando en nombre de las numerosas víctimas que habían caído durante las terribles guerras del pasado, y en nombre de los que habían sobrevivido a esas guerras y que, en sus corazones, aguardaban la paz no menos que las generaciones más jóvenes. Él era consciente de ser portavoz de los pobres y de los desheredados, que anhelaban justicia, dignidad, libertad, prosperidad y progreso. «El edificio que vosotros habéis construido no debe derrumbarse jamás ni convertirse en ruinas: debe mejorarse y adaptarse a las exigencias que la historia del mundo ha de presentar»⁴⁹.

El Papa habló luego del servicio que las Naciones Unidas estaban prestando a la humanidad, un servicio encaminado a lograr «un sistema ordenado y estable de vida internacional». De esta visión Pablo VI dedujo la tarea de las Naciones Unidas: edificar la paz. Utilizó repetidas veces la expresión: «¡Seguid adelante!». Y en este contexto, el pontífice se refirió explícitamente al mensaje de Juan XXIII: paz en la tierra.

La base de esta labor urgentemente necesaria la constituían los derechos y los deberes de los seres humanos; entre ellos se encontraba el respeto a la vida, incluso ante el gran problema de que el número de nacimientos superase al de defunciones. «Vuestra tarea es lograr que haya suficientes alimentos en la mesa de la humanidad y no la de promover medios artificiales para el control de la natalidad, lo cual sería irracional como recurso para limitar el número de invitados al banquete de la vida». El Papa citó luego el texto de Isaías 2, 4: «Convertirán sus espadas en arados, sus lanzas en podaderas». Con el fin de alcanzar los fines económicos y sociales, los instrumentos de muerte deben convertirse en instrumentos de vida.

A modo de conclusión, el Papa habló de los principios espirituales, que son los únicos que hacen posible la construcción de tal edificio: «En una palabra, el edificio de la civilización moderna debe construirse sobre principios espirituales, que son los únicos capaces no sólo de mantenerlo en pie, sino también de iluminarlo y animarlo. Y estamos convencidos, como sabéis, de que estos principios indispensables de sabiduría superior no pueden basarse sino en la fe en Dios»⁵⁰.

Después de este conmovedor discurso, transmitido por televisión al mundo entero, el Papa celebró una misa vespertina en el Yankee Stadium, en presencia de 90.000 fieles. En sus palabras de apertura y de despedida, le aclamaron ruidosos aplausos. Antes de emprender el vuelo nocturno que le llevase de regreso a Roma, el Papa visitó el World Trade Center, donde se hallaba expuesta la *Pietà* de Miguel Ángel. El día fue una fiesta grande e importante: los niños de la ciudad no tuvieron que asistir a clase.

Al día siguiente, el Papa, cuyo rostro estaba marcado por el largo viaje en un avión a reacción, lo primero que hizo fue asistir al aula conciliar e informar a los presentes. Los padres conciliares decidieron unánimemente incluir en las actas del Concilio el discurso del Papa ante las Naciones Unidas, porque sentían que en esa ocasión se había producido un *aggiornamento* de la Iglesia y había comenzado un auténtico diálogo.

49. *Ibid.*, 879.

50. *Ibid.*, 885.

c) Tendencias generales en la labor de enmienda del esquema

• Cuando hubo terminado la discusión sobre el esquema XIII, ¿cómo se organizó la labor de su enmienda y qué imagen característica adquirió el texto? Puesto que la votación sobre los *modi* examinados iba a comenzar ya a mediados de noviembre, la labor se realizó bajo enorme presión. Mientras continuaba aún la discusión, los *modi* y los cambios sugeridos estuvieron ya siendo catalogados y enviados a las subcomisiones⁵¹. La labor siguió una trayectoria que iba de las subcomisiones a la subcomisión central⁵² y al comité de redacción, el cual realizó sus trabajos bajo la supervisión de Mons. Garrone.

* La cantidad de modificaciones que había que examinar era enorme; los 160 discursos que se habían pronunciado durante la discusión de estas intervenciones, juntamente con las propuestas presentadas por escrito, llenaban 400 páginas de texto impresas densamente. Las reglas que regían la revisión quedaron descritas anteriormente. En relación con la cuestión del ateísmo se decidió consultar a la Secretaría para los no creyentes y a su presidente, el cardenal König. A los obispos con voz asesora, que habían sido nombrados el año anterior, se les permitió participar en las reuniones de la Comisión Mixta. El informe de Tromp, escrito a modo de diario, hizo ver que esos obispos sin derecho a voto (K. Wojtyła, A. Fernandes, González Moralejo y Quadri), asistieron a casi todas las reuniones durante el período del 14 de septiembre al mes de diciembre de 1965.

Philips, como relator general, estableció un calendario de trabajo; del 2 al 4 de noviembre se permitían posibles reuniones. El 10 de noviembre era la fecha límite para la entrega del texto. Philips daba por supuesto que el Concilio terminaría hacia el 10 de noviembre. De hecho, la Comisión Mixta celebró dieciséis reuniones bastante extensas desde el 19 hasta el 30 de Octubre.

51. Cf. Tucci, *Introduction historique et doctrinale*, 107. Los obispos y los expertos para las subcomisiones fueron los siguientes: 1) para la subcomisión sobre la situación actual: los obispos Fernandes, Fernández-Conde, McGrath, Nagae y Zoa, y los expertos Anastasio del S. Rosario, Medina, de Lubac, Sugranyes de Franch y Vasquez; 2) para la subcomisión sobre la persona humana: los obispos Doumith, Granados, Ménager, Parente, Poma y Wright, y los expertos Benoit, Congar, Daniélou, Gagnebet, Kloppenburg, Nicolau, K. Rahner y Semmelroth; 3) para la subcomisión sobre la actividad humana: los obispos Bednorz, González Moralejo, Garrone y Volk, y los expertos Lattanzi, Thils, Balić, Lambert, Molinari y Smulders; 4) para la subcomisión sobre la tarea de la Iglesia: los obispos Ansel, Pelletier, Spanedda y Wojtila, y los expertos Vodopivec, Grillmeier, Ochagavia, Salaverri, Bellosillo y Guillemin; 5) para la subcomisión sobre el matrimonio: los obispos Colombo, Dearden Heuschen, Morris, Petit, Van Dodewaard, y los expertos Géraud, Lambruschini, Prignon, Delhaye, Heylen, Schillebeeckx, Van Leeuwen, Minoli, Adjakpley y Work; 6) para la subcomisión sobre la cultura: los obispos Charue, Valloppilly y Yü Pin, y los expertos: Möhler, Butler, Klostermann, Ramselaar, Dondeyne, Rigaux, Tucci, Swieziawski y Folliet; 7) para la subcomisión sobre cuestiones económicas y sociales: los obispos de Araújo Sales, Franić, Granier Gutierrez, Hengsbach, Larrain, Pessóá Câmara, y los expertos: Ferrari-Toniolo, Pavan, Rodhain, Worlock, Laurentin, Calvez y Lio; 8) para la subcomisión sobre la vida política: los obispos Henríquez, László y Quadri, y los expertos: Guglielmi, Leatham, Ruiz-Giménez y Veronese; 9) para la subcomisión sobre la paz: el cardenal Šeper, los obispos Kominek, Necsey y Schröffer, y los expertos: Fernández, Schauf, Alting von Gesau, Sigmond, De Riedmaten, Dubarle, Labourdette, De Habicht y Norris.

52. La subcomisión central estaba constituida por el cardenal Browne, los obispos Charue, Garrone, Hengsbach, Ménager y los presidentes de las demás subcomisiones; los expertos que formaban parte de ella eran Glorieux, Hauptmann, Philips, Moeller, Häring, Hirschmann, Tromp, Tucci, R. Goldie y M. L. Tobin.

Por razones de la prisa y de las diferentes situaciones en que se hallaba la labor en las distintas subcomisiones (las últimas no pudieron comenzar su trabajo hasta que las primeras lo hubieron terminado), fue imposible, al comienzo de la labor, el presentar a la Comisión Mixta el texto completo de la versión que iba a ser revisada por las subcomisiones. Los grupos se movían en todas las direcciones y era difícil para la Comisión Mixta el mantener una visión de conjunto de los trabajos. No nos sorprenderá el que Philips, organizador de la labor y relator jefe, se sintiera completamente exhausto y tuviera que renunciar a su trabajo el 25 de octubre. Dos semanas más tarde, el 7 de noviembre, tuvo que regresar en avión a Bélgica por sentirse enfermo.

Cuando se celebró la primera reunión el 19 de octubre, seis subcomisiones habían terminado ya de revisar sus correspondientes secciones del esquema. Para ofrecer una impresión de los métodos de trabajo de las subcomisiones, de la Comisión Mixta y de la correspondiente Comisión de Edición, debemos remontarnos a un pasaje, elegido al azar, de la introducción de la *Gaudium et spes*. En la descripción de los cambios psicológicos, morales y religiosos que caracterizan al mundo moderno y a su sociedad (nº 7), la subcomisión responsable sugirió el siguiente texto, basándose en los *modi*: «El cambio en las mentalidades y estructuras somete frecuentemente a discusión los valores recibidos y tradicionales; esto sucede principalmente entre los jóvenes, que en su malestar se hacen rebeldes, mientras que sus padres no se hallan a menudo a la altura de sus tareas»⁵³. En la reunión de la Comisión Mixta, el 20 de octubre, varios miembros se centraron en la idea de la «juventud rebelde»; el cardenal Browne abogó por el término de «juventud insubordinada». En defensa del texto, el relator hizo referencia a la impaciencia que es característica de los jóvenes de hoy día. El obispo Poma instó a que el texto hablara más positivamente⁵⁴.

¿Qué hizo con el pasaje la Comisión de Redacción? El texto presentado a los padres el 13 de noviembre decía así: «El cambio en las mentalidades y en las estructuras cuestiona frecuentemente los valores tradicionales, principalmente entre los jóvenes, los cuales, no raras veces, en su malestar, llegan a hacerse impacientes o incluso rebeldes, mientras que sus padres no se encuentran ya a menudo a la altura de sus tareas»⁵⁵. Aquí se añadió un importante eslogan —el de la impaciencia de los jóvenes de hoy día—, aunque no había sido propuesto en ninguna votación formal; con ello se interpretó la otra idea, la de la «juventud rebelde», y toda la declaración quedó refundida, constituyendo un texto más armonioso y más inteligible. No se aceptó lo de la «insubordinación», como otro eslogan. Por este texto, que es relativamente poco importante, podemos ver la libertad de que gozaba y la importancia que tenía la Comisión de Redacción.

Si consideramos en conjunto la labor de la Comisión Mixta, tal como dejó constancia minuciosa de ella Tromp⁵⁶, entonces vemos que la mayoría de las observaciones crí-

53. Las palabras en cursiva se añadieron basándose en las discusiones mantenidas en el aula.

54. Cf. RT (14 de septiembre - diciembre de 1965) 24.

55. AS IV/6, 427.

56. Cf. RT (14 de septiembre - diciembre de 1965) 24: «Hacia las 16.35 horas, Philips, el relator, dijo que algunos querían discutir el título, pero él pensaba que tal discusión sería fructífera únicamente después de la revisión de la totalidad del esquema. Hacia las 16.39 horas se leyó el nº 7 sobre los cambios psicológicos, morales y religiosos».

ticas sobre el texto, presentadas por las subcomisiones, se centraban en expresiones particulares. Raras veces había controversias sobre cuestiones más profundas.

Cuantitativamente, más del 30 por ciento de la totalidad del texto fue formulado de nuevo. Estos cambios iban desde breves añadidos hasta nuevas formulaciones de la totalidad de las secciones. Al mismo tiempo, el texto adquirió mayor tersura en algunos lugares. Podemos observar tres características generales en los cambios efectuados: en primer lugar, los grupos trabajaron con el fin de conseguir descripciones más precisas de los conceptos clave. Y así, en el proemio, al concepto de «mundo» se le dio una descripción más detallada fenomenológica y teológicamente. El mismo esfuerzo de precisión se efectuó en relación con el concepto de «signos de los tiempos». Tan sólo mediante la investigación e interpretación de estos conceptos era posible responder a las preguntas básicas que la gente se planteaba acerca del significado de la vida presente y de la vida futura y sobre la relación entre ambas (nº 4). Lo mismo sucedió con la definición del «bien común», el cual se expresó en forma moderna, es decir, en relación con los derechos humanos fundamentales a la educación, a una información adecuada, y a la libertad de conciencia y de religión (nº 26).

En segundo lugar, a esta labor sobre los conceptos se añadió una descripción más minuciosa de los problemas suscitados por la situación actual. Por ejemplo, se elaboró una declaración más nítida de las dificultades que los países en desarrollo tenían que afrontar y que se derivaban de los cambios globales contemporáneos. Al mismo tiempo se explicó la aspiración de esos países a participar en las nuevas formas de vida (nº 6). Se describió con más detalle la ruptura con la tradición por parte de muchos jóvenes, y lo mismo se hizo con el individualismo ético que plasma modernas formas de vivir (nn. 6 y 30). Claro que tampoco en esta fase de la labor se sobrepasaron ciertos límites. La descripción del mundo moderno del trabajo delata el hecho de que en este ámbito no hubo estrecha colaboración con los expertos, aunque, a propósito de este texto, se escuchó en las subcomisiones la voz de algunos laicos (nº 33).

En tercer lugar, en su totalidad, la revisión del texto condujo a reflexiones teológicas más vigorosas sobre los diversos problemas. Se nombraron de una forma más clara las clases de conducta pecadora que aparecen en varios ámbitos de la vida. Sin embargo, hay que señalar que el pecado se discutió únicamente con respecto a las relaciones seculares y no en relación con la Iglesia. Tan sólo de manera esporádica se admitió una historia eclesiástica de pecado, y en esos casos se hizo con grandes restricciones. El resultado fue que extensas secciones de la totalidad del esquema parecían algo así como una exhortación moral. El misterio de Cristo es, desde luego, el tema de discusión a través de todas las secciones y de conformidad con la perspectiva propia de cada una de ellas. Pero a menudo resulta difícil ver cómo ese misterio de Cristo actúa en la Iglesia, qué efectos históricos concretos produce en la Iglesia o cómo, dada la historia eclesiástica de pecado, aparecen llamamientos colectivos a la conversión y a la reforma.

Sin embargo, la revisión del texto consiguió fundamentar la igualdad humana, la justicia social y los correspondientes derechos humanos básicos. Y lo hizo no sólo filosóficamente, sino también teológicamente, refiriéndose al concepto de la persona hu-

mana como imagen de Dios y a la redención⁵⁷. En tales pasajes, el Concilio sobrepasó la manera anterior de fundamentar la doctrina social de la Iglesia mediante el recurso al derecho natural.

Después de describir las tendencias generales en la labor de revisión, hemos de dirigir nuestra atención a cuatro problemas que preocupaban especialmente al Concilio y a la opinión pública: el ateísmo; la guerra y la paz, y la comunidad de naciones; la propiedad; y el control de la natalidad. Eran problemas explosivos de índole política (incluida la política eclesiástica) y habían despertado un extenso interés público y suscitado problemas que debían plantearse en la política eclesiástica.

d) *El problema del ateísmo y su condena*

La discusión del ateísmo en el aula conciliar se realizó a alto nivel. Máximos IV acentuó el carácter complejo del ateísmo moderno e instó al Concilio a que estudiara sus causas. König mencionó las diversas razones históricas para el ateísmo y se refirió a las diferentes maneras de negar a Dios y a las posibles respuestas a las mismas. Florit habló de la estrecha relación entre el ateísmo y las ideologías económicas o sociales. Arrupe, superior general de los jesuitas, investigó el fenómeno del ateísmo en la sociedad moderna y exhortó a que la Iglesia emprendiera una acción concertada. Los obispos Hnilica y Rusnack, así como el cardenal Slipyi, describieron sin paliativos la persecución de la religión y del cristianismo en los países comunistas. Wojtyla distinguió cuidadosamente entre el ateísmo como opción personal y el ateísmo como una ideología y un sistema políticos. El obispo Marty, prelado de la *Mission de France*, efectuó una distinción parecida desde un punto de vista occidental. Durante la discusión se instó a que interviniera en el estudio del tema la Secretaría para los no creyentes, presidida por el cardenal König. La discusión en el aula suscitó un eco considerable en la prensa, por ejemplo, en publicaciones rusas⁵⁸.

Para la revisión del texto se creó una comisión especial presidida por König y por Šeper. Se añadieron a ella otros tres obispos procedentes del bloque comunista: Aufderbeck (Erfurt), Hnilica (jesuita checo residente en Roma) y Kominek (Wroclaw [= Breslau]). En la comisión figuraban también teólogos como De Lubac, Daniélou, Miano y Girardi.

El texto elaborado por esta comisión abarcaba los números 19-21. En el n° 19 se hizo una descripción de las diversas formas de ateísmo. La lista incluía la negación deli-

57. Cf. el n° 29.

58. Lo delicada que era la cuestión de una condena formal del ateísmo por el Concilio podemos verlo por las anotaciones efectuadas por Willebrands, quien, por orden del Vaticano, visitó al patriarca de Moscú y le invitó a que enviara observadores de la Iglesia ortodoxa rusa. La cuestión de la posible condena del comunismo por el Concilio constituía la más importante objeción de las autoridades ortodoxas. Finalmente, pero sólo en el último minuto, el arzobispo Nikodim llegó, en representación del patriarca de Moscú, para asistir a las ceremonias de clausura del Concilio. Como está claro, en Moscú se estaba decidido a esperar a que se efectuaran las votaciones definitivas sobre la constitución pastoral. Acerca de las reacciones de la prensa rusa, cf. Wenger IV, 168s.

berada de Dios, así como el agnosticismo: hablaba de las razones científicas, metodológicamente dudosas, que se daban para el rechazo de una verdad absoluta, y se mencionaban también las diversas formas adoptadas por un ateísmo que brotaba de una protesta ética contra el sufrimiento, o que se basaba en los efectos de la religión sobre la vida humana. En este contexto se hizo referencia al hecho de que los cristianos tienen su parte de culpa en la aparición del ateísmo, por cuanto el ateísmo ha surgido a veces como una reacción crítica contra la religión, especialmente contra la religión cristiana.

Se distinguió entre estas clases de ateísmo y un ateísmo «sistemático», típicamente moderno, que, según se consideraba, surgía esencialmente del hecho de que los seres humanos se consideran a sí mismos como su propia finalidad, completamente autónoma. Tal antropología puede convertirse también en la ideología predominante en los Estados. La descripción de las relaciones de la Iglesia con el ateísmo (en el n° 21) acentúa varias veces la afirmación de que la fe en Dios no reduce en absoluto la dignidad de la persona humana.

El remedio propuesto contra el ateísmo no es sólo la enseñanza, sino también, y por encima de todo, el testimonio vivo dado por los cristianos y por la totalidad de la Iglesia. A los ateos se los puede conducir únicamente al cristianismo mediante un diálogo sincero y prudente. Es curioso que, en un mundo marcado por la ciencia, la comisión hablara escasamente de las cuestiones epistemológicas y de las cuestiones que surgen de la manera moderna de hablar acerca de Dios, al igual que habló escasamente de las posibles consecuencias que se derivaban de ello para la predicación y la teología de la Iglesia.

Cuando se presentó el texto el 15 de noviembre de 1965, Garrone explicó su estructura: «Esta manera de proceder pareció a la comisión que era plenamente consecuente no sólo con la finalidad pastoral del Concilio, sino también con la voluntad expresada por los pontífices Juan XXIII y Pablo VI. Fue una decisión adoptada después de que la comisión se ocupara varias veces de esta cuestión, especialmente antes de la discusión en el aula y, sobre todo, después de las intervenciones de los padres conciliares»⁵⁹. Este pasaje, que no se encuentra en el texto escrito de la explicación dada por el obispo, indica que la revisión efectuada por la comisión presidida por König y Šeper, fue aprobada por Pablo VI. En todo caso, el texto presentado daría origen, una vez más, a un importante debate.

e) *Las obligaciones sociales de la propiedad*

En la Comisión Mixta se produjo un intenso debate sobre la exposición del n° 73: el hecho de que los bienes terrenos están destinados para beneficio de todos. La cuestión acerca de la comprensión teológica de la propiedad privada, incluida la propiedad de los medios de producción, era una cuestión políticamente explosiva. La cuestión afectaba a la nacionalización de la propiedad, a la expropiación de fincas, a la formación de cooperativas y colectividades, y al establecimiento de empresas de propiedad nacional. La

59. Citado por Wenger IV, 162s.

cuestión de la reforma agraria era en aquel tiempo extraordinariamente controvertida, especialmente en Latinoamérica. Con esta cuestión de la propiedad privada se hallaba asociado el desacuerdo global acerca de las formas competitivas de la economía: la economía de planificación comunista, con su extenso programa de nacionalización, frente a la economía de mercado, propia del capitalismo. La subcomisión ofrecía un texto que debilitaba o incluso omitía toda una serie de afirmaciones del esquema que se habían discutido en el aula. No se siguió hablando ya acerca de la «finalidad» o del «destino» de los bienes terrenos para beneficio de todos; se omitió de esta forma una idea clave en la doctrina de Tomás de Aquino acerca de los bienes terrenos. Juan XXIII había expresado igualmente esta idea en sus encíclicas. Se suprimieron asimismo las siguientes declaraciones: los seres humanos «no deben considerar nunca los bienes terrenos que poseen como propiedad suya, sino como propiedad común». La frase final fue atenuada también en gran manera; decía así originalmente: «Los que viven en la pobreza tiene el derecho a obtener de los bienes poseídos por otros lo que ellos necesitan para sí mismos y para sus familias».

Un vivo debate se desarrolló en la comisión acerca del concepto teológico de la propiedad. Ancel, Moralejo, McGrath, Henríquez, Doumith, Fernández, Butler, Poma y Spanedda pidieron que se volviera al texto anterior. La doctrina de santo Tomás fue compendiada detalladamente: Dios tiene la intención de que el género humano posea en común los bienes terrenos. La institución de la propiedad privada es la organización jurídica de esta referencia fundamental de la propiedad, una organización necesaria precisamente a causa de la dignidad y de la responsabilidad del ser humano. Sin embargo, no suprime las responsabilidades sociales fundamentales asociadas con la propiedad. Tan sólo sobre esta base puede someterse a crítica adecuada no sólo el capitalismo liberal, sino también el comunismo. Después de una discusión a fondo, se decidió regresar al texto anterior; se introdujeron pequeños cambios, como fue una referencia a la doctrina de Tomás de Aquino sobre las propiedades terrenas. Será difícil sobreestimar la importancia que tuvo a largo plazo esta decisión.

f) *Los fines del matrimonio y el control de la natalidad*

Las discusiones mantenidas en el aula habían mostrado que la mayoría y la minoría no habían tratado detenidamente de los temas relativos a los objetivos o fines del matrimonio y a las relaciones existentes entre unos y otros, y acerca del tema del control de la natalidad. El cardenal Browne había defendido la estricta subordinación de la vida matrimonial a la procreación de hijos. En contraste con ello, el cardenal Léger, miembro también de la Comisión Mixta, había acentuado el carácter personal del matrimonio moderno y había rechazado, no menos decididamente, la subordinación de esta finalidad del matrimonio a la procreación y crianza de hijos. Las posturas adoptadas con respecto al control de la natalidad eran también discrepantes.

Puesto que el Papa se había reservado para sí la decisión acerca del control de la natalidad y había establecido una comisión especial para resolver el problema, se decidió

dejar la revisión del texto para que la efectuara la subcomisión pertinente y *algunos* miembros de la Comisión Pontificia⁶⁰. Cuando Dearden, presidente de la subcomisión acerca del matrimonio, presentó el texto revisado, dijo que la subcomisión había tratado de «tirar por el camino de en medio»⁶¹. Por una parte, dicha subcomisión no había querido anticiparse a los resultados a que llegara la Comisión Pontificia, mientras que, por otra parte, deseaba tener en cuenta los argumentos y enmiendas deseadas que habían sido solicitadas por ambos grupos. Si seguimos el intenso debate que se desarrolló en la Comisión Mixta, tal como lo recoge Tromp en su informe, nos sorprenderá el hecho de que los propugnadores de la doctrina tradicional acerca de la subordinación del amor conyugal a la procreación de hijos defendían su postura con gran rigor y claridad, y querían que esa postura quedara insertada en el texto. Es verdad que se evitó hablar de los fines primario y secundario del matrimonio, pero el punto en cuestión se hallaba claramente formulado⁶². Léger presentó objeciones, pero no fue capaz de imponerse. A petición suya se añadió únicamente la frase que decía que «los cónyuges eran los responsables ante Dios, ellos mismos y ningún otro», en cuanto al juicio sobre cuántos hijos iban a tener. Los doce miembros de la Comisión Mixta que votaron contra esa adición eran claramente conscientes de la posibilidad de que una negación de esa autoridad de los progenitores pudiera tener fatales consecuencias: instituciones civiles o internacionales podían promulgar leyes que determinaran cuál debía ser el crecimiento de la población.

Así que la tendencia básica del texto permaneció sin cambios, aunque muchos detalles se expusieron más claramente. Acerca del tema del control de la natalidad, se adujeron criterios explícitos por los cuales debían regirse las parejas casadas. La sección terminaba con la exhortación dirigida a «los hijos de la Iglesia para que, en la cuestión del control de la natalidad, no siguieran caminos que no hubieran sido aprobados por el magisterio»⁶³. A causa de la existencia de juicios divergentes sobre muchas cuestiones, el texto condujo también a considerables complicaciones cuando fue presentado de nuevo.

En todos estos aspectos, resulta sorprendente lo poco que los padres y la comisión se enfrentaron con la realidad de las relaciones entre los sexos en las sociedades modernas y con las cuestiones relativas a las leyes civiles que reglamentaban el matrimonio, la familia y las relaciones entre los sexos. No da la impresión de que, en las reuniones de la Comisión Mixta, se acogieran en gran manera las observaciones formuladas por los laicos sobre la *espiritualidad del matrimonio* y sobre las *dimensiones espirituales de la vida conyugal y familiar*. Los intereses de los miembros de la comisión se centraban en los dos problemas mencionados anteriormente.

60. La subcomisión estaba constituida por los obispos Dearden, Colombo, Van Dodewaard, Petit, Morris, Castellano, Heuschen y Scherer; los expertos eran Heylen, Lambruschini, Géraud, Delhay, Prignon, Schillebeeckx, Van Leeuwen y los auditores laicos Minoli, Work, Adjakpley y el señor y la señora Álvarez. Los miembros añadidos, que procedían de la Comisión Pontificia, eran Visser, secretario de esa comisión, juntamente con Fuchs, Zalba y Ford. Cf. la lista en Wenger IV, 187.

61. RT, 51.

62. Cf. el n° 54.

63. Cf. el n° 55.

g) *La guerra y la paz, y la comunidad internacional de naciones*

El problema de la guerra y la paz, y las tareas de una comunidad internacional de naciones fueron discutidas por los padres conciliares inmediatamente después del viaje del Papa a Nueva York y del discurso pronunciado por él en la sede de las Naciones Unidas. Los problemas centrales eran la disuasión por el terror y la condena de la guerra moderna y de las armas científicas, por un lado, y la afirmación de un derecho a la autodefensa, por el otro lado. Se discutieron también los problemas de los armamentos, la producción de armas de destrucción masiva y la cuestión de los derechos inherentes a la soberanía nacional, cuestiones que se encontraban conectadas, todas ellas, con el derecho a la autodefensa. Se discutió igualmente la creación de instituciones internacionales para la salvaguardia de la paz en el mundo. Finalmente, se discutió también la negativa a prestar el servicio militar por razones de conciencia. En la discusión en el aula conciliar, resultó notable el hecho de que los obispos de los Estados Unidos apenas tomaban parte en las discusiones, aunque la política de disuasión y la estrategia de la Guerra fría eran esencialmente responsabilidad de los Estados Unidos.

Como resultado de la discusión, la subcomisión presidida por Schröffer presentó un texto formulado de nuevo casi por completo. Al hacer luego su presentación en el aula, Hengsbach insistió en que la comisión había tratado de conservar la sustancia de la doctrina contenida en el texto anterior, pero había cambiado fundamentalmente la organización del texto y su expresión. Además, la comisión había tenido bien presentes a las innumerables víctimas de una posible nueva guerra, así como los conflictos morales con que tenían que enfrentarse los dirigentes políticos y militares, que debían combinar la obligación de defender los derechos de sus pueblos con la obligación de evitar un fratricidio universal. Sobre este trasfondo, la comisión se esforzó en ofrecer argumentos claros y vigorosos sobre la sustancia de la cuestión, pero también trató de ser circunspecta a la hora de presentar el tema y de no sucumbir a la casuística o a una argumentación desarrollada a nivel puramente emocional⁶⁴. La nueva organización del texto fue la labor primordial de la Comisión Mixta, ya que la subcomisión se había atendido casi enteramente al antiguo esquema XIII. Como resultado de los reajustes en la disposición del texto por obra de la Comisión Mixta, se aclararon considerablemente los problemas modernos de la guerra y la postura adoptada ante ellos por el Concilio.

El proemio y el n° 82 sobre la naturaleza de la paz volvieron a redactarse en gran parte. El proemio, aunque no excluía las formas de legítima defensa, mencionaba expresamente a quienes, en vista de la situación actual, renuncian a la violencia ateniéndose al espíritu de Cristo. Estas observaciones iban seguidas por una primera sección, algo extensa, que se ocupaba de la evitación de la guerra. En esta sección se describía la situación actual y se mencionaban las armas científicas modernas, así como las armas secretas y el terrorismo. Por otro lado, se invocaban los principios internacionales del derecho natural y del derecho internacional, y de manera particular se condenaba estrictamente

64. Cf. Wenger IV, 275.

tamente el genocidio. Se destacaron los intentos por refrenar la guerra y por recalcar la importancia de los tratados internacionales; se hizo un llamamiento a una mentalidad centrada en la paz y se exigió que hubiera leyes que reglamentaran la negativa a prestar el servicio militar, especialmente cuando las personas que expresaban tal negativa realizaban otros servicios en beneficio del bien público.

Puesto que el peligro de guerra no quedaba desterrado por los medios mencionados hasta entonces, se dejaba a merced de los dirigentes de los Estados y de las autoridades responsables la posibilidad de planificar la legítima defensa de su propio pueblo. Sin embargo, en la sección siguiente se condenó enérgica y solemnemente la guerra total. Por «guerra total» se entendía toda acción militar encaminada a la destrucción de ciudades enteras y de sus habitantes. Este juicio se extendió tanto más a la destrucción de extensas regiones.

La siguiente sección (nº 85) hablaba de la carrera de armamentos y acerca de la idea engañosa de que un orden de paz puede edificarse sobre la disuasión mutua por el terror. Finalmente, había una extensa sección, completamente nueva, sobre la prohibición de emprender la guerra y sobre las medidas internacionales para evitarla. En este punto el texto desarrolla la idea, presentada con gran autoridad por Ancel, de prohibir la guerra y de crear una supervisión internacional de esta prohibición mediante una institución internacional como las Naciones Unidas. Una visión retrospectiva de la historia demuestra que esta política de paz, ampliada gracias a una política de medidas encaminadas a edificar la confianza mutua, era eficaz, al menos en principio. Pero una visión retrospectiva de la actualidad demuestra lo mucho que las potencias dominadoras sienten al mismo tiempo la tentación de hacer caso omiso de tales políticas.

El nº 87, el primer artículo que hablaba de la edificación de la comunidad internacional, contenía una aportación importante, y formulada de manera nueva, sobre las causas que en los tiempos modernos solían dar origen a repetidos conflictos internacionales. El texto describía también la conexión indisoluble entre una política de paz y una política de desarrollo, entre la salvaguardia de la paz y la labor en pro de una comunidad humana integrada.

Después de una extensa discusión en la Comisión Mixta, la comisión de redacción elaboró un texto que pudiera presentarse a los padres, conservando el antiguo título de «Constitución pastoral». En estrecha colaboración con los presidentes de las subcomisiones, la comisión de redacción completó los primeros capítulos del esquema a comienzos de noviembre. El día 8 de noviembre la redacción de la primera parte estaba terminada y el 9 de noviembre lo estaba la segunda parte. La imprenta de la editorial del Vaticano trabajó con tanta rapidez que fue posible distribuir el texto a los padres en el aula conciliar durante los días 12 y 13 de noviembre. Tromp informaba de que, en la noche del 9 de noviembre, la pequeña comisión de redacción, integrada por Hauptmann, Moeller, Tucci y Hirschmann, estuvo trabajando hasta las cinco de la madrugada. Como era de esperar, el texto impreso contenía una serie de errores tipográficos; Tromp hacía notar: «Es un milagro moral que esos errores fueran tan pocos»⁶⁵.

65. RT (14 de septiembre - diciembre de 1965), 86.

h) El «*Textus recognitus*» y las votaciones (del 15 al 17 de noviembre)

Aun antes de que se distribuyera el folleto que contenía el texto revisado, comenzó entre bastidores una lucha sobre ese texto. Inmediatamente después de que terminara la labor de la Comisión Mixta, el padre E. Lio, teólogo franciscano que trabajaba en Roma y uno de los expertos que formaba parte de dicha comisión, envió al cardenal Ottaviani una declaración acerca de lo que se sostenía acerca del matrimonio y la familia. Pretendía que se habían silenciado deliberadamente elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia y que el texto «estaba compuesto desde una perspectiva opuesta a la de la Iglesia»⁶⁶. Como prueba de su afirmación, Lio apelaba al concilio de Florencia⁶⁷, al Catecismo del concilio de Trento, al Código de Derecho Canónico, a la encíclica *Casti connubii*, a una declaración del Santo Oficio en el año 1944, a la alocución de Pío XII a las comadronas en 1951 y al sínodo romano celebrado en tiempo de Juan XXIII⁶⁸. Denunciaba también un segundo hecho, a saber, que la comisión, deliberadamente, no había dicho nada acerca de la malicia intrínseca del onanismo marital por la razón de que el amor conyugal, una finalidad igualmente esencial del matrimonio, podía legitimar tal onanismo. Lio terminaba sus observaciones con la afirmación de que esas declaraciones, en su forma actual, no podían ser aprobadas por el Concilio y de que, en el peor de los casos, tendría que haber una subsiguiente explicación de que permanecía sin cambio alguno la doctrina de la Iglesia sobre la finalidad primaria del matrimonio y sobre la malicia intrínseca del onanismo conyugal, a pesar de lo que el Concilio decía.

Una segunda iniciativa procedía de otro consultor de la Comisión Mixta, el dominico Gagnebet. Criticaba en su totalidad el esquema XIII, a causa de la prisa con que se había procedido a su redacción; sugería, como única escapatoria, el que se aceptara la alocución de Pablo VI a las Naciones Unidas como un texto conciliar, asociándola con algunos extractos de la primera parte del esquema, y proponiendo que, más tarde, comisiones o sínodos episcopales siguieran trabajando sobre el resto del esquema.

El día 4 de noviembre Ottaviani envió ambos textos a Pablo VI, juntamente con una carta de su propia pluma. Comenzaba su carta diciendo que esas personas eran consultores del Santo Oficio y profesores de facultades teológicas de Roma. Añadía: «Puesto que esas reservas me parece que constituyen el eco de muchas otras críticas del esquema formuladas por obispos y expertos contra este esquema, yo considero como obligación mía el dárselas a conocer a Vuestra Santidad, porque pienso que no tendría objeto comunicárselas a otros miembros de la Comisión Mixta, dada la mentalidad de la mayoría de los padres que constituyen esa comisión»⁶⁹. Una iniciativa parecida la emprendió el padre John Ford SJ contra el capítulo sobre el matrimonio.

Mientras se producían esas iniciativas en el trasfondo, los asuntos del Concilio seguían su camino. El texto revisado fue presentado en los días 15 y 16 de noviembre. Al

66. Cf. Documentos de Medina II, 4.

67. Cf. DH 1327.

68. Cf. DH 3700-3724: 3838; art. 493.

69. Documentos de Medina II, 4.

comienzo de la votación sobre los distintos números del esquema XIII, se distribuyó como complemento un folleto que contenía el informe general de Garrone acerca del texto revisado, el informe de McGrath sobre el proemio y el informe de Hengsbach sobre la segunda parte del esquema.

Para gran sorpresa de la minoría, todas las partes del esquema XIII fueron aprobadas por más de dos tercios de los votos. Los mayores bloques de votos negativos se emitieron contra la parte primera, capítulo cuarto, nn. 40-42 (113 votos en contra) y 43-45 (112 votos en contra). En la parte segunda hubo 140 votos en contra del capítulo primero, nn. 54-56; en el capítulo quinto, los nn. 81-86 recibieron 144 votos en contra.

En su totalidad, la parte primera y el capítulo primero recibieron 453 votos de *placet iuxta modum*; 467 *modi* se referían al capítulo tercero. En la parte segunda, el capítulo primero recibió 484 votos de *placet iuxta modum*; el capítulo tercero, 469 *modi*; y el capítulo quinto, 523. Las reglas para la votación determinaban que para los distintos números no podía haber más que votos a favor o votos en contra, mientras que para capítulos enteros podía emitirse también un voto de *placet iuxta modum*. El número total de votos emitidos oscilaba en los distintos escrutinios entre 2113 (mínimo) y 2260 (máximo). Un análisis minucioso de los votos emitidos en contra muestra que setenta y cuatro padres rechazaron los nn. 19-22, que trataban del ateísmo. Los nn. 40-42 y 43-45, que mostraron (en cada grupo) más de 100 votos en contra, se ocupaban en general de la función de la Iglesia en el mundo y de lo que la Iglesia recibe del mundo, una perspectiva que no resultaba familiar y que originaba confusión en los círculos conservadores. Los nn. 51-53, que recibieron 91 votos en contra, trataban del matrimonio y de la familia en el mundo contemporáneo, de la santidad de esas instituciones y del amor conyugal. Los nn. 54-56, que recibieron 140 votos en contra, trataban de la fecundidad en el matrimonio. Los nn. 81-86, que trataban de la paz y la guerra, recibieron 144 votos en contra.

Nuevamente las comisiones se enfrentaron con una tarea apremiante. Los *modi*, que debían presentarse por escrito, llenaban 220 páginas escritas a máquina y reproducidas por multicopista, y debían quedar evaluadas para el 29 de noviembre. Se acordó que la Comisión Mixta se ocupara únicamente de los *modi* que habían sido admitidos por las correspondientes subcomisiones. Por otro lado, cada obispo que participaba en la Comisión Mixta tenía el derecho de retornar a cualquier *modus* particular durante las discusiones, si lo consideraba necesario. Como resultado, las cuestiones más extensamente discutidas fueron, otra vez más, el ateísmo, el matrimonio, y la guerra y la paz. Cada una de estas tres cuestiones originó de nuevo serias complicaciones.

i) ¿Una violación de las reglas de procedimiento?

El día 1 de noviembre, es decir, el día antes del debate en la reunión plenaria del Concilio, la revista *Concretezza* sacó a la luz una carta dirigida a la Secretaría general del Concilio, en la que se pedía una condena explícita del comunismo. Circuló el rumor de que el obispo Carli había iniciado el asunto; de que 450 padres habían firmado la

carta y de que la subcomisión de redacción no la había tenido en cuenta. De hecho, tal carta contenía sólo 332 firmas. El día 4 de diciembre, *La Civiltà Cattolica* publicó la lista de los veinticinco signatarios originales; ni Carli ni Lefebvre se contaban entre los veinticinco. La declaración fue enviada a tiempo a la Secretaría general y fue transmitida por ésta a la secretaría de la Comisión Mixta. Mons. Glorieux no envió ese texto a ninguno de los padres. ¿Lo hizo intencionadamente? Glorieux sostuvo más tarde que había sido un descuido debido al exceso de trabajo.

En los días 15 y 16 de noviembre, durante los que el texto revisado fue presentado, los signatarios de la carta distribuyeron un texto que contenía una vigorosa condena del comunismo. Sus palabras clave eran: «Hay que condenar el comunismo no sólo porque está corrompido por el ateísmo, sino también porque el magisterio de la Iglesia ha declarado que el comunismo está pervertido intrínsecamente por los graves errores con los que está unido indisolublemente»⁷⁰. El nuevo texto contenía 200 firmas.

¿Cómo se ocupó la comisión de esta demanda? Al presentar la *expensio modorum* en diciembre, Garrone explicó que la comisión no estaba preparada para aceptar este *modus*, pero en el lugar del texto en el que se condenaba explícitamente el ateísmo, se introdujo una referencia a condenas anteriores. De hecho, en el texto revisado del 2 de diciembre se hacía referencia a la encíclica *Divini redemptoris* (del 19 de marzo de 1937) de Pío XI, a la encíclica *Ad apostolorum principis* (del 29 de junio de 1958) de Pío XII, a la encíclica *Mater et magistra* (del 15 de mayo de 1961) de Juan XXIII y a la encíclica *Ecclesiam suam* (del 6 de agosto de 1961) de Pablo VI.

Resulta curioso cómo se trató la vulneración del reglamento conciliar. Carli se dirigió al Consejo de presidentes, describió los hechos del caso y preguntó si se había violado el reglamento conciliar y si el comunismo debía condenarse expresamente en el esquema XIII. El cardenal Tisserant, presidente en funciones del Concilio, no hizo absolutamente nada a este respecto. Finalmente, el 26 de noviembre, Pablo VI convocó a Tisserant y a Cicognani, así como a Garrone, a Dell'Acqua y a Felici. Se pidió a Felici que informara sobre el caso y sobre su solución. Felici admitió que de hecho se había violado el reglamento conciliar, pero alegó que no se había hecho para realizar una mala pasada. Sugirió que la petición se recogiera expresamente en la *expensio modorum*. Hizo notar que el tema había sido asunto del Consejo de Presidentes. Tisserant explicó que él no había convocado al Consejo de presidentes porque el cardenal Wyszyński pertenecía a él y este cardenal se hallaba muy apegado a sus propias ideas sobre el comunismo.

El Papa aprobó el rumbo seguido por la Comisión Mixta y estuvo de acuerdo en que no se hiciera una nueva condena expresa del comunismo. No se deseaba abordar una vez más esta cuestión ni promover agitadas interpretaciones políticas. Por otro lado, era admisible mencionar en nota a pie de página las anteriores encíclicas. Tan sólo el 26 de noviembre —es decir, después de su reunión con el Papa— Tisserant escribió para informar a los demás miembros del Consejo de presidentes y les envió una copia de la carta de Carli⁷¹. En todo este asunto el Concilio estaba siendo manipulado.

70. Citado por Wenger IV, 165.

71. Cf. AS V/3, 609-610.

j) *La cuestión del matrimonio y los «modi» pontificios*

Cuando se llegó a revisar los *modi* sobre las cuestiones del matrimonio y de la familia, se decidió que la subcomisión competente y algunos miembros de la Comisión Pontificia emprendieran conjuntamente la tarea⁷². Esta participación de la Comisión Pontificia no modificaba en nada la orientación global de la subcomisión, porque tan sólo dos obispos de la subcomisión tenían derecho a voto y el obispo Reuss era favorable a la mayoría. La labor del grupo quedó terminada el 20 de noviembre.

Durante esta fase de la labor, Mons. Colombo, el teólogo del Papa, convocó una reunión extraconciliar de las dos comisiones con el fin de discutir las siguientes cuestiones: «¿Cómo debe resolverse el problema pastoral de la moralidad conyugal en el terreno del control de la natalidad? ¿Qué es lo que una persona con cura de almas debe decir en el futuro inmediato? ¿Qué consejo hay que dar en el confesionario?»⁷³. Colombo formuló estas preguntas con el fin de estimular una discusión radical sobre cómo había que proceder en la Iglesia de acuerdo con el texto redactado. Ford y Visser pensaban que era mejor no publicar el texto en su forma actual, por la razón de que dicho texto sólo podía originar confusión, a menos que fuera acompañado por un discurso del Santo Padre o por un comentario que garantizara la continuidad de la doctrina sobre el matrimonio. La mayoría se opuso a esta idea y señaló las cuestiones todavía no resueltas, de las que debe ocuparse la Comisión Pontificia. Entre los días 21 y 24 del mes de noviembre, Ford mantuvo una conversación con Pablo VI, en la que hizo la advertencia de que el silencio del Concilio sobre el control de la natalidad originaría una situación en la que la gente consideraría las anteriores enseñanzas de los Papas como abiertas a la libre discusión⁷⁴.

El 21 de noviembre, la subcomisión sobre el matrimonio y los teólogos de la Comisión Pontificia sobre cuestiones matrimoniales celebraron una reunión conjunta en el Colegio belga. El informe de esta reunión mostraba que había un genuino deseo de llegar a una solución de avenencia⁷⁵. Binz, Petit y Lambruschini pensaban que era preferible retirar el texto, porque su silencio iba a originar confusión e iba a permitir que se dedujeran conclusiones divergentes acerca de la doctrina tradicional. Por el contrario, la gran mayoría pensaba que una retirada del documento originaría decepción, porque las esperanzas de los fieles eran muy intensas. La mayoría, aunque quería que se mantuviera el texto, reconocía que había en él algunos puntos débiles. Los esposos Álvarez acentuaron vigorosamente los elementos positivos del esquema.

72. Se trataba de los obispos Binz y Reuss y de los teólogos Fuchs, Visser, Ford, Zalba, De Locht, Auer, De Lestapis, Perico, Anciaux y De Riedmatten (secretario). A causa de una enfermedad, Anciaux no participó en la labor.

73. Cita tomada de Jan Grootaers, *Le tre letture dello «schema XIII», con particolare riferimento al capitolo sul matrimonio*: Quesitalia 9 (1966) 32.

74. Cf. *ibid.*, 33.

75. Cf. el informe sobre este encuentro, redactado por De Riedmatten y enviado a la Secretaría de Estado, sin mostrárselo a Heylen (Documentos de Tucci XIX, 5). El informe de Heylen dice que la reunión se celebró el 21 de noviembre, mientras que De Riedmatten, por error, indica como fecha el 22 de noviembre. Entre los Documentos de Prignon hay también anotaciones tomadas por Delhaye durante la reunión.

Durante esta reunión, De Locht sugirió que, por el momento, *dubitante ecclesia* [por hallarse en duda la Iglesia], se redactara un esquema breve con cinco secciones. Visser y Ford pensaban que, si el documento se publicaba, debía ir acompañado por un discurso del Papa que desvaneciera todas las confusiones e hiciera resaltar la continuidad existente en las enseñanzas del Magisterio. El resultado de las discusiones fue que «los miembros de ambas comisiones apoyaban unánimemente el texto conciliar»⁷⁶. Sin embargo, a pesar de esta unanimidad, las personas con sentido realista sabían que no se había ganado aún la partida. Antes de la discusión en el seno de la Comisión Mixta, el 24 de noviembre, Van Dodewaard manifestó confidencialmente a Dupont que él «aguardaba dificultades. Colombo las había aportado a la subcomisión..., pero los demás las menospreciaban, a pesar de la oposición de esta persona»⁷⁷.

Mientras tanto, entre bastidores se había ido preparando la secuencia de los acontecimientos para los siguientes días. El 22 de noviembre, Colombo mantuvo una conversación con Ford, quien le entregó sus propios *modi* sobre el matrimonio. Con arreglo al primer *modus*, el uso de anticonceptivos debía mencionarse explícitamente, acompañado por una referencia a la *Casti connubii*. Un segundo *modus* explicaba la inviolabilidad de la vida humana; un tercer *modus* quería que se hiciera una referencia explícita a la *Casti connubii* cuando se trataran cuestiones relativas al control de la natalidad. En una carta dirigida a Pablo VI, Colombo acentuaba que se hallaba de acuerdo con Ford en que estos *modi* «eran necesarios, incondicionalmente necesarios, especialmente el segundo»⁷⁸.

En ese mismo día o al día siguiente, Colombo recibió las observaciones de Lio juntamente con los cuatro *modi* que Lio quería introducir en el esquema⁷⁹. El primer *modus* quería que se hiciera una presentación más equilibrada del bien que es el amor conyugal y del bien que los hijos representan. Lio pensaba que era innecesario emplear en un documento pastoral los términos técnicos de «fin primario» y de «fin secundario». Instó a que, sin entrar en discusión sobre la jerarquía de los fines del matrimonio, se acentuara más claramente que los hijos son «la finalidad más excelente del matrimonio». En cuanto al segundo *modus*, Lio pensó que era necesario que se acentuara más claramente que seguía estando en vigor la interpretación de la ley moral que el Magisterio había expuesto de manera solemne y constante sobre el tema de la castidad conyugal. La finalidad del tercer *modus* era presentar la castidad conyugal como el medio para superar las inevitables dificultades del matrimonio. Finalmente, Lio pensaba que era oportuno explicar en nota a pie de página que el Concilio no tenía intención de resolver todos los problemas asociados con el control de la natalidad. Con este fin se había establecido una comisión especial.

76. Informe de Heylen (escrito a máquina y copia manuscrita).

77. JDupont, 11 de noviembre de 1965, 215.

78. Documentos de Tucci XIX, 5. La carta iba acompañada por los *modi* propios de Colombo, aunque nosotros conocemos únicamente los de Ford.

79. Las observaciones de Lio, que fueron entregadas a Ottaviani y transmitidas por carta al Papa el día 4 de noviembre, fueron distribuidas ulteriormente. Las encontramos, con fecha del 22 o del 23 de noviembre, entre los Documentos de Medina, de Tucci, de Heylen y de otros. Además, el 23 de noviembre, Colombo envió a Tucci un texto alterado (cuatro modificaciones) (Documentos de Tucci XIX, 9).

En su memorando dirigido al Papa, Colombo tomaba muy en serio «los puntos, verdaderamente muy importantes, expuestos por el Padre Lio», que «no se hallan enteramente infundados; merecen ser tenidos en cuenta seriamente, dada la importancia del tema»⁸⁰. El teólogo milanés pensaba que el esquema daba la impresión de contener una desproporción entre el bien del amor conyugal y la obligación de los progenitores de procrear, con desventaja de esta última obligación. Esto conducía a la conclusión de que el Concilio no seguía verdaderamente la enseñanza del Magisterio, sino que trataba de abandonarla. Por otro lado, Colombo creía que en un documento pastoral, dirigido por igual a todas las personas de buena voluntad, no era necesario reafirmar los fines del matrimonio. Sin embargo, él juzgaba que era útil, a fin de no anticipar la solución de los problemas, que el informe sobre los *modi* hiciera ver claramente que el texto conciliar no tenía intención de modificar las enseñanzas acerca de este punto ni de resolver la cuestión debatida.

Más graves eran, en opinión de Colombo, las posibles conclusiones morales que se dedujeran de la afirmación de la igual importancia de los dos fines del matrimonio (el bien de los cónyuges y la procreación). Era sumamente lamentable la resistencia de la subcomisión a seguir, en esta materia, la línea fijada claramente por la encíclica *Casti connubii*. La dificultad en esta esfera se debía al hecho de que la Comisión Pontificia había convertido esta doctrina en tema de debate, debate reforzado por la opinión de que no era imposible una revisión de la misma. Por su parte, Colombo pensaba que, a este respecto, debía tenderse a «la mayor claridad posible de expresión». Había que decir llanamente que la doctrina sobre la castidad conyugal propuesta por la *Casti connubii* y por Pío XII seguía estando en vigor y era vinculante para los fieles.

Desde el lunes 22 hasta el sábado 27 de noviembre, la Comisión Mixta celebró reuniones mañana y tarde, con un total de trece. Durante este período, la labor de las congregaciones generales estuvo suspendida y un número importante de cardenales —König, Šeper, Florit y Léger— no estuvieron presentes. La ausencia de estos cardenales, que habían desempeñado papeles tan importantes en los debates, demuestra que el clima de cansancio y agotamiento había ido difundiéndose hacia el final del Concilio.

Durante esta labor febril, cuando el Concilio se acercaba a su fin, se produjo el último gran incidente. Durante esa semana la atmósfera era tensa hasta el punto de estallar y los nervios de los miembros de la comisión estaban a flor de piel. El miércoles por la tarde, 24 de noviembre, el obispo Dearden, de Detroit, presidente de la subcomisión sobre el matrimonio, llamó al obispo Heyschen y le entregó una carta que le habían enviado a él; al final de la reunión de la Comisión Mixta, se comunicó a los miembros que se habían recibido los *modi* pontificios. El resultado fue un desaliento general, «un sentimiento de depresión flotaba en todo el local». Según Moeller y de Locht, «durante el descanso, después de la reunión, De Riedmatten y Colombo mantuvieron una conversación muy desagradable. De Riedmatten, rojo como una parrilla y muy excitado; Colombo, blanco como una sábana y en una actitud de rechazo total a lo que De Riedmatten le estaba diciendo»⁸¹.

80. Documentos de Tucci XIX, 7. El memorando (de dos páginas) de Colombo lleva fecha del 22 de noviembre.

81. Cf. JPrignon, 24 de noviembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1618, 5).

Los *modi* pontificios fueron dados a conocer en una carta de Cicognani a Ottaviani. Esa carta estaba escrita en estilo apodóctico: «Hay que mejorar algunos puntos del texto». El pasaje decisivo decía así:

Sobre todo, hay que hacer referencia al conjunto de la doctrina que ha sido expuesta, hasta el día de hoy, por el supremo magisterio de la Iglesia, especialmente y con claridad por Pío XI en la encíclica que comienza con las palabras *Casti connubii* y por Pío XII en su alocución a las comadronas; particularmente no hay que perder de vista que el contenido de esa doctrina debe considerarse como todavía vigente. Esta materia es tanto más grave y peligrosa, porque en el momento presente algunos están adoptando la opinión de que los pronunciamientos de los Papas se encuentran ya anticuados y que, por consiguiente, hay que hacer caso omiso de ellos. En segundo lugar, es realmente necesario rechazar de manera abierta los métodos y los medios por los cuales se impide la concepción, es decir, los métodos del control de la natalidad discutidos en la encíclica *Casti connubii*. Porque, en cuanto se admiten dudas sobre este tema, o se guarda silencio sobre ellos, o se insinúan opiniones sobre la necesidad de permitirlos, entonces todo ello puede ser la causa de gravísimos peligros para la manera de pensar de la gente en general.

La carta de Cicognani pedía también que se tratara de la castidad conyugal, que se ajusta a la dignidad en el uso del matrimonio. Finalmente, decía que los cuatro *modi*, aquí presentados, debían introducirse en el texto⁸².

Las cuatro enmiendas del texto se contenían en un anexo. El primer *modus* decía que el significado del matrimonio, establecido por Dios, queda oscurecido «por medios para el control de la natalidad o por otras distorsiones». En este contexto se pedía que se hiciera referencia a la encíclica *Casti connubii* de Pío XI. El segundo *modus* se ocupaba de la controversia sobre los fines del matrimonio. La palabra «también» debía eliminarse en la frase del texto revisado que decía así: «El verdadero amor conyugal... significa también que los cónyuges... están dispuestos a cooperar con el amor del Creador y Redentor, quien por medio de ellos aumenta y enriquece cada día su familia». El tercer *modus* decretaba que «los hijos de la Iglesia, para regular los nacimientos, no deben utilizar métodos que estén prohibidos o que vayan a estar prohibidos por el Magisterio». Aquí también el Papa pedía que se hiciera referencia a la encíclica *Casti connubii* y a la alocución de Pío XII a las comadronas. El cuarto *modus* pedía que se introdujera un pasaje sobre la necesidad de la castidad conyugal para superar dificultades⁸³.

82. Documentos de Medina II, 84; AS V/3, 604-605.

83. En cuanto al *modus* 1, cf. cap. I, p. 5, lin. 22: «Artes Anticonceptionales debent habere mentionem simul cum referentia ad Casti connubii, ita ut textus iam legatur: siquidem plogamia, divortii lue, amore sic dicto libero artibus anticonceptionalibus, aliisve deformationibus obscurantur». Cf. Pius XII, Litt. Encycl. 'Casti connubii', AAS 22 (1930); Denzinger-Hünermann, 3716-2717.

Para el *modus* 2, cf. p. 2, lin. 11: «Omittatur verbum 'etiam', atque brevis haec enuntiatio in extremum periodum addatur, ad lin. 13: 'Filii sunt praestantissimum matrimonii donum et ad ipsorum parentum (bonum) maxime conferunt'».

Para el *modus* 3, cf. p. 9, lin. 28-29: «Haec dicantur: 'Quibus principiis innixi (docemus) filiis Ecclesiae in procreatione regulanda vias inire non licere, quae a Magisterio improbatae sunt vel improbentur', vel: 'Quibus principiis innixis, filiis Ecclesiae in procreatione regulanda vias inire non licet, quae a Magisterio improbatae sunt vel improbentur'. Praetera in adnotatione de duobus praestantissimis de ac materia docu-

Aquella tarde, varios cardenales comenzaron a preparar declaraciones para el día siguiente. Suenens se reunió con Heylen, Prignon y Delhayc con el objeto de elaborar contrapropuestas a los *modi* pontificios⁸⁴. Aquel mismo día (24 de noviembre) Prignon escribía: «Tenemos que esperar que se produzcan reacciones muy fuertes en la Iglesia, tan fuertes que nosotros, los expertos, creemos que sería preferible no tener en absoluto ningún texto que tener uno en esa forma». Helder Câmara se sentía alarmado; se produjeron conversaciones telefónicas con Garrone, Ancel y McGrath, quien a su vez informó a König, a J. Butler (Mombasa) y a Fernandes (Nueva Delhi), para que ellos pudieran adoptar una postura en el debate del día siguiente. Se entabló también contacto con Léger y con su grupo de trabajo.

Prignon se sentía irritado por el incidente, al igual que Léger. Si el Papa había sustraído esta cuestión a la competencia del Concilio y se la había reservado para sí mismo, no podía imponer su solución al Concilio. Además, Prignon estaba profundamente convencido de que si los *modi*, tal como habían sido presentados, debían ser aceptados, entonces el texto conciliar «sería difícilmente aceptado por los cristianos». Dada esta situación, sería preferible votar en contra⁸⁵. Principalmente el grupo belga quería que la puerta quedara abierta para posibles desarrollos ulteriores. Puesto que aún se hallaba en curso la investigación del problema, el Concilio no podía canonizar directrices controvertidas, que podían considerarse como anticuadas. En este caso el Papa no podría decir más tarde que él no estaba en contra de las opiniones del Concilio, ni podría entonces rechazar cualquier cambio.

La reunión de la Comisión Mixta, que había comenzado hacia las 9.30 del día 25 de noviembre, fue una de las más dramáticas en su historia. La postura de Cento y Browne y la de Léger, Charue y Heuschen chocaban mutuamente. Los primeros consideraban la postura del Papa como una orden, mientras que la mayoría de los padres opinaban que el Papa estaba dando simplemente sugerencias para una mejora y que, por tanto, sus *modi* debían tratarse como los demás *modi* de los padres conciliares. Se originaron, además, problemas prácticos por el hecho de que los *modi* pontificios trataban de un tema que el Papa había sustraído a la consideración por parte del Concilio. Por otro lado, el hecho de que sugerencias de tal importancia se hubieran hecho entonces, al final de la tercera lectura del texto, resultaba difícilmente armonizable con los procedimientos conciliares normales. Colombo pidió que las discusiones continuaran entre los obispos solos, sin los asesores. Se necesitaba una atmósfera diferente⁸⁶.

mentis mentio iat scilicet: de Encyclicis Litteris 'Casti connubii', AAS 22 (1930); cf. locos in Denzinger-Hünemann, 3716-3718; ac de oratione a Pio XII ad obstetrices habita, AAS 43 (1951).

Para el *modus* 4, cf. p. 9, lin. 15: «Haec addantur: '... non posse, sed ad difficultates superandas omnino requiri ut coniuges castitatem coniugalem sincero animo colant'». Citado por Grootaers, *Le tre lecture dello «schema XIII»*, 35s.

84. Cf. JPrignon, 24 de noviembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1618, 2).

85. *Ibid.*, 3.

86. «Mons. Colombo se hallaba descontento. Sugirió que se suspendiera la discusión y se continuara a la mañana siguiente en una reunión en la que tomaran parte únicamente los padres (obispos)» (JCharue, 25 de noviembre de 1965, 45). Su irritación no era sorprendente, porque entre los *modi* pontificios había uno que coincidía literalmente con el presentado por Colombo a la subcomisión el domingo y que no había sido aceptado (cf. JPrignon, 24 de noviembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1618, 4]).

En la tarde de aquel mismo día, Léger envió al Papa una declaración. Era también una petición formulada por los diez auditores laicos y un documento presentado por Riedmatt. Este último afirmaba que, al dar el Papa ese paso, quedaba invalidada la ulterior labor de la Comisión Pontificia.

En las anotaciones que Felici tomó de la subsiguiente conversación de Pablo VI con Tisserant, Cicognani, Garrone, Dell'Acqua y con el mismo Felici acerca de la violación del reglamento conciliar, hay algunas que reflejan lo agitado de la discusión y la postura apasionada adoptada por el Papa⁸⁷:

Cuando el Papa pasó a hablar entonces de las sugerencias que él había propuesto sobre la cuestión del matrimonio, expresó su decepción por las reacciones manifestadas por la comisión; él aceptaría otras formulaciones, con la sola condición de que reflejaran sus propios pensamientos: si los demás tenían sus conciencias, él también tenía la suya y debía seguirla a fin de no comprometer la doctrina auténtica de la Iglesia, doctrina que a lo largo de ese esquema no siempre estaba expresada con la necesaria claridad. Y, finalmente, ¿a qué viene hablar tanto de amor, amor, amor, sin afirmar que el fin primario del matrimonio es el *bonum prolis*, el bien de los hijos? Si se condena el aborto y la occisión de hijos, ¿por qué no denunciar también la esterilización y los anticonceptivos?

En la mañana del 26 de noviembre, la Comisión Mixta tenía ya una segunda carta enviada por el cardenal Secretario de Estado. Esta carta corregía la primera. Los *modi* que se habían comunicado, debían considerarse como «consejos [*consigli*] dados por el Sumo Pontífice», y por esta razón no debían tomarse necesariamente al pie de la letra: no tenían carácter definitivo. Por eso, la mayoría de la Comisión Mixta decidió entender los *modi* del Papa como una petición con la que ellos podían estar o no de acuerdo libremente. El 27 de noviembre, Ottaviani informó al Papa acerca de los resultados de la discusión; lo hizo mediante una carta cuyo tono era más bien de resignación: «Por desgracia, la mejor parte sigue estando en la minoría»⁸⁸. En vez de hablar de métodos para el control de la natalidad, el texto decía ahora que «el amor conyugal se halla profanado a menudo por el egoísmo, el hedonismo y otras prácticas ilegítimas para impedir la concepción». Al mismo tiempo, se rechazaba la solicitada referencia a la *Casti connubii* por razones de coherencia y se la desplazaba al n° 55.

El segundo *modus* había pedido la eliminación de la palabra «también». La Comisión Mixta explicó que la palabra trataba de llamar la atención sobre el hecho de que la procreación de hijos no es el único fin del matrimonio; no había habido intención alguna de decidir acerca de la jerarquía de los bienes del matrimonio. Por eso, la comisión decidió suprimir la palabra «también» y añadir, en lugar de ella, «sin desatender los otros fines del matrimonio». Esta frase expresaba más claramente la idea.

Con respecto al tercer *modus* del Papa, Ottaviani informó de nuevo sobre un importante cambio en la redacción: la comisión se negó a aceptar la fórmula que se refería al pasado y al futuro. Su texto decía así: «A los hijos de la Iglesia... no se les permite seguir caminos que han sido condenados por el Magisterio en su interpretación de la ley

87. AS V/3, 610.

88. Cita tomada de los Documentos de Medina II, 4.

divina». A las solicitadas referencias a la *Casti connubii* y a la alocución de Pío XII a las comadronas, se añadió la alocución de Pablo VI a los cardenales (AAS 56 [1964] 581-589) y su declaración de que estas cuestiones exigían una investigación más a fondo. Se trata de la alocución pronunciada con motivo de la creación de la Comisión Pontificia sobre cuestiones de población y de familia. El texto añadía que el Concilio no pensaba directamente en sugerir soluciones concretas, ya que el Papa se había reservado el dictamen para sí mismo.

Finalmente, la comisión quiso evitar el dar la impresión de que la castidad conyugal era el único medio posible para el control de la natalidad. Por este motivo, la referencia a la castidad conyugal que el Papa había pedido en su cuarto *modus* fue introducida en un lugar diferente del solicitado por el pontífice.

El resultado mostraba que la mayoría de los miembros de la Comisión Mixta deseaban dejar en suspenso la cuestión acerca de la jerarquía de los fines del matrimonio y la cuestión de un nuevo enjuiciamiento del control de la natalidad.

El 28 de noviembre, Pablo VI tomó la carta de Ottaviani en la que éste informaba sobre la labor de la Comisión Mixta y escribió de su puño y letra que él aceptaba los cambios en la forma que la comisión les había dado.

Indiscutiblemente esta intervención del Papa despertó un gran eco en la opinión pública y en los padres conciliares, y suscitó también una considerable desconfianza hacia la autoridad del Papa. La expresión más clara de la opinión de la mayoría puede verse en la carta que Máximos IV dirigió a Pablo VI el día 29 de noviembre. Con respecto a la recentísima tradición doctrinal, él observaba que la encíclica *Casti connubii* contenía argumentos que, «tal como habían sido formulados, quedaban anticuados por recientes descubrimientos científicos». En cuanto a la alocución de Pío XII a las comadronas, el patriarca escribía que «no se trataba de un documento importante». A él le parecía que acentuar las enseñanzas de ambos documentos era «peligroso para el futuro en un tiempo en que la mayoría de los expertos de vuestra Comisión Pontificia han expresado su opinión de que esos documentos no son irreformables»⁸⁹.

Después de que la comisión hubo completado el texto, Léger volvió a escribir a Pablo VI. Expresaba su respeto hacia el Papa, pero luego hablaba abiertamente de la ansiedad de gran número de padres conciliares y de pastores y cristianos que trataban sinceramente de resolver la difícil tarea de mantener a la vez la fidelidad a la Iglesia y de ajustarse a las exigencias de la vida familiar en el mundo moderno. El Concilio, a pesar de su autoridad, no podía resolver una cuestión que nunca había examinado. Tal manera de proceder corría peligro de originar «una considerable pérdida de confianza en el magisterio de la Iglesia». Los padres conciliares «¿podrán decidir en conciencia acerca de una cuestión tan decisiva en la vida de muchos fieles?». Si lo hacían, entonces obstruirían «el camino para una investigación profunda sobre esta cuestión y originarían inmensa inquietud en el mundo y una gran congoja en la Iglesia».

El día 29 de noviembre el canónigo Dondeyne comunicaba al Papa sus reflexiones sobre la reunión de la Comisión Mixta del 27 de noviembre, y en esa misma mañana

89. Documentos de Medina II, 4.

Heuschen transmitió una copia de ello a Colombo⁹⁰. Dondeyne rechazaba el procedimiento escogido y acentuaba en particular la ambigüedad resultante con respecto a las implicaciones del texto. La mayoría estaba de acuerdo con ese texto, aunque presuponía que la cuestión no se hallaba decidida y que en el futuro eran posibles otros desarrollos. La minoría creía que la incorporación de las citas de la *Casti connubii* permitía sencillamente que la Iglesia se ajustara a las enseñanzas de Pío XI. El día 2 de diciembre Colombo comunicaba sus «observaciones» sobre las reflexiones del profesor Dondeyne. Después del 3 de diciembre, Dell'Acqua hizo que las reflexiones de Dondeyne llegaran a manos de Suenens⁹¹.

Las observaciones de Colombo, que Pablo VI leyó, indudablemente son de gran interés. Arrojan luz sobre la historia del envío de los *modi* y sobre la interpretación del texto conciliar. Por ellas se sabe que el envío de los *modi* tuvo su origen en la preocupación pastoral de Pablo VI y de las personas de su entorno⁹². Los círculos pontificios llegaron a estar convencidos de que, incluso si el Papa reafirmara que, hasta que se diera una nueva directriz, la doctrina de la *Casti connubii* debía considerarse como doctrina vinculante de la Iglesia, se iría difundiendo cada vez más la opinión de que esa doctrina no era inmutable. Como resultado se iría creando en la Iglesia un clima de incertidumbre. *Lex dubia non obligat* («una ley dudosa no es vinculante»)⁹³.

Además, aparte del temor de un desplazamiento hacia una situación de confusión doctrinal, se temía también que, «después de un período de atenuación», fuera imposible en la práctica regresar a esta doctrina [tradicional] si, después de un examen, el Magisterio sacara la conclusión de que la doctrina sobre la castidad conyugal presentada en la *Casti connubii* debía conservarse inalterada. Por eso, era preferible poner freno a una incertidumbre que pudiera nacer de una prolongada «situación de confusión doctrinal», a fin de que tal situación no demostrara más tarde que había sido una grave tragedia.

90. Cf. Documentos de Suenens, 2661, 5. Suenens envió la carta a Léger el 16 de diciembre, juntamente con las observaciones de Colombo (cf. Documentos de Suenens, 2668; y Documentos de Léger, 1565).

91. Documentos de Suenens, 2662, 2663 (la fecha manuscrita fue introducida por Pablo VI). Una versión francesa de las observaciones de Colombo se encuentra en los Documentos de Suenens, 2666. El 3 de diciembre, De Lubac escribía en su diario: «Esta mañana el padre Martelet dio a Colombo una copia de la respuesta a las dificultades, que Dondeyne (de Lovaina) le había dado» (Jde Lubac, 676). Por consiguiente, no es improbable que las observaciones de Colombo estuvieran inspiradas por Martelet. Más aún (según Heuschen, después de una conversación mantenida con Colombo), Colombo daba la impresión «de que él está muy preocupado por la disciplina de la Iglesia y tiene miedo de una interpretación subjetivista» (JPrignon, 12 de diciembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1626, 2]).

92. Ésta es también la conclusión que Congar sacó de una conversación con Colombo. Este último le había dicho: «La intención (de los *modi*) no era didáctica, sino pastoral. Era necesario dejar completamente libre a la Comisión Pontificia, sin hacer que pesara sobre ella ninguna presión. Ahora *el no decir nada* sobre la cuestión de los medios para el control de la natalidad daba la impresión de que se había modificado la postura adoptada por Pío XI y por Pío XII. *Hay que decir que nada se está cambiando.* (Tengo que confesar que esto ni me agrada ni me inquieta grandemente)» (JCongar, 28 de noviembre de 1965; II, 495).

93. Heylen pensaba que la publicación de John Noonan, teólogo estadounidense, que era muy conocido en Roma, había contribuido a acelerar la crisis y a alarmar al grupo en torno a Colombo. En los capítulos finales del libro, Noonan escribía que el silencio del Concilio era importante para el desarrollo de esta doctrina, porque si el Concilio hubiera querido confirmar la doctrina de la *Casti connubii*, lo habría hecho así. Cf. JPrignon, 2 de diciembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1623, 1).

Colombo fue muy claro en la interpretación del texto: Nadie piensa que, por su incorporación al texto conciliar, «la doctrina de la *Casti connubii* vaya a adquirir infalibilidad, porque el Concilio no tiene intención de presentar una doctrina infalible». Colombo reafirmó asimismo que esta decisión no determinaba la labor de la Comisión Pontificia, tal como ésta había sido descrita en el discurso de Pablo VI el día 23 de junio de 1964: El problema no está definitivamente resuelto, al menos en todos sus aspectos; aunque hay obligación de ser prudentes, sin embargo, no se prohíbe a los teólogos continuar sus estudios e investigaciones, como sucede en relación con todas las demás cuestiones que han sido tema de un magisterio auténtico pero no infalible.

Mientras parecía que el Concilio se aproximaba al final de este asunto que destrozaba los nervios, la preparación para el futuro estaba teniendo lugar entre bastidores. Como muchos sospecharon, iban apareciendo ya tiempos difíciles. Los matrimonios y los sacerdotes se expresaban. El 2 de diciembre, Suenens recibió un telegrama enviado por 150 intelectuales belgas, en el que le pedían que hiciera todo lo posible por impedir que el Concilio decidiera esta cuestión⁹⁴. Pero estas reacciones públicas no condujeron a una renovada discusión en Roma, donde la gente tenía más bien la certeza de que el texto conciliar no iba a resolver la cuestión⁹⁵. Por otro lado, se estaban haciendo ya los preparativos para el período posconciliar. El Padre de Lochter elaboró un texto sobre la validez actual de la *Casti connubii* y otro texto titulado «La pastoral familiar después del decreto conciliar sobre el matrimonio»⁹⁶.

Pero el futuro no estaba siendo preparado únicamente por los que argumentaban a favor de una actitud de apertura. El día 3 de diciembre, Ford continuó su labor de presión sobre el Papa. En una carta dirigida a Mons. Macchi, Ford llamaba la atención del Papa sobre la interpretación que daban del nuevo texto la prensa y quienes pretendían que el Concilio no tenía intención de decidir acerca de esta cuestión⁹⁷. Los periódicos del 1 y 2 de diciembre habían informado de que los *modi* sencillamente no habían sido aceptados y que el texto revisado dejaba la cuestión en suspenso. Ford, indudablemente, no fue el único en reaccionar como lo hizo. Garrone fue llamado por la Secretaría de Estado, donde «le entregaron, para estudio y posible corrección del texto, una nueva propuesta procedente de una alta personalidad»⁹⁸. Este nuevo *modus* afirmaba que la procreación era el fin primario del matrimonio⁹⁹. Heuschen y Garrone escribieron una respuesta a este renovado intento en favor de un *modus*, y hacia las 14.30 entregaron a Dell'Acqua el documento que rechazaba el cambio.

94. Cf. JPrignon, 2 de diciembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1623, 2).

95. Ésta era la opinión de Suenens y de Lercaro, entre muchos otros. Cf. *ibid.*

96. Ambos textos llevaban fecha del 2 de diciembre. Suenens afirmó que encontraba en ellos muchas cosas buenas, «pero no es posible, sin embargo, presentárselos al Santo Padre». El momento «había sido mal escogido», y «por otro lado, era de temer que los textos suscitaran una reacción entre la gente» (JPrignon, 2 de diciembre de 1965 [Documentos de Prignon, 1623, 2s]).

97. Carta de Ford a Macchi (Documentos de Tucci IXX, 4).

98. JPrignon, 3 de diciembre de 1965 (Documentos de Prignon, 1624, 2). La alta personalidad era un miembro de la Curia, no el Papa mismo.

99. La fórmula que aparecía en el texto —«sin menospreciar los otros fines del matrimonio»— se cambiaría por la de «sin descuidar los otros fines del matrimonio».

El informe de Garrone al Concilio, el día 2 de diciembre, no sólo subrayaba el significado dado al nuevo texto, sino que además contenía una declaración acerca de la continuidad existente en la enseñanza del Magisterio; al final, Garrone explicaba que el Concilio no quería decidir la cuestión del control de la natalidad¹⁰⁰. El sábado, 4 de diciembre, el capítulo disputado fue aceptado por 2047 votos de 2209 votos emitidos; hubo 155 votos en contra y 7 votos nulos. Con seguridad, incluso algunos de la mayoría se vieron obligados en conciencia a votar en contra. Junto al capítulo sobre la guerra y la paz, este capítulo sobre el matrimonio fue el que recibió mayor número de votos en contra. El 6 de diciembre, en la última congregación general del Concilio, se procedió a votar sobre el esquema *Gaudium et spes* en su totalidad.

k) *Se proscribó nuevamente la guerra*

El jueves, 2 de diciembre, se distribuyó en su forma revisada la primera parte del esquema XIII, mientras que la segunda parte fue entregada al día siguiente a los padres. Al mismo tiempo se distribuyó una declaración contra el capítulo acerca de la proscripción de la guerra y la preservación de la paz¹⁰¹. Estaba firmada por el cardenal Spellman, arzobispo de Nueva York, el cardenal Shehan, arzobispo de Baltimore, así como por Philip Hannan, arzobispo de Nueva Orleans y propugnador en este asunto, y por una serie de obispos de otros países. La declaración pedía que se rechazara por varias razones el capítulo quinto. En los nn. 80 y 81 del esquema se condenaba como inmoral la posesión de armas nucleares. Esto equivalía a obviar el hecho de que la posesión de armas científicas había preservado la libertad en una gran parte del mundo; la defensa de buena parte del mundo contra la agresión no era un delito, sino un servicio importante. La causa de las guerras son los conflictos y las tensiones entre los pueblos, originados a su vez por la injusticia y no por la posesión de armas científicas. Tal declaración iba en perjuicio de la causa de la libertad en el mundo. Además, está en contradicción con lo que se dice en el n° 79 del esquema y también con el discurso pronunciado por Pablo VI en la sede de las Naciones Unidas en septiembre de 1965, en los que se confirma el derecho de las naciones a defenderse. Actualmente, las grandes naciones no pueden defenderse a sí mismas sin las armas científicas. En el n° 80 se sostiene que pontífices recientes habían condenado ya categóricamente la guerra total. No se ofrecen referencias para este aserto. Finalmente, el Concilio no puede llegar a adoptar una decisión en una materia sobre la que no existe consenso entre los especialistas en teología.

Este intento de algunos cardenales y obispos hizo que se difundiera el temor de que el esquema XIII no recibiera la necesaria mayoría en la ronda final de votaciones. Se suponía que esta declaración, al estar apoyada por dos famosos cardenales de los Estados Unidos, suscitaba un eco considerable entre otros obispos. Téngase en cuenta que había también otros grupos que no sentían simpatía por el esquema. Debido a lo que éste decía sobre el ateísmo, a la falta de una condena formal del ateísmo y del comunis-

100. Cf. AS IV/7, 464-469, especialmente 465.

101. Documentos de Prignon, 1323.

mo, a la cuestión del matrimonio y a la negativa a prestar el servicio militar, parecía que eran escasas las posibilidades de que se aprobara el documento.

En esta situación el obispo Schröffer, presidente de la comisión encargada de las cuestiones acerca de la guerra y la paz, decidió distribuir una declaración, firmada por él mismo y por Garrone, que refutaba los argumentos de los cardenales estadounidenses. Schröffer hacía notar que en ninguna parte de los nn. 80 y 81 se condenaba como inmoral la simple posesión de armas nucleares. El texto decía, más bien, que «existe un peligro», que «se ofrece una ocasión», como quien dice, etc., y que, por otra parte, la carrera de armamentos «no es un camino seguro para preservar la paz». Finalmente, en ninguna parte se decía que las armas científicas eran la causa de la guerra, sino que «la carrera de armamentos corre peligro de intensificar las causas de guerra». Más aún, en ninguna parte se cuestiona el derecho de las naciones a defenderse de agresiones injustas; de hecho, la nota 2 de ese capítulo hace referencia a documentos pontificios, y en particular a lo que Pío XII dijo el 30 de septiembre de 1954, un texto que era citado directamente en la nota a pie de página. Finalmente, Schröffer hacía notar que, en lo que respecta a la descripción de la destrucción masiva, estaba formándose un consenso entre los teólogos católicos¹⁰².

La declaración, evidentemente, fue eficaz. Spellman y Shehan recomendaron una votación positiva en el escrutinio definitivo. Se rumoreaba que incluso el Papa había dado a conocer su aprobación del texto¹⁰³.

El día 4 de diciembre, el texto actual y mejorado de la constitución pastoral fue sometido a una serie de doce votaciones; en este punto, se podía votar únicamente a favor o en contra. El número de votantes fluctuó entre 2174 y 2238. El mayor número de votos en contra recayó sobre los nn. 11-12 (131 votos en contra); sobre los nn. 46-52 (155 votos en contra); sobre los nn. 73-76 (121 votos en contra); sobre los nn. 77-90 (483 votos en contra) y sobre los nn. 91-93 de la Conclusión (128 votos en contra). La votación sobre el título obtuvo 293 votos en contra. Los nn. 11-12 trataban de la cuestión de la condena del comunismo y del ateísmo. Los nn. 46-55 contenían enseñanzas sobre el matrimonio, los fines del matrimonio y el control de la natalidad. Los nn. 73-76 trataban de la vida política; en ellos la cuestión de las huelgas y del apoyo a la actividad política en forma de partidos determinó la discusión. Los nn. 77-90 se ocupaban de la cuestión de la guerra y de la paz. La Conclusión (nn. 91-93) originó un número bastante grande de votos en contra, probablemente a causa de la orientación global de la sección hacia el diálogo con el mundo y a causa de las referencias a la evolución que se estaba produciendo en la Iglesia. En cuanto al título del esquema, el relator, Garrone, hizo notar que tan sólo un reducido grupo de padres habían presentado sugerencias para que se cambiara el título de «Constitución pastoral». Con el fin de aclarar el significado de estas palabras, se incluyó en el esquema del texto una breve explicación en forma de nota a pie de página; se exponía el carácter primordialmente doctrinal de la primera parte y el carácter más pastoral de la segunda, aunque elementos pastorales se encontraban en la primera parte y elementos doctrinales en la segunda.

102. Cf. Documentos de Medina II, 4.

103. Cf. Wenger IV, 280.

El día 6 de diciembre, durante la reunión 168ª y final del Concilio, se celebró la votación sobre la totalidad del esquema. De 2373 votantes, 2111 votaron a favor, 251 en contra y hubo 11 votos nulos. El día 7 de diciembre, el esquema fue definitiva y solemnemente aprobado por los padres conciliares. Esta vez hubo únicamente 75 votos en contra y 7 votos nulos, y 2309 padres votaron a favor.

Precisamente en su forma final, tal como había sido aprobada por el Concilio, la *Gaudium et spes*, la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, que al fin había pasado por tantas dificultades, tenía en sí todas las señales de ser el comienzo de un diálogo entre la Iglesia y el mundo. La importancia de la *Gaudium et spes* y la abundancia de perspectivas que ofrecía puede verse en el hecho de que casi todas las controversias intraeclesiales durante el período posconciliar implicaban a la *Gaudium et spes* y a la letra y al espíritu de este documento conciliar. Pensemos, por ejemplo, en la controversia sobre la doctrina moral de la Iglesia acerca del matrimonio, o en la teología de la liberación, propia de América Latina.

Lo fructífero que fue el enfoque adoptado en la *Gaudium et spes* podemos verlo especialmente en el ámbito de los problemas relativos a la guerra y a la paz. Al afrontar la dificultad planteada en abstracto por el derecho de los pueblos a defenderse a sí mismos, por un lado, y por la «imposibilidad» de utilizar armas modernas de destrucción masiva, por el otro, el documento no trataba de establecer un equilibrio abstracto y teórico. Tal cosa habría sido imposible. En lugar de eso, el documento comenzaba presentando el dinamismo del Evangelio con el fin de promover arreglos institucionales y poner en marcha procesos políticos que ayudaran a evitar las guerras. Aquí el dinamismo de la fe cristiana y la existencia de la Iglesia en el tiempo se convirtieron en el punto de partida para el desarrollo de perspectivas y medidas que en las actuales circunstancias hicieran posible la paz.

Esto era algo diferente del enfoque abstracto y basado en el derecho natural que había sido habitual en la anterior doctrina social. El nuevo enfoque llegó a ser posible porque la Iglesia era contemplada en él como existente en la historia, y con ello se afirmaba a sí misma como un factor que proporciona energías y revela perspectivas. Por otro lado —y ésta era la limitación, como quien dice, que la *Gaudium et spes* entrañaba— este punto de vista no se mantenía de manera consecuente ni en la primera parte ni en la segunda del documento. No sin justificación, Edmund Schlink, uno de los observadores en el concilio Vaticano II, hablaba de la «extraña atemporalidad»¹⁰⁴, en la cual la Iglesia parece existir en muchos pasajes de la *Gaudium et spes*, a pesar de la introducción programática que lleva el documento¹⁰⁵. Un reconocimiento crítico de tales limitaciones no disminuye en modo alguno los inmensos méritos que aquellos obispos y teólogos, y también Pablo VI, se granjearon a sí mismos al promover y mantener este proyecto.

104. Edmund Schlink, *Nach dem Konzil*, München 1966, 162.

105. Para una evaluación de la *Gaudium et spes*, especialmente para apreciar las líneas teológicas fundamentales del documento, cf. Peter Hünermann, *Die Frage nach Gott und der Gerechtigkeit: Eine kritische dogmatische Reflexion auf die Pastoralkonstitution*, en Gotthard Fuchs y Andreas Lienkamp (eds.), *Visionen des Konzils: 30 Jahre Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute»*, Münster 1997, 123-124.

1) *Un sistema de relaciones abiertas: la Iglesia en el mundo actual*

No es tarea sencilla el hacer una evaluación global de la *Gaudium et spes*. Este documento fue elaborado en el seno del Concilio mismo y debe mucho al interés innovador de Juan XXIII, que originaría una renovación del mensaje cristiano, una «actualización» de la Iglesia mediante una nueva apertura hacia el mundo. El resultado fue que se abrieron amplios horizontes. Los padres conciliares, que al principio del primer período habían dirigido un mensaje a la humanidad, el cual había adelantado ya las palabras con que comenzaba la constitución pastoral, dieron pruebas evidentes de que se hallaban inspirados profundamente por el mismo hondo interés que animaba a los papas del Concilio. Este acuerdo mostraba un profundo anhelo de romper todos los caparazones y de entrar en nuevo diálogo con la humanidad. El diálogo con la gente de su tiempo, con el «mundo», era también la principal preocupación de Pablo VI.

Era una tarea extraordinariamente ardua el dar expresión adecuada a este anhelo en un documento conciliar: un anhelo que brotaba del vivo deseo, basado en el Evangelio, que los cristianos, sus comunidades y su Iglesia tenían de participar en los gozos y aflicciones de la humanidad. Había que redactar un documento para el que no existía modelo anterior. A diferencia de anteriores tratados de eclesiología, este documento no iba a tratar de las estructuras jerárquicas y de las prerrogativas características de la Iglesia, sino de las relaciones de la Iglesia con las personas del tiempo actual. Esto significaba que había que adentrarse por un terreno no recorrido hasta entonces, porque la habitual doctrina social de la Iglesia no había dilucidado nunca ese tema. Los fatigosos trabajos de las diversas comisiones atestiguaban las dificultades propias de captar esa nueva visión de la Iglesia en el mundo. Una nota característica es que la labor recibió impulsos clave de intercambios con teólogos del movimiento ecuménico; en aquel tiempo el Consejo Mundial de Iglesias, en Ginebra, tenía que abordar esencialmente los mismos desafíos. Lo que al fin hizo su aparición fue un documento que era altamente significativo y que se ocupaba de temas esenciales, pero que, según la opinión del relator y el juicio de Pablo VI, necesitaba también que se siguiera trabajando en él; era tan sólo un primer intento.

Dos aspectos, tan sólo aparentemente contradictorios, de la historia de la influencia del documento demuestran que la *Gaudium et spes* tuvo una importancia central para todo el Concilio. La cristiandad católica se identificó tan profundamente con el documento que sus palabras clave llegaron a describir todo el mensaje conciliar. David Scheber lo hizo constar así: «En todo caso, la influencia de la *Gaudium et spes* hasta tal punto se identificó desde un principio con la historia de la influencia del Concilio en su totalidad, que ahora es ya difícil distinguir entre ambos»¹⁰⁶.

Otro aspecto subraya la importancia de la constitución pastoral. Durante el período postconciliar, casi no hubo ninguna gran controversia eclesial que no estuviera estrechamente asociada con lo que se dice en la *Gaudium et spes*, comenzando con las controversias que rodearon a la *Humanae vitae* y llegando a la cuestión acerca del aseso-

106. David Seeber, *30 Jahre Pastoralkonstitution: Über «Gaudium et spes» hinaus*, en Fuchs y Lienkamp (eds.), *Visionen des Konzils*, 14.

ramiento que debía darse sobre un embarazo indeseado; las intensas controversias sobre la teología de la liberación y, como consecuencia, las numerosas controversias que hubo sobre la teología, tal como ésta era practicada en el contexto de diversas culturas y tradiciones, y finalmente los conflictos que surgieron en el período posconciliar acerca de la jerarquía en la Iglesia. Todas estas cuestiones estaban ocasionadas por la *Gaudium et spes* y tenían sus raíces en ella. Esto es obvio en el caso de los dos primeros temas que acaban de mencionarse. Pero podemos señalar también a la *Gaudium et spes* a propósito de una tercera cuestión, porque no es casual el que, en los primeros capítulos fundamentales sobre la Iglesia en el mundo, el término *Iglesia* no aparezca muy frecuentemente. En cambio, se eligieron expresiones como «los discípulos de Cristo» o «la comunidad de seres humanos... que están unidos en Cristo» (nº 1). Este énfasis al referirse a la Iglesia refleja quiénes son los destinatarios de este documento conciliar: la *Gaudium et spes* es el primer texto conciliar en la historia de la Iglesia que se halla dirigido a todos los seres humanos.

La finalidad del documento queda reflejada en su estructura. Comienza con un análisis detallado de la situación de la humanidad moderna; en su concisión y complejidad, este análisis no tiene igual. Habla de los profundos y rápidos cambios; del poder, en veloz crecimiento, que se halla a disposición de los seres humanos; y de los enormes procesos de marginación y de las calamidades y sufrimientos que se encuentran asociados con esos cambios. El análisis de las formas de vida antiguas y tradicionales caracteriza la discusión acerca de las nuevas formas sociales y comenta la inmensa devastación que va de la mano con ellas. El documento habla de los cambios psicológicos, morales y religiosos, del aumento de los conocimientos y de las confusiones que surgen de todo ello. Aborda los niveles más profundos de los problemas modernos y los cambios psicológicos, morales y religiosos a los que la humanidad actual tiene que hacer frente.

Este análisis de la situación va seguido por una concisa descripción de una antropología cristiana que, bajo el título de «El ser humano como imagen de Dios», trata acerca de la dignidad de la persona humana, y sobre la comunidad humana y la creatividad humana. Si comparamos todo esto con antropologías teológicas anteriores, nos sorprenderá el impresionante avance logrado aquí en la imagen que se ofrece del ser humano. Anteriormente había sido habitual el desarrollar una antropología sobre la base de principios teológicos y filosóficos, pero aquí los principios y los aspectos empíricos de la persona se hallan combinados en una nueva unidad. Como resultado, la teología adquiere una profundidad enteramente nueva. A la relación de la Iglesia con la realidad, que Juan XXIII tenía en perspectiva, se le da aquí su primera expresión. La lectura de esta primera parte permite ver claramente que no hay oposición, por principio, entre el mundo moderno y la fe, aunque desde el punto de vista cristiano haya, desde luego, muchas cosas en el mundo moderno a las que es preciso oponerse seriamente, porque están en contradicción con la voluntad salvífica de Dios y con la dignidad humana.

La interconexión mutua entre la Iglesia y el mundo —sin nivelar estas dos entidades > sin acomodarnos la una a la otra— queda destacada de manera especial en el capítulo

final de la primera parte¹⁰⁷. En esta sección, los padres conciliares dieron por sentado que la comunidad cristiana se beneficia de muchas maneras de los desarrollos culturales, sociales y económicos del género humano, y que, precisamente en relación con el Evangelio mismo, la Iglesia, como resultado de los avances culturales, científicos y sociales, ha logrado una comprensión más profunda de su propio mensaje y de sus propios fines. Se escuchan nuevos acentos, no oídos nunca anteriormente. Debido a este mismo hecho, el Concilio gana credibilidad en las demás declaraciones en las que habla sobre la contribución efectuada por los cristianos y por la Iglesia a un mundo digno de los seres humanos.

La segunda parte de la *Gaudium et spes* está dedicada a cuestiones particulares importantes: 1) El fomento de la dignidad del matrimonio y de la familia; 2) la recta promoción del progreso de la cultura; 3) la vida económico-social; 4) la vida de la comunidad política y el fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos. En conexión con estos temas principales y complejos, los padres conciliares contribuyeron aportando impulsos pioneros, perspectivas e innovaciones. Con respecto al matrimonio y la familia, establecieron una comprensión personalista de ambos, en contraste con la definición utilitaria y finalista del matrimonio y de la familia, que había predominado en buena parte hasta entonces, y que se derivaba del estoicismo y que acentuaba la procreación y la crianza de hijos.

En la sección sobre el puesto de la cultura en el mundo moderno, los padres descubrieron un nuevo tema para la Iglesia y la teología. En esta sección, aunque no se emplea nunca el término de *globalización*, encontramos un exacto y anticipador esbozo de las tensiones y polarizaciones que surgen entre las formas tradicionales de vida y las formas de vida resultantes de los cambios científico-tecnológicos y económicos. Teniendo bien presentes a los seres humanos, se desarrollan principios para enjuiciar ese poderoso impulso cultural. Se desarrollan perspectivas para un *ethos* cultural, al que los cristianos se sienten obligados.

El capítulo sobre la vida económica habla claramente del dominio que el pensamiento económico está comenzando a ejercer sobre la era actual y sobre la vida de los pueblos. Los padres abordan de forma global los principales problemas internacionales del orden económico y de la reglamentación de los mercados, que son, incluso hoy día, motivo de conflictos. El texto insta al desarrollo de normas internacionales para que los seres humanos de todos los continentes sean capaces de ganarse el sustento.

Si tenemos en cuenta que el Concilio se celebró durante la Guerra fría, nos sorprenderá la claridad y la visión profética con que los padres conciliares apoyan la participación libre y activa de todos «en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno del Estado, en la determinación de los campos y límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes» (nº 75). De-

107. El capítulo cuarto se titula «Función de la Iglesia en el mundo actual», y tiene las siguientes subdivisiones: «Relación mutua entre la Iglesia y el mundo», «Ayuda que la Iglesia procura prestar a cada hombre», «Ayuda que la Iglesia procura ofrecer a la sociedad humana», «Ayuda que la Iglesia, a través de los cristianos, procura prestar a la actividad humana», «Ayuda que la Iglesia recibe del mundo actual» y «Cristo, alfa y omega».

ducen todo ello de la dignidad y de la naturaleza social de la persona humana, así como de los desarrollos históricos que la vida social ha experimentado en la era moderna.

Finalmente, el capítulo sobre el fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos merece especial reconocimiento. Contra la carrera de armamentos, «una plaga gravísima de la humanidad» (nº 81), y contra «la guerra total» (nº 80), los padres abren perspectivas en favor de una política de distensión que debe centrarse y sustanciarse en la creación de instituciones internacionales. Esto significa que hay que abandonar una doctrina abstracta sobre la guerra, una doctrina basada en la ley natural, y significa que hay que abandonar igualmente el pacifismo, que se ha convertido en una cuestión de principio, pero que conduce también a una completa indefensión frente a un agresor. Esa doctrina queda sustituida por una política de paz llena de energía y caracterizada por imperativos morales y por un espíritu cristiano. Uno de los grandes logros del Concilio fue que tal concepción pudiera desarrollarse a pesar de la considerable oposición por parte del episcopado estadounidense y a pesar de las intensas posturas partidistas contra el comunismo y contra sus representantes políticos.

No es casual que las más importantes declaraciones posconciliares de obispos y del Papa sobre cuestiones de la cultura, la economía, el desarrollo político y sobre un orden de paz siguieran las sendas trazadas por la *Gaudium et spes*; por ejemplo, la carta pastoral de los obispos estadounidenses sobre la economía y la carta pastoral de la Conferencia episcopal alemana sobre los armamentos y los problemas de la paz.

La significación de la constitución pastoral y la importancia fundamental de las posturas adoptadas en este documento no quedan eliminadas por las limitaciones de los distintos capítulos y por los problemas que aún subsistían. El Concilio era consciente claramente de que su esfuerzo por definir las relaciones entre la Iglesia y el mundo era sólo un comienzo. Eso no es nada sorprendente tras una historia de casi cuatrocientos años de alienación. Más tarde se formuló, con razón, la objeción de que se había prestado insuficiente atención a la teología de la cruz, al desafío que el mundo hacía a la fe, y al fracaso y la fragilidad de todas las obras humanas. Todo eso hay que admitirlo. Precisamente más graves son las objeciones teológicas de que el Concilio no se ajustaba a la línea adoptada en la *Lumen gentium*, sino que en extensos pasajes recaía en el pensamiento basado en el derecho natural. Hay que admitir también esas limitaciones. Sin embargo, la visión expuesta en este documento y la dirección global que dio a la Iglesia parecen más importantes.

En la Conclusión, esta visión se evoca de manera impresionante. El documento habla en ella de la tarea de cada uno de los fieles y de las iglesias locales, tarea que consistía en que se tomara lo que el Concilio había expuesto en términos generales y se lo concretara y desarrollara ulteriormente dentro de culturas y situaciones particulares, con el fin de ayudar así a todos los hombres, «sea que crean en Dios, sea que no lo reconozcan explícitamente» (nº 91). La Iglesia se halla ante la exigencia de cultivar dentro de sí misma «la estima mutua, el respeto y la concordia, reconociendo toda legítima diversidad», «para establecer un diálogo cada vez más fructífero entre todos los que constituyen el único pueblo de Dios... Lo que une a los fieles es más fuerte que lo que los divide. Hay unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo» (nº 92).

ducen todo ello de la dignidad y de la naturaleza social de la persona humana, así como de los desarrollos históricos que la vida social ha experimentado en la era moderna.

Finalmente, el capítulo sobre el fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos merece especial reconocimiento. Contra la carrera de armamentos, «una plaga gravísima de la humanidad» (nº 81), y contra «la guerra total» (nº 80), los padres abren perspectivas en favor de una política de distensión que debe centrarse y sustanciar-se en la creación de instituciones internacionales. Esto significa que hay que abandonar una doctrina abstracta sobre la guerra, una doctrina basada en la ley natural, y significa que hay que abandonar igualmente el pacifismo, que se ha convertido en una cuestión de principio, pero que conduce también a una completa indefensión frente a un agresor. Esa doctrina queda sustituida por una política de paz llena de energía y caracterizada por imperativos morales y por un espíritu cristiano. Uno de los grandes logros del Concilio fue que tal concepción pudiera desarrollarse a pesar de la considerable oposición por parte del episcopado estadounidense y a pesar de las intensas posturas partidistas contra el comunismo y contra sus representantes políticos.

No es casual que las más importantes declaraciones posconciliares de obispos y del Papa sobre cuestiones de la cultura, la economía, el desarrollo político y sobre un orden de paz siguieran las sendas trazadas por la *Gaudium et spes*; por ejemplo, la carta pastoral de los obispos estadounidenses sobre la economía y la carta pastoral de la Conferencia episcopal alemana sobre los armamentos y los problemas de la paz.

La significación de la constitución pastoral y la importancia fundamental de las posturas adoptadas en este documento no quedan eliminadas por las limitaciones de los distintos capítulos y por los problemas que aun subsistían. El Concilio era consciente claramente de que su esfuerzo por definir las relaciones entre la Iglesia y el mundo era sólo un comienzo. Eso no es nada sorprendente tras una historia de casi cuatrocientos años de alienación. Más tarde se formuló, con razón, la objeción de que se había prestado insuficiente atención a la teología de la cruz, al desafío que el mundo hacía a la fe, y al fracaso y la fragilidad de todas las obras humanas. Todo eso hay que admitirlo. Precisamente más graves son las objeciones teológicas de que el Concilio no se ajustaba a la línea adoptada en la *Lumen gentium*, sino que en extensos pasajes recaía en el pensamiento basado en el derecho natural. Hay que admitir también esas limitaciones. Sin embargo, la visión expuesta en este documento y la dirección global que dio a la Iglesia parecen más importantes.

En la Conclusión, esta visión se evoca de manera impresionantemente. El documento había en ella de la tarea de cada uno de los fieles y de las iglesias locales, tarea que consistía en que se tomara lo que el Concilio había expuesto en términos generales y se lo concretara y desarrollara ulteriormente dentro de culturas y situaciones particulares, con el fin de ayudar así a todos los hombres, «seca que crean en Dios, seca que no lo reconozcan explícitamente» (nº 91). La Iglesia se halla ante la exigencia de cultivar dentro de sí misma «la estima mutua, el respeto y la concordia, reconociendo toda legítima diversidad», «para establecer un diálogo cada vez más fructífero entre todos los que constituyen el único pueblo de Dios... Lo que une a los fieles es más fuerte que lo que los divide. Hay ya unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo» (nº 92).

Finalmente, y de manera conmovedora, el documento aborda la cuestión de la unidad ecuménica: «Nuestro espíritu abraza al mismo tiempo a los hermanos que no viven aún en plena comunión con nosotros y a sus comunidades, con las que estamos unidos en la confesión del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y por el vínculo del amor» (n° 92). Al terminar, el documento habla luego del necesario diálogo con las diversas religiones y del común esfuerzo por conseguir los verdaderos bienes de humanidad en cooperación con todos.

Este espíritu es el que se difundió por sectores característicamente extensos de la Iglesia, y este espíritu es el que proporciona al documento todo su significado y su vigor.

4. *¿Evangelización del mundo o «Propaganda Fide»?*

El día 7 de octubre comenzó la discusión del texto revisado sobre la actividad misionera de la Iglesia. El nuevo esquema, esencialmente la obra de Congar con el vigoroso apoyo de Ratzinger y de Neuner, obtuvo fácilmente la aprobación de la Comisión de Coordinación y fue enviado a los padres a mediados de junio de 1965. Döpfner informaba más tarde de que incluso alguien «tan crítico como el padre Rahner» había aceptado el texto con entusiasmo¹⁰⁸. Claro que el texto no agradó a todos, especialmente porque pedía una reforma fundamental de la congregación romana para la Propagación de la Fe. Desde su creación por Gregorio XV en 1622, esta congregación romana había actuado sin cambiar su proceder. Parecía necesario que hubiera una adaptación a la situación en las misiones modernas, que se tuviera seriamente en cuenta a las jóvenes iglesias y que hubiera un correspondiente cambio en las autoridades romanas. El padre Schütte, presidente de la subcomisión que había efectuado la labor de revisión, pronunció una serie de conferencias públicas con miras a esta reorganización que convertiría una máquina administrativa en una fuente de orientación dinámica para las misiones de la Iglesia. El correspondiente pasaje del texto que había sido enviado a los obispos decía así: «Esta congregación está compuesta por miembros elegidos entre todos los que colaboran en la tarea de las misiones, a saber, cardenales, patriarcas y obispos de todo el mundo, sin que importe cuál sea su rito, juntamente con los moderadores de los institutos y obras pontificias. Todos ellos deben ser convocados en determinados tiempos y, trabajando colegialmente, bajo la autoridad del Papa, deben ejercer la dirección suprema de toda la labor misionera»¹⁰⁹.

Entre bastidores el cardenal Roberti intervino firmemente con respecto a esta sección del nuevo esquema, basándose en las razones de que, dado que la propuesta tenía que ver con una institución de la Curia, no era asunto del Concilio decidir en esta cuestión, como en todas las cuestiones semejantes, sino que se trataba de una materia reservada únicamente a la Comisión Pontificia encargada de la reforma de la Curia. De conformidad con los deseos de Roberti, el texto fue modificado y Schütte se lo transmitió a los padres como una enmienda sugerida por la comisión para los miembros. Ahora

108. Cf. Wiltgen, 254.

109. AS IV/3, 682.

decía así: «Están llamados a participar en esta congregación los representados, elegidos entre todos los que colaboran en la obra de las misiones: obispos de todo el mundo, cualquiera que sea su rito, y los moderadores de los institutos y de las obras pontificias. Todos ellos deben ser convocados en determinados tiempos y deben participar en la dirección suprema de la labor de las misiones»¹¹⁰.

De la tensión existente entre estos dos textos, como de un punto central, surge el problema con el que tuvo que enfrentarse el Concilio al tratar de las misiones. ¿Las misiones deberían seguir la senda anterior, con mejoras introducidas de vez en cuando, o el cambio de la situación exige una nueva fisonomía de la misión? La cuestión era apremiante. Los padres habían discutido acerca de una nueva comprensión básica de la Iglesia y habían analizado las iglesias locales y la colegialidad episcopal. Habían reflexionado sobre la Iglesia en el mundo actual y habían aprobado el movimiento ecuménico y el diálogo con las religiones. ¿No debería concretarse todo ello en una nueva forma de la actividad misionera? Después de todo, ¿qué significa la *misión* en el mundo moderno? ¿Cuáles son sus dimensiones? ¿Cómo debe llevarse a cabo y cómo debe organizarse?

Estas cuestiones dependían mucho de la fundamentación teológica dada a las misiones. Entre los misionólogos protestantes se hallaba muy difundida la discusión sobre la *missio Dei*, la misión salvífica del Hijo y del Espíritu, como la verdadera misión¹¹¹. A comienzos de 1960, esta fundamentación teológica se hallaba asociada muy frecuentemente con la idea de la secularización: Dios efectúa la salvación en el ámbito de lo profano lo mismo que en el ámbito de lo sagrado. Las misiones, comenzaba a decirse, tienen como meta una labor histórica en la edificación de la sociedad y el perfeccionamiento de la humanidad¹¹². En comparación, el mandato misionero de Cristo, la proclamación y la Iglesia, al igual que la conversión, se desvanecían en el fondo. El diálogo con las religiones y con las culturas llega a ser de importancia central. La misión no significa ya la *implantación de la Iglesia*¹¹³.

Estas cuestiones, que surgieron primeramente en la teología protestante de la misión, fueron asumidas muy pronto por la teología católica. El requerimiento, formulado por muchas partes en el aula, de que la «teología de la misión» se incorporara al esquema, llevaba consigo lógicamente la demanda de que se diera alguna respuesta a las tendencias que acaban de mencionarse. Así que la cuestión de la organización de la Propaganda Fide aparecía como el eslabón final de toda una cadena de cuestiones que iban enlazándose unas con otras y se hallaban condicionadas por el eslabón final.

Una evaluación histórica adecuada del esquema, así como de su discusión en el aula y del texto final, ha de comenzar con tales cuestiones y con las normas implicadas en ellas. En este contexto describiremos primeramente el esquema presentado y, en un segundo paso, presentaremos la discusión que dicho esquema suscitó en el aula.

110. *Ibid.*, 707.

111. D. G. Vicedom, *Missio Dei*, München 1958; G. H. Anderson, *The Theology of Christian Mission*, New York 1961; J. L. Newbigin, *Tributarian Faith and Today's Mission*, Richmond 1964.

112. Cf. A. T. van Leeuwen, *Christianity and World History*, New York 1964.

113. En estas tendencias hay que ver también un esfuerzo por salvar a las misiones de la acusación de colonialismo, de europeización de culturas y de tendencia general al poder.

a) *El esquema del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*

Enmarcado por un Proemio y una Conclusión¹¹⁴, el esquema tiene cinco capítulos: «Principios doctrinales», «La obra misionera», «Los misioneros», «La ordenación de la actividad misionera» y «La cooperación». La estructuración y los títulos no indican, como tales, ninguna innovación. Después de los *principios* doctrinales, el esquema habla de *la obra misionera*; los que realizan esa labor son los *misioneros*; sus actividades se describen en el capítulo cuarto; y el capítulo quinto se ocupa de la *coordinación* entre tales actividades. Podríamos imaginarnos perfectamente esta estructuración en un manual misionero del período preconiliar o en un libro de texto de la neoescolástica. Pero las apariencias pueden ser engañosas. ¿Qué hay detrás de todos esos títulos?

ε 1) La Introducción

La primera frase cita a la *Lumen gentium*. La Iglesia, «sacramento universal de salvación», es enviada a las naciones para llevarlas al Evangelio. Pero el movimiento general, que es característico de la *Lumen gentium*, se abandona enseguida cuando se dice que esta misión fue confiada a los apóstoles y que es el «deber de sus sucesores perpetuar esta obra». Aquí puede observarse una comprensión jerárquica de la Iglesia. La siguiente sección de la Introducción hace notar la nueva situación en que la Iglesia ha de ser sal de la tierra y debe reunir a todos los seres humanos en una sola familia y en un único pueblo de Dios. La tercera sección habla de la tarea: el pueblo de Dios, siguiendo el camino de Cristo, debe difundir por doquier el reino de Cristo y preparar el camino para su retorno. A partir de esta polaridad, que se encuentra ya en la Introducción, puede afirmarse que la comisión no adoptó por completo la nueva visión de la Iglesia.

2) Capítulo primero: Principios doctrinales

Se describe a la Iglesia como misionera por su misma naturaleza, ya que tiene su origen en la misión del Hijo y en la misión del Espíritu Santo. Del amor del Padre, «semejante a una fuente», dimana el plan de salvación para la humanidad, un plan que es realizado mediante el envío del Hijo y del Espíritu Santo. El envío del Señor y el envío del Espíritu conducen directamente al envío de los apóstoles y de sus sucesores. «El Señor Jesús, antes de entregar libremente su vida por el mundo, estableció el ministerio apostólico y prometió el envío del Espíritu Santo, de tal modo que ambos [el ministerio apostólico y el Espíritu] estén asociados en la obra de Cristo, que debe llevarse a cabo por doquier y siempre»¹¹⁵. En lo que sigue, el texto habla del descendimiento del Espíritu sobre los apóstoles en Pentecostés, ¡pero no del descendimiento del Espíritu sobre los discípulos! Se cita el mandato misionero de Cristo resucitado (Mt 28, 19-20)

ε 114. Cf. AS IV/3, 663-692.

115. *Ibid.*, 665.

y el texto afirma expresamente que el orden de los obispos «heredó» su tarea, y lo hizo «juntamente con el sucesor de Pedro, la cabeza visible de la Iglesia»¹¹⁶. Se dice también del pueblo de Dios que la Iglesia entera debe cooperar en la realización de esta tarea.

La formulación que acaba de describirse recoge el desarrollo teológico más reciente, a saber, la fundamentación de la misión de la Iglesia en la doctrina del Dios trino y uno. Se acentúa la jerarquía en la realización del mandato misionero de Cristo, y el texto no expresa adecuadamente que la misión de la Iglesia en su totalidad se fundamenta en el mandato de Cristo y que el ministerio de los obispos es el ministerio de dirigir a la Iglesia en el cumplimiento de su misión. Esta fórmula —el que la misión está confiada al orden de los obispos y a su cabeza, el sucesor de Pedro— se repite expresamente¹¹⁷.

Después de describir la fundamentación trinitaria, el capítulo primero esboza las condiciones en que la actividad misionera se realiza en el tiempo actual. El texto describe primeramente las diversas etapas en la edificación de la Iglesia, comenzando por la implantación original, la aparición de las nacientes Iglesias y el firme establecimiento de las iglesias locales; señala también las diferentes circunstancias que son posibles en los procesos sociales. Después, el texto se vuelve hacia la implantación de la Iglesia, implantación que de manera especial es denominada «misión» (el texto se resiste así a admitir las clases de unilateralidad que pueden verse en la tendencia de la teología de la *missio Dei*, tal como ésta quedó descrita anteriormente). La actividad misionera para la implantación de la Iglesia se produce habitualmente en «ciertos territorios» asignados «por la Santa Sede»¹¹⁸. Se hace distinción entre esta actividad misionera en el sentido más estricto y la actividad pastoral habitual en favor de los fieles.

El capítulo procura explicar el significado y la necesidad de la actividad misionera dirigida hacia los paganos y los pueblos a los que no ha llegado todavía el Evangelio. Se dan dos razones para justificar la necesidad de la actividad misionera dirigida a los paganos. La primera se refiere a la salvación de cada una de las personas, y la segunda tiene que ver con la reunión de esas personas para que constituyan el pueblo de Dios. El primer argumento no está muy bien formulado. Comienza con la doctrina de la universal voluntad salvífica de Dios: «La Iglesia mantiene que Dios puede conducir a la fe a las personas por caminos conocidos por Él solo». Sin embargo, la Iglesia sabe al mismo tiempo que «por medio del conocimiento de Cristo y de su Evangelio los seres humanos son iluminados de manera sin igual y reciben dones espirituales»¹¹⁹.

La doctrina acerca de la universal voluntad salvífica de Dios es presentada aquí de manera tan abstracta y tan poco histórica, que el carácter definitivo de la revelación cristiana queda oscurecido y no aparece ya clara la necesidad real de la misión. El texto pasa por alto el hecho de que el misterio de Jesucristo, por muy escondido que esté, es esperado por la humanidad y fue prometido por los profetas. No dice que el Evangelio aporta el cumplimiento de ese anhelo y de esa promesa, y que al mismo tiempo somete a juicio las numerosas formas en que los hombres se relacionan con Dios. Como resulta-

116. *Ibid.*, 666.

117. *Ibid.*

118. AS IV/3, 667.

119. *Ibid.*, 668.

do, lo único que queda en el texto es la referencia a la voluntad de Dios, que quiere que «los seres humanos se salven por la fe, sean llamados mediante la predicación de la Iglesia y sean justificados para la salvación por medio de los sacramentos cristianos».

La comisión misma sentía evidentemente la debilidad de este primer argumento y, por tanto, hizo especial énfasis en el segundo: «Pero la razón primaria para la actividad misionera de la Iglesia se deriva del decreto de Dios... de que todos los que constituyen el género humano lleguen a formar el único Pueblo de Dios, unidos en un solo cuerpo de Cristo, y sean edificados como templo del Espíritu Santo». Este argumento, aunque desde luego es convincente desde el punto de vista teológico, puede quedar fácilmente distorsionado, como si lo único de que se tratara en él fuera de la difusión universal de una religión cuyo efecto, la salvación de los seres humanos, pudiera lograrse también mediante una pluralidad de religiones. La debilidad de esta sección hace ver claramente que la nueva visión del plan divino de salvación y el problema del diálogo con otras religiones y la condición de estas últimas en la historia de la salvación no se concibieron de manera profunda ni teológicamente apropiada.

Las dos breves secciones que sirven de conclusión de este primer capítulo se ocupan de la actividad misionera en la vida y en la historia de la humanidad, pero difícilmente ofrecen una descripción adecuada de la situación moderna de las misiones; hacen referencia únicamente, de manera general, a la necesidad que los pecadores tienen de redención. Tan sólo en la sección final, acerca del carácter escatológico de la actividad misionera, se dice que la predicación del Evangelio inicia un proceso de transformación en las culturas de los pueblos y también en los corazones de los individuos; como resultado de este proceso, el bien y el mal son diferenciados y los hombres y las mujeres son puestos en el camino de su plenitud.

3) Capítulo segundo: La obra misionera

Entre todos los capítulos, éste parece el más moderno y el más realista. Una primera sección, sobre las condiciones previas para la evangelización, habla de preparar el terreno, una preparación sin la cual no puede efectuarse la evangelización: Para que los cristianos «puedan dar con fruto un testimonio de Cristo, deben estar unidos con aquellos hombres por el aprecio y el amor, reconocerse como miembros del grupo humano en el que viven y participar en la vida cultural y social»¹²⁰. Se hace referencia explícita a la necesidad de familiarizarse con las tradiciones nacionales, con las religiones, etc. Un aspecto ulterior de esta pre-evangelización es la *presencia por medio de la caridad*, el hecho de que los cristianos se comprometan actuando en medio de las dificultades experimentadas por las personas y las sociedades entre quienes viven.

La predicación formal del Evangelio y la reunión del Pueblo de Dios son distinguidas de esta pre-evangelización. Se mencionan expresamente la libertad para dar testimonio del Evangelio y la libertad para confesar la fe cristiana. Se describen las etapas

120. *Ibid.*, 670.

del catecumenado y de la iniciación cristiana, así como las pertinentes celebraciones litúrgicas de este proceso. Se hace referencia a la irremplazable función de las comunidades, no sólo en el catecumenado, sino también en la iniciación cristiana.

La siguiente sección pasa a hablar de la constitución de comunidades cristianas, del fomento de los carismas y de los llamamientos a los diversos ministerios, y finalmente se habla de la tarea de formar un clero local y catequistas locales. Entre las observaciones sobre la formación del clero y de los catequistas se encuentra un llamamiento a familiarizarse con el propio ambiente cultural, con las prácticas religiosas que se efectúan en él, etc. En la sección sobre los catequistas observamos la preocupación por su adecuado mantenimiento. La sección final habla de la tarea de fomentar las vocaciones a la vida religiosa. A esta sección se le añade un extenso pasaje sobre la Iglesia particular. En él se tiene en cuenta el desarrollo efectivo, es decir, que casi en todas partes se establezcan diócesis, a fin de que vayan surgiendo jóvenes iglesias independientes.

3) Capítulo tercero: Los misioneros

Este capítulo contrasta vivamente con el capítulo segundo. Las diversas secciones tratan de la vocación misionera, de la espiritualidad misionera, de la formación espiritual y moral, de la formación teológica y, finalmente, de los institutos misioneros. Por *misioneros* se entiende a individuos con una vocación especial, que están dotados de los pertinentes dones y capacidades y dedican toda su vida a la tarea misionera, y que, como norma, desempeñan la tarea de las misiones en institutos misioneros sometidos a la legítima autoridad eclesiástica. En este tercer capítulo no se presta ninguna atención a las diversas situaciones en que se realiza la labor misionera ni a las formas que esa labor adopta. No se hace mención de los catequistas ni de los laicos, ni de los médicos misioneros de ambos sexos, ni de los directores o maestros de las escuelas de misión. En las ideas finales se elogia a los institutos misioneros por su dificultosa tarea. Frecuentemente la Santa Sede les confía la evangelización de extensos territorios «en los que ellos han congregado un nuevo pueblo para Dios, una Iglesia local que depende ahora de sus propios pastores».

En este capítulo, los misioneros y los institutos misioneros son contemplados como los agentes que realizan toda la labor de la misión, hasta el punto de crear iglesias locales con sus jerarquías propias. Es una concepción algo extraña, si se tienen en cuenta las numerosas «realizaciones independientes» de quienes son objeto de la misión, desde los primeros convertidos hasta llegar a la constitución de una Iglesia local. Por eso, el lector espera con ansia cómo se va a hablar en el capítulo cuarto acerca de la organización de las actividades misioneras, y en el capítulo quinto, sobre la colaboración.

5) Capítulo cuarto: La ordenación de la actividad misionera

Puesto que todos los cristianos, con arreglo a los carismas y a los dones de cada uno, están obligados a contribuir a la actividad misionera de la Iglesia, tiene que haber una

organización general de esta actividad. Puesto que la tarea de la proclamación pertenece al colegio de los obispos, esta organización «es contemplada a partir de un consejo central que exista cerca del Papa». La comisión en cuestión, es decir, la Propaganda Fide, debe estar constituida apropiadamente, de tal forma que aparezca como un órgano dinámico de dirigentes, un órgano que utilice métodos científicos y medios prácticos que resulten apropiados para las circunstancias contemporáneas. En este punto se sigue la declaración, ya citada, acerca de la composición de esta congregación o de su órgano supremo de dirección.

A nivel local el obispo se halla en el centro del apostolado diocesano. A él le corresponde presidir o coordinar las actividades misioneras de la diócesis. Se le insta a que establezca, con esta finalidad, un consejo pastoral. La coordinación regional se halla en manos de la Conferencia episcopal, la cual debe actuar en aquellas cuestiones en que las diócesis particulares no puedan proporcionar respuestas. En este marco, el texto aborda, en particular, el tema de la existencia de centros supradiocesanos para la formación del clero, de centros pastorales y del empleo de los medios de comunicación social.

Cuando el texto habla de los institutos misioneros, acentúa la autoridad de los ordinarios locales para controlar la labor misionera en sus respectivas diócesis. Recomienda que se lleguen a establecer acuerdos entre los obispos y los institutos o entre las conferencias episcopales y los institutos con respecto a las formas que su colaboración debe adoptar. Estos acuerdos deben ser aprobados luego por la Santa Sede. Por esta manera de hablar, relativamente vaga y generalizada, podemos colegir las verdaderas dificultades que se hallaban en el trasfondo. Finalmente, se insta a los institutos mismos a que lleguen a concertar acuerdos entre unos y otros, si es que están trabajando en el mismo territorio de misión, a fin de que su labor sea lo más eficaz posible. En este contexto se hace mención de sus relaciones con las conferencias episcopales. Como parte de esa cooperación, se presta especial atención a la creación y apoyo, por los institutos misioneros, de organizaciones científicas que utilicen la misionología, la etnología, la historia, las ciencias de la religión y la sociología.

6) Capítulo quinto: La cooperación

Este capítulo especifica de nuevo, en una larga lista, las tareas especiales que incumben a los diversos grupos, en el seno de la Iglesia, con respecto a las misiones. Habla de la tarea misionera de todo el pueblo de Dios, un pueblo llamado a «cooperar» o trabajar juntos. Se exhorta a las comunidades cristianas a que cultiven un espíritu misionero. Se recuerda a los obispos que deben preocuparse de que en sus respectivas diócesis exista un vivo espíritu misionero y las correspondientes actividades misioneras, a fin de apoyar los esfuerzos y las iniciativas que vengan de la base, y se los exhorta también a que concedan libertad a los sacerdotes diocesanos para que realicen esas tareas misioneras. Las conferencias episcopales deben apoyar los esfuerzos emprendidos por las diócesis.

Se esbozan las obligaciones misioneras de los sacerdotes. Se describen las tareas de los institutos religiosos, tanto de los contemplativos como de los activos. Y lo mismo se

hace con la contribución que deben aportar los laicos. En esta sección final del capítulo quinto se contempla toda la gama de las actividades misioneras. Se menciona la necesaria labor básica que es preciso realizar en las regiones ya cristianizadas, a fin de que las misiones cuenten con el necesario apoyo. El texto habla de los laicos nativos y de los laicos procedentes de antiguas iglesias cristianas que trabajan en los países de misión: enseñando en las escuelas, desempeñando tareas temporales, y cooperando en las labores de la parroquia y de la diócesis, en el ámbito económico y social, en las actividades de desarrollo y de enseñanza. La conclusión expresa su agradecimiento a los que trabajan en las misiones y exhorta a todos a que no se cierren a los llamamientos e impulsos del Espíritu.

Si contemplamos el esquema en su totalidad, recibimos la impresión de que se arroja luz no sólo sobre los nuevos puntos de partida, sino también sobre los grandes problemas de las misiones, pero que no se ofrecen todavía soluciones útiles para esas grandes cuestiones.

b) *La discusión en el aula*

La discusión en el aula se prolongó hasta el 13 de octubre y se efectuó a un nivel muy elevado. Puesto que aproximadamente una tercera parte de los obispos presentes procedían de regiones de misión, donde tenían que afrontar enormes dificultades y donde abrigaban la esperanza de recibir estímulo y fortalecimiento en su labor misionera, no nos sorprenderá que las aportaciones de esos obispos estuvieran marcadas, en su mayor parte, por una gran apertura y una profunda conciencia de los problemas. Las cuestiones relacionadas con la reestructuración de la Propaganda Fide fueron abordadas por declaraciones cautelosas pero, no obstante, claras. Los obispos de los países de misión y de las regiones en desarrollo eligieron portavoces que expresaran anticipadamente sus preocupaciones y su visión.

El intento de compendiar la discusión mantenida en el aula nos permite observar claramente las siguientes cuestiones centrales: 1) La realidad actual de las misiones y de las actividades misioneras de la Iglesia; 2) la razón o los fundamentos para las actividades misioneras de la Iglesia; 3) la esencia, en la actualidad, de las actividades misioneras de la Iglesia; 4) las personas que tienen a su cargo la dirección de las actividades misioneras de la Iglesia y las personas que soportan el peso principal de la labor, y 5) la coordinación de las actividades misioneras que se efectúan en cualquier momento dado y la dirección general de las actividades misioneras de la Iglesia.

1) *La realidad actual*

Al elaborar la *Gaudium et spes*, los redactores comenzaron ofreciendo un análisis de la situación actual. El esquema sobre las misiones no contenía un capítulo introductorio paralelo que analizara la situación de las misiones. Se abordaron, desde luego, las características particulares de la situación de las misiones en la actualidad, pero no se

ofreció una imagen global. Toda una serie de padres conciliares se refirieron a esto en sus observaciones, pero no reclamaron un capítulo especial sobre el tema.

La realidad contemporánea halló su expresión más clara en el discurso de Arrupe, superior general de los jesuitas. El orador señaló, para comenzar, que era necesaria una nueva visión de la labor misionera, porque se hallaban muy difundidas algunas ideas que presentaban una imagen distorsionada de la realidad de las misiones. Con este fin era necesario ver el estado real del mundo actual con sus problemas y sus procesos de cambio. Las misiones no pertenecen únicamente a los países subdesarrollados, sino también a países industrialmente muy desarrollados, como Japón, donde un ocho por mil de la población son analfabetos. Esto demuestra la enorme complejidad de las actividades misioneras.

Arrupe habló de la dificultad para cooperar en la conversión de los individuos. Mencionó explícitamente los problemas que existen para conducir a los pueblos y a las culturas bajo el reinado de Dios en la tierra. A la luz de ello, fustigó el infantilismo, el sentimentalismo, el sentido de superioridad, la miopía y la superficialidad que se encuentran a menudo en las imágenes y conceptos de las misiones que existen en la Iglesia. Estas deficiencias conducen a criterios erróneos para la selección de los misioneros, y llevan a que los misioneros sufran por una falsa imagen acerca de ellos. Las misiones son consideradas como entidades que imploran o incluso mendigan ayuda. Basándose en esta descripción de la situación, Arrupe exigió una reforma radical en la formación de la conciencia eclesial; una diferente valoración de las diversas culturas, pueblos y razas; y reclamó que se hicieran esfuerzos misioneros para ajustarse a esta nueva valoración¹²¹.

La complejidad de los desafíos que supone para la Iglesia la actividad misionera actual fue también un tema de la intervención de König, quien habló de que la sociedad moderna se caracteriza por la presencia de una pluralidad de diferentes religiones¹²². Un grupo bastante nutrido de obispos latinoamericanos señaló, a través de su portavoz, la clase especial de labor misionera que ellos tienen que desarrollar. Numerosos indios en sus diócesis habían sido bautizados, pero nunca experimentaron una evangelización real. Existía, por tanto, una especie de cristiandad formal, pero sin contenido, la fachada de una Iglesia sin realidad.

Algunos africanos, como Michael Ntuyahaga, obispo de Bujumbura, insistió vigorosamente en el hecho de que jóvenes iglesias habían surgido en todas partes, pero la realidad de esas jóvenes iglesias no era comprendida adecuadamente. «Vivimos en una nueva época misionera, y esta época es muy importante. Nuestro tiempo es, como quien dice, un momento crucial, en el que estamos pasando de un período de misiones al sentido propio de un período de jóvenes iglesias, que son autónomas y existen por derecho propio». Por esta razón él exigía una definición fundamentalmente nueva de las relaciones entre las iglesias antiguas y las iglesias nuevas, nuevos tipos de cooperación entre los institutos misioneros y las nuevas iglesias, y, por último, una correspondiente reestructuración de la Propaganda Fide¹²³.

121. Cf. AS IV/4, 208-212.

122. *Ibid.*, 137.

123. *Ibid.*, 196-198.

El arzobispo D'Souza fue aún más claro. En sus observaciones, que por falta de tiempo presentó por escrito, pidió que a las iglesias asiáticas en particular, que trabajaban en países con antiguas culturas, se les concediera la libertad para aplicar los principios fundamentales que se habían aprobado en el esquema sobre la liturgia. En Asia oriental, dijo, la actividad misionera adoptó la forma no de una «implantación», sino de una «transplantación». La Iglesia no se había desarrollado a partir de un grano de mostaza, sino que había sido instalada como si fuera una «organización prefabricada». Como resultado, «el corazón de la vida cristiana no había sido dirigido hacia nuestra cultura», aunque esa cultura era el camino necesario para expresar y difundir el Evangelio. Pero este enfoque, que era un camino necesario a causa del Evangelio, no llegó a desarrollarse ni obtuvo impulso alguno en el esquema¹²⁴.

2) Las razones para la actividad misionera de la Iglesia

Muchos padres conciliares abordaron la cuestión de la base para la actividad misionera de la Iglesia. En casi todos los casos, la actividad misionera se veía como derivada de la misión del Hijo y del Espíritu Santo. Pero se sentía que la fundamentación más próxima de la actividad misionera era inadecuada. Meouchi, patriarca maronita de Antioquía, se lamentó de que nada se hubiera dicho acerca de que la fe traía la salvación¹²⁵. Frings pidió una declaración más positiva de que la misión de la Iglesia contribuía no sólo a la salvación de los individuos, sino también a la del género humano, que no puede alcanzar la salvación definitiva sin la actividad misionera de la Iglesia¹²⁶.

Joseph Cordeiro, arzobispo de Karachi, Pakistán, planteó con claridad dos cuestiones fundamentales que no habían sido tratadas suficientemente en el texto: Si Dios, con su voluntad salvífica universal, puede conducir por diversos caminos a los seres humanos hacia la salvación, ¿por qué tiene que haber misiones?¹²⁷ Si iglesias no católicas, e incluso otras religiones, pueden contribuir a que se consiga la salvación, ¿por qué tiene que haber misiones católicas? Su propia respuesta, basada en la Biblia, era que, en la predicación de la fe y en toda la actividad misionera, la finalidad primordial era la glorificación de Dios. Cristo dedicó toda su vida a la glorificación del Padre; lo mismo debe suceder en las misiones. La salvación de los hombres está vinculada con la glorificación de Dios.

Numerosas intervenciones acentuaron, aunque utilizando diferente lenguaje, la conexión entre la voluntad salvífica de Dios y las actividades misioneras de la Iglesia, la orientación intrínseca de la misión de la Iglesia hacia los corazones de los hombres y la proclamación del Evangelio como el centro de todas las actividades misioneras. Finalmente, se describió de diversas maneras la función de las religiones en la economía de la salvación. Su misma pluralidad y sus distintas peculiaridades indicaban la nece-

124. *Ibid.*, 184-187.

125. Cf. AS IV/3, 708.

126. *Ibid.*, 739.

127. AS IV/4, 150-153.

sidad que existía de la Iglesia y de sus esfuerzos misioneros. El aspecto ecuménico se expuso ocasionalmente en conexión con la misión esencial de la Iglesia para con la humanidad.

En relación con este asunto de la justificación de la actividad misionera, se discutió y criticó frecuentemente el que la actividad misionera se derivara de la misión del Hijo y del Espíritu Santo. La razón de la crítica era que el esquema, a diferencia de la *Lumen gentium*, no hablaba primeramente de la misión del pueblo de Dios, y tan sólo después lo hacía de la misión de los obispos y de otros que poseían un ministerio oficial. Alfrink fustigó el esquema porque se expresaba como si la misión de la Iglesia «estuviera confiada casi exclusivamente a la Iglesia jerárquica, mientras que los demás seguidores de Cristo tan sólo podrían cooperar con los obispos en este campo». El cardenal hizo referencia no sólo a la *Lumen gentium*, sino también, y especialmente, al esquema sobre el apostolado de los laicos, el cual hablaba de la labor de evangelización como de la tarea fundamental del pueblo de Dios¹²⁸.

El obispo McGrath, de Panamá, criticó igualmente esta deficiencia eclesiológica: todo el esquema daba la impresión de que la actividad misionera debía estar dirigida por el obispo, y de que la actividad misma debía quedar confiada únicamente a sacerdotes y religiosos. Tan sólo «ocasionalmente» se decía algo acerca de los laicos y, cuando esto ocurría, no se contemplaba a los laicos en el contexto de sus familias, de sus asociaciones seglares, etc., con el resultado de que no se exponía en absoluto la comunidad de la Iglesia, que es la señal del amor. Asimismo, como resultado de este concepto jerárquico de la misión, no se contemplaba la dimensión sacramental de la misión, es decir, que el Señor mismo se encuentra presente en su Iglesia y en sus responsables y actúa por medio de su Espíritu. McGrath acentuó igualmente la necesidad, derivada de la doctrina recientemente afirmada sobre la colegialidad, de subrayar y hablar más plenamente de la responsabilidad que poseen todos los obispos, juntamente con el sucesor de Pedro, con respecto a las misiones¹²⁹.

No fueron menos impresionantes, en este mismo contexto, las frecuentes referencias a la persecución y a la cruz en las misiones: la participación de la Iglesia en la vía dolorosa del Señor¹³⁰. Esas intervenciones destacaban de manera concreta el carácter sacramental de la actividad misionera. Llegó a estar claro que las misiones implicaban esencialmente una lucha contra «los poderes de las tinieblas» y la conversión al Dios vivo.

3) La esencia de la actividad misionera de la Iglesia

La tercera cuestión se hallaba estrechamente relacionada con la situación descrita de las misiones modernas. Numerosas intervenciones expusieron la importancia de los laicos y de su labor en las misiones. Esta importancia se debe al testimonio de fe y amor que dan las comunidades y las familias, no menos que a actividades específicamente ca-

128. AS IV/3, 740-742.

129. AS IV/4, 154s.

130. Cf. *ibid.*, 746 y 750.

tequéticas y a otras actividades profesionales dedicadas a la edificación y fomento de la Iglesia en los países de misión. Muchos padres conciliares dedicaron especial atención a la cuestión de la actividad docente en las misiones, desde la enseñanza en las escuelas hasta la formación en las universidades. Algunos hablaron de los ministerios de prestar atención médica y de caridad. Juntamente con esta extensa y variada multitud de actividades, se dedicó especial atención a la predicación y a la catequesis, a la apropiada celebración de la liturgia y a la administración de los sacramentos. A las etapas mencionadas en el esquema —desde la pre-evangelización, la proclamación propiamente tal y la formación de comunidades hasta la creación de jóvenes iglesias independientes— se les concedió una valoración positiva, aunque unos cuantos oradores hicieron notar que esas actividades misioneras se realizaban conjuntamente y se entreveraban hasta cierto punto.

4) La labor de dirigir la actividad misionera de la Iglesia

Una de las cuestiones discutidas más importantes fue la de la responsabilidad en la dirección de los esfuerzos misioneros. Algunas veces se hizo especial énfasis en la responsabilidad del episcopado en su totalidad y en unión colegial con el Papa, y otras veces en la responsabilidad de los distintos obispos en las iglesias jóvenes. Por las intervenciones se percibió con claridad los profundos problemas que habían surgido en relación con la formación de jerarquías propias en las jóvenes iglesias de África, Asia y Oceanía. Anteriormente Roma había asignado y confiado los territorios de misión a institutos misioneros, pero con el establecimiento de jerarquías, constituidas en alto grado por clero nativo, apareció una nueva situación: los obispos de las jóvenes iglesias pretendían, naturalmente, poseer la misma autoridad de gobierno que los obispos de las iglesias antiguas. Ahora bien, las estructuras anteriores seguían estando parcialmente en vigor, y esto significaba el ejercicio de una especie de tutela. Las dificultades vinculadas a la transición en el liderazgo eran inmensas. A esto se añadía la intensa dependencia económica de las jóvenes iglesias, un tema escasamente expresado, pero que se escuchaba en el fondo de las intervenciones.

El esquema preveía que se establecieran acuerdos, a diversos niveles, entre los obispos y los institutos misioneros, acuerdos que debían ser aprobados luego por Roma. Importantes asuntos en este contexto eran la provisión de personal a las jóvenes iglesias y el ejercicio de la autoridad de los obispos en cuestiones de énfasis pastorales. Otra cuestión era la del apoyo financiero. Los institutos misioneros poseían extensos lazos con sus países de origen y las diócesis de esos países, y de allí llegaba ayuda económica para la labor de las misiones, pero esto no tuvo una continuidad automática después de la transición a una jerarquía autóctona. Hay que señalar que, en las discusiones, estos problemas se tocaron, pero los puntos neurálgicos no se abordaron con claridad ni se deslindaron de manera suficientemente explícita. Era evidente que se sentía cierta resistencia a describir la situación sin rodeos¹³¹.

131. Para tener una visión de las dificultades concretas de la labor misionera, cf. Eugen Nunnenmacher, *Missionarisches Selbstverständnis nach dem Konzilsdekret «Ad Gentes» und nach persönlichen Äußerungen*

En este contexto se abordó la cuestión de la colaboración. Llamó la atención el énfasis sumamente acentuado que los obispos misioneros hicieron en la colaboración con los laicos nativos y con sus familias y comunidades, pero también con los laicos extranjeros que se consagraban a las misiones, y con los institutos seculares de reciente aparición y con otros. Se atribuyó también gran importancia a los sacerdotes diocesanos a quienes se permitía trabajar, ya sea temporalmente o bien de manera permanente, en las jóvenes iglesias. Es interesante el que casi no se hiciera notar el hecho de que la mayoría de los institutos misioneros de tipo tradicional eran grupos de sacerdotes que no debían contarse propiamente entre los religiosos, porque no hacían votos. Aquí es evidente que esos grupos de misioneros eran incluidos en buena parte entre las órdenes y congregaciones religiosas, aunque tenían un origen enteramente diferente y una imagen diferente de sí mismos.

En cuanto a la preparación de los colaboradores en la tarea misionera, el énfasis principal era algo distinto en la discusión de lo que había sido en el esquema mismo. Se subrayó vigorosamente la familiaridad que debía adquirirse con el marco cultural, religioso y social de su nueva esfera de actividad, y la formación que debía obtenerse en la capacidad de comunicación, juntamente con la formación espiritual y teológica.

5. La función de la Congregación para la Propagación de la Fe

Finalmente, un tema especialmente delicado que se hallaba estrechamente relacionado con la anterior serie de cuestiones, era la postura de los padres con respecto a la organización de la Propaganda Fide. Se sugirió que se le diera un nuevo nombre: Secretaría para la evangelización de los pueblos. ¿La razón? Gravitaba demasiado peso sobre el nombre de Propaganda Fide; las misiones no tenían que ver únicamente con la difusión de la fe; y el Evangelio incluye en sí más de lo que expresa el nombre de Propaganda Fide. Al mismo tiempo, se hizo referencia al carácter posiblemente chocante del nombre para los no cristianos¹³². Se formularon además propuestas para una profunda reorganización de la congregación.

El obispo Martin, de Ruanda-Burundi, abogó intensamente para que se incluyera a obispos de las jóvenes iglesias como miembros de la congregación, con plenos derechos; en apoyo de su propuesta apeló al Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos. Evidentemente, el orador se refería a la creación de un gremio colegial de gobierno, bajo la supremacía del Papa, en el cual las jóvenes iglesias participaran en las tareas de responsabilidad, juntamente con representantes de las iglesias antiguas¹³³. Otro problema, que el orador mencionó con mucha frecuencia, era el del despliegue de las energías

von Afrikamissionaren, Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 33, Nettetal 1984. El estudio se basa en encuestas realizadas a comienzos de los años setenta. Éstas hacían ver con claridad las dificultades que surgieron en muchos casos por el cambio de las situaciones políticas y por la huida de misioneros que abandonaron el país; se discutieron experiencias límite en la formación del clero y se acentuaron los peligros de una evangelización superficial.

132. Cf. AS IV/4, 218.

133. Cf. *ibid.*, 193.

disponibles, tanto en materia de personal como de finanzas. En este punto había que proceder con mayor «equidad»¹³⁴. En total, el nuevo órgano romano debía estar estructurado de tal manera, que la gran tarea misionera pudiera realizarse de forma global y dinámica, con la mirada puesta en los problemas actuales. Éstos iban desde el problema de fomentar la oración y los actos de penitencia en favor de los campos de misión y de las tareas misioneras, hasta los problemas de índole material. Se necesitaba una radical reestructuración de esta congregación¹³⁵.

Mauritius Quéguiner, superior general de la Mission Étrangère de Paris (MEP), hizo una advertencia explícita contra la excesiva centralización, como sucede cuando se amplía y se transforma el campo de tareas de la congregación. Además, él pensaba que era urgentemente necesaria una colaboración más estrecha entre los distintos institutos misioneros, no sólo en cuanto a la formación y a la relación con los obispos del país de origen de los sacerdotes y misioneros, sino también en cuanto a la relación con los obispos en las iglesias jóvenes. Propuso que la capacitación de futuros misioneros se efectuara primeramente en centros de formación teológica situados en sus países de origen, y que sólo la capacitación específica como misioneros se realizara en lugares de formación pertenecientes a los institutos misioneros. Sugirió que hubiera mayor flexibilidad en materia de incardinación, tanto en las diócesis de las patrias de origen como en las nuevas iglesias. Así que vemos por tales observaciones que con ello se estaban realizando nuevas formas de colaboración, incluso al nivel de las organizaciones¹³⁶.

Un tema central, abordado a través de muchas intervenciones, fue el del ecumenismo; la división existente entre los cristianos fue denunciada repetidas veces como un obstáculo considerable para la labor misionera. Los oradores hablaron de la colaboración ecuménica como necesaria, pero también como algo que entrañaba dificultades, especialmente por la rápida difusión de comunidades que constituían iglesias libres.

c) *La revisión del esquema y las votaciones finales*

Ya el día 12 de octubre el Secretario general convocó a la asamblea para una votación sobre el esquema actual como «base para una ulterior revisión». Entre los 2085 padres presentes, 2070 votaron a favor y 15 en contra. Aunque se había agotado la lista de oradores, diez padres conciliares hablaron el día 13 de octubre en nombre de un gran grupo de obispos. E. Adjakpley, de Togo, secretario regional de la Alianza mundial de la juventud católica, fue el último obispo en hablar. Al padre Schütte, vicepresidente de la comisión y relator del esquema, se le concedió pronunciar las últimas palabras. Agradeció a los padres sus intervenciones y el empeño que éstas demostraban, y les agradeció también la aprobación —en principio— del esquema. En opinión suya, el punto más importante que había que examinar en la revisión era el de si había que cambiar el orden de los capítulos. En este punto se observó en su actitud una considerable reserva.

134. *Ibid.*, 194.

135. *Ibid.*, 107.

136. *Cf. ibid.*, 139-143.

En cuanto a la cuestión eclesiológica de si la comprensión de la misión debía tomar como punto de partida el pueblo de Dios o la estructura jerárquica de la Iglesia, él pensaba que ambas concepciones eran posibles. Sin embargo, la comisión quería lograr un mayor equilibrio. Quería acentuar asimismo lo más vigorosamente posible los aspectos ecuménicos de la misión, y subrayar la importancia de los laicos y de sus diversos ministerios. Entre otros puntos particulares, el orador mencionó la definición de la finalidad y necesidad de las misiones y la definición de la misión misma. Mencionó también como puntos particulares la formación de misioneros, los diferentes aspectos del proceso de evangelización y del diálogo con los no cristianos, la importancia del Espíritu Santo en la conversión de los pueblos, y las cuestiones, más bien administrativas, de la competencia de los obispos y de las obras misioneras pontificias¹³⁷.

Ya el día 15 de octubre la comisión se reunió y dio instrucciones a las subcomisiones para que, bajo la dirección de Schütte, se ocuparan de estudiar más de 190 peticiones que llenaban más de 500 páginas. En gran parte, esas peticiones estaban firmadas por grupos enteros de obispos. Las subcomisiones trabajaron en el esquema desde el 19 al 26 de octubre. El día 27 de octubre el esquema revisado fue aprobado unánimemente por la comisión.

El examen de las peticiones mostró que más de 300 padres conciliares se oponían por escrito a la corrección que Roberti había efectuado con respecto a la constitución de Propaganda Fide. Por esta razón la comisión decidió sustituir el texto que había suscitado protestas. No concedía el nombre de «miembros» a los representantes que fueran nombrados por las jóvenes Iglesias o por otros grupos, pero acentuaba que ellos iban a desempeñar «una parte activa y crucial en la orientación» de las autoridades de la Curia, «bajo la autoridad del Papa»¹³⁸.

Cuando Schütte presentó al Concilio, el día 10 de noviembre, el texto revisado, señaló un importante cambio externo. Del capítulo segundo, sobre la labor misionera, la comisión había eliminado declaraciones relativamente breves acerca de las jóvenes iglesias y las había situado en un capítulo separado que se titulaba «Las iglesias particulares». Con ello la comisión había tenido en cuenta, incluso en la estructura, la situación que había cambiado considerablemente en los territorios de misión. Pero las revisiones sobre puntos particulares no eran menos radicales.

El primer punto que el relator mencionó fue la nueva formulación de las declaraciones acerca de los motivos y de la necesidad de las actividades misioneras de la Iglesia. Insistió explícitamente en que la comisión se había guiado en este punto por la *Lumen gentium*; citó también el mandato dado por Cristo de que se misionara, según el evangelio de Mateo y según el evangelio de Marcos. Ahora bien, con respecto a las críticas eclesiológicas, el relator hizo notar: «Aunque es verdad que la necesidad de promover la actividad misionera obliga al pueblo de Dios, como tal pueblo, sin embargo la comisión creyó que debía acentuar que el encargo de Cristo iba dirigido en primer lugar a los apóstoles y a sus sucesores»¹³⁹.

137. *Ibid.*, 330-332.

138. AS IV/6, 248s.

139. AS IV/4, 262.

Se puso también empeño en presentar a las jóvenes Iglesias como sujetos y no como objetos de la actividad misionera. Por eso, la comisión ofreció expresamente una definición más estricta del término *misionero* para que incluyera a sacerdotes y laicos, a religiosos varones y mujeres, a nativos y extranjeros, todos los cuales proclaman el *Evangelio* a quienes no lo conocen todavía. Como resultado de las intervenciones, la comisión introdujo también una sección especial acerca de los laicos. Finalmente, se presentó de manera detallada la realidad del cristianismo dividido, y los desafíos y dificultades que entrañaba la colaboración ecuménica¹⁴⁰.

Del 10 al 12 de noviembre se efectuaron, sin ulterior discusión, veinte votaciones sobre cuestiones particulares del nuevo esquema. Los votos en contra variaron de 6 a 13, pero entre los votos a favor hubo un número considerable de votos *iuxta modum*. El capítulo quinto fue el que recibió la mayor parte de tales votos, con un total de 712 votos, cantidad suficiente para que por 8 votos no se alcanzara la mayoría de dos tercios, que era necesaria para la aceptación. La mayoría de los *modi* tenían que ver con la reorganización de la Propaganda Fide. Los restantes se referían a pasajes del texto que habían constituido los principales temas de atención durante la discusión anterior¹⁴¹.

Cuando se examinaron los *modi*, se vio que cientos de deseos de cambios se hallaban en hojas reproducidas a multicopista, de manera que la labor quedó simplificada en gran manera. El día 30 de noviembre se procedió a una votación sobre el texto nuevamente revisado. El texto revisado iba acompañado por un apéndice que exponía la postura de la comisión sobre cada uno de los cambios sugeridos.

En su informe oral pronunciado ante la asamblea, Schütte se ocupó primeramente, como es natural, del gran número de peticiones relativas a la organización de la Propaganda Fide. Hubo sugerencias, formuladas por 461 padres, de que se incluyera la frase «con voz activa», a fin de mostrar que los obispos tenían realmente participación en el gobierno de esa congregación romana. Sugerían también que los miembros de este comité rector fueran propuestos por las conferencias episcopales. Proponían, además, que los nombramientos se hicieran «por un tiempo limitado». La comisión estuvo de acuerdo con la primera propuesta y añadió las palabras «voz deliberativa». Se rechazó el derecho de las conferencias episcopales a presentar los nombres de los miembros, porque en este caso no se trataba de un sínodo. Además, no debía limitarse la libertad del Papa para efectuar nombramientos. Dondequiera que existía el derecho de presentación, el resultado era a menudo el estancamiento o incluso la inmovilidad. Fue rechazada igualmente la sugerencia final, porque parecía entrar en demasiados detalles. Era prerrogativa del Papa el dictar aquí reglas sobre los detalles.

La votación sobre el texto enmendado mostró 2162 votos a favor frente a 18 votos en contra. Observando el procedimiento previsto, el texto fue presentado a Pablo VI, quien a su vez lo presentó para una votación final en la sesión pública del 7 de diciembre. En ella el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia fue aceptado por 2394

140. Cf. AS IV/6, 261-263.

141. Sobre el capítulo primero hubo 309 votos *iuxta modum*; sobre el capítulo segundo hubo 7; sobre el capítulo tercero hubo 3; sobre el capítulo cuarto hubo 2; sobre el capítulo quinto hubo 712; sobre el capítulo sexto hubo 153 (cf. *ibid.*, 339s).

padres; hubo 5 votos en contra. Fue el número más alto de votos a favor obtenido durante todo el concilio Vaticano II.

Si echamos una ojeada a la historia extraordinariamente turbulenta de este documento, nos llamará la atención seguramente la obstinación y determinación de muchos padres conciliares que pensaban que había que reflexionar de nuevo sobre la actividad misionera de la Iglesia y reforzarla como una expresión de su naturaleza y de su misión en medio del cambio de las circunstancias sociales, políticas e incluso eclesiales. Al principio, toda la empresa pareció ser una tarea rutinaria, en la cual todo consistía en unas cuantas mejoras de tipo organizativo. La crisis acerca de su aceptación, a pesar de la implicación personal de Pablo VI, condujo luego a una revisión radical. Se apreció una gran competencia teológica entre los obispos y teólogos a quienes se había confiado la tarea de la redacción, pero las aportaciones de los padres conciliares mismos fue extraordinariamente intensa tanto en el plano teológico como en el pastoral.

Teniendo en cuenta la crisis por la que estaban atravesando las misiones católicas y protestantes a comienzos de los años sesenta, el esquema originó una importante reconsideración de los fundamentos de las misiones. Se aprobó el cambio por el que se pasaba de las misiones tradicionales a la actividad misionera de las jóvenes iglesias locales. Se esbozaron directrices fundamentales para nuevas clases de colaboración entre los misioneros extranjeros, el clero nativo y los laicos comprometidos en la labor de edificación de la Iglesia. Incluso a una distancia de unos cuarenta años es sorprendente ver la medida en que los padres conciliares concebían y fomentaban perspectivas que tendrían un futuro pero que estaban emergiendo entonces.

Hay que mencionar dos limitaciones teológicas de este decreto. En primer lugar, a pesar de todos los esfuerzos teológicos por presentar de manera adecuada la base de las misiones, se hizo ver claramente el aspecto crítico y de juicio que se halla tan nítidamente atestiguado en el Nuevo Testamento. La frase: «El que crea y sea bautizado, se salvará; el que no crea, se condenará» (Mc 16, 15) se citó, sí, pero no se desarrolló su significado. No se contempla claramente el Evangelio como la palabra de Dios que sitúa a la persona humana ante una decisión. Esta cuestión se halla asociada obviamente con la evaluación de las religiones no cristianas. La segunda limitación se ha mencionado ya: el concepto abrumadoramente jerárquico del concepto de Iglesia que predomina en el documento. Una mirada a la comisión encargada de la edición hace que este hecho sea aún más difícil de comprender¹⁴².

Vale la pena señalar la apreciación que Lukas Vischer hizo del decreto en su informe destinado al Comité central del Consejo Mundial de Iglesias:

El decreto expuso con relativo detalle la necesidad de colaboración con otras iglesias. Aunque la mayoría de los demás textos no hacen más que una breve referencia al decreto sobre el ecumenismo, este documento repite el contenido de ese decreto y acentúa la estrecha conexión existente entre la tarea misionera y el movimiento ecuménico... Estas referencias pueden ser muy importantes para la colaboración entre las

142. La subcomisión estaba integrada por Lokuang, Zoa, Lecuona, Riobé y Schütte, superior general de la Congregación del Verbo Divino. Los expertos eran Congar, Ratzinger, Seumois, Neuner, Glazik, Moya, Beuys, Greco, Grasso y Eldarov; el secretario era R. B. Peeters.

iglesias. Porque una comunidad ecuménica será realidad únicamente cuando las iglesias sean puestas en condiciones de dar un testimonio común. Nos hallamos lejos de esa situación... Pero es indudable que el decreto amplía los fundamentos para un testimonio común, y el hecho de que el decreto sobre el ecumenismo haya hecho esa ampliación es una señal de que la tarea común de la proclamación aparezca como un impulso para el movimiento ecuménico, incluso en cuanto a las relaciones entre la Iglesia católica romana y las demás Iglesias¹⁴³.

d) *La misión y la fe van juntas: una apreciación de «Ad gentes»*

Los padres del concilio Vaticano II afrontaban una tremenda tarea cuando tuvieron que componer un decreto sobre las misiones. Durante 500 años las misiones cristianas habían estado muy estrechamente asociadas con la implantación de imperios coloniales por las naciones de Europa. La teología, incluida la teología de la misión, mantuvo un sesgo eurocéntrico hasta el período que precedió inmediatamente al Vaticano II¹⁴⁴. Esto sucedía no sólo con las comunidades misioneras católicas, sino también con las protestantes. No nos sorprenderá, por tanto, que el concepto de misiones cristianas entrara en un período de profunda crisis cuando surgieron iglesias y jerarquías independientes en antiguos territorios coloniales que habían alcanzado ahora la independencia política y habían logrado una autonomía cultural, y también con el nuevo acceso que se tenía ahora a las religiones no cristianas. La crisis se hizo aún más profunda por el nuevo énfasis que se hacía en la universal voluntad salvífica de Dios. Las religiones, con sus abundantes desarrollos culturales, ¿no se hallarían entre los caminos ordinarios por medio de los cuales Dios salva?

Contemplado sobre este trasfondo, el decreto del concilio Vaticano II sobre las misiones representaba un logro excepcional, un logro que acompañaba e infundía seguridad en la difícil transición por la cual muchos territorios de misión se habían convertido en Iglesias locales independientes. El decreto iniciaba y promovía una nueva manera de pensar acerca de la misión de la Iglesia. Estaba claro que, aunque no se había dado plena respuesta a las cuestiones fundamentales, se estaban poniendo en marcha energías decisivas y se ofrecían perspectivas para hallar soluciones.

El decreto contiene, en su forma definitiva, seis capítulos enmarcados por una breve introducción y una conclusión. El primer capítulo, que ofrece los fundamentos teológicos, es el más importante no sólo por su extensión, sino también por su grado de elaboración. Se recurre abundantemente a las Sagradas Escrituras. Los padres de la Iglesia son citados extensamente. No sólo se citan importantes documentos de la doctrina pontificia sobre las misiones, sino que se hace referencia también a la Constitución sobre la Iglesia y al Decreto sobre el Ecumenismo. Si exceptuamos a santo Tomás de Aquino, no se cita a ningún teólogo de la Edad Media o de principios de la Edad Moderna. Lue-

143. Lukas Vischer, *Le Concile de Vatican II: Verbum Caro* 20 (1966) 29s.

144. Cf. una visión global de las controversias en materia de teología de las misiones, elaborada por A. Freitag, *Mission und Missionswissenschaft*, Steyl-Kalenkirchen 1962, 21-67.

go, al asentar los fundamentos de la misión, los padres conciliares recurren al primer milenio, es decir, a un tiempo en el que la Iglesia no desarrollaba su actividad misionera (en contra de lo que sucedía en el segundo milenio) en armonía principalmente con esfuerzos coloniales. Mediante el primer capítulo, que es importante, el decreto sobrepasa con mucho el título del decreto: *Sobre la actividad misionera de la Iglesia*.

¿Cuáles son las líneas fundamentales de la actividad misionera que se esbozan aquí? En primer lugar se halla el principio: La Iglesia, por su naturaleza, es misionera (nº 2), porque el pueblo de Dios se origina en el amor, debido al cual el Hijo y el Espíritu proceden del Padre, la creación es producida, y la redención de la historia se efectúa mediante la economía de la salvación en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Los padres de la Iglesia hablan con gran objetividad acerca de las religiones no cristianas, mediante las cuales Dios conduce de muchas maneras a la humanidad hacia la salvación; pero ellos no piensan que esto derogue el carácter escatológico de la revelación de Dios en Jesucristo: las religiones están necesitadas de «iluminación y corrección» (nº 3). La Iglesia, para poder ejercer plenamente su misión, recibió el Espíritu Santo, quien la capacita para que reúna a las naciones, para que hable en todas las lenguas y para que supere mediante el amor la dispersión ocurrida en Babel (nº 4).

Cuando, en los dos números siguientes (los nn. 5 y 6) se distingue entre la actividad misionera y la misión general de la Iglesia y se define cuál es el sujeto propiamente tal de la misión, vemos cómo se aproxima la perspectiva a la teología católica radical del segundo milenio. Esta aproximación fue puesta de relieve primeramente por la exégesis protestante que comenzó a mediados del siglo XIX, pero fue recogida luego por la exégesis católica. Los padres conciliares no tomaron nota de ese desarrollo. ¿De qué pensaban los obispos que estaban tratando? En el nº 5 se hace que el programa misionero de la Iglesia se remonte a Jesús, quien a comienzos de su actividad pública nombró a los Doce, convirtiéndolos así en «el comienzo de la sagrada jerarquía». Posteriormente, la misión del Señor resucitado (Jn 21, 21) se transmite a los apóstoles y se extiende más tarde al Papa y al colegio de los obispos.

En contraste con los padres conciliares, Rudolph Schnackenburg escribe acerca de este pasaje citado: «El interés de Juan se centra en la transmisión de la autoridad y del encargo de Jesús; la comunidad de los discípulos deberá hacerle a él presente en el mundo y continuar su obra salvífica. No puede verse limitación alguna a los discípulos allí presentes, y es difícil que se pretendiera tal cosa; Juan denomina entonces a esos discípulos 'apóstoles' en el sentido estricto. A los ojos de Jesús, ellos representan a toda la comunidad de fe»¹⁴⁵. La diferente explicación exegética dada por el Concilio¹⁴⁶ conduce en el nº 6 a la extraña conclusión: «Esta tarea que debe realizar el orden de los obispos presidido por el sucesor de Pedro, con la oración y cooperación de toda la Iglesia, es única e idéntica en todas partes y bajo cualquier condición, aunque no se ejerza del mismo modo según las circunstancias».

145. Rudolph Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Freiburg 1982, IV/3, 385 (versión cast.: *El evangelio según san Juan III*, Barcelona 1980; la versión castellana no recoge el texto refundido de la cuarta edición alemana).

146. Estas observaciones se aplican igualmente a la interpretación de Mateo 28, 19s y de Marcos 16, 15s.

En la definición de la misión se combinan los dos puntos de partida diferentes para una teología de la misión (el énfasis en la predicación del Evangelio, según la Escuela de Münster, y la idea de la implantación de la Iglesia, mantenida por los autores de Lovaina y por los autores curial-canónicos): «Las iniciativas particulares con las que los heraldos del Evangelio, enviados por la Iglesia, yendo por todo el mundo, cumplen la tarea de predicar el Evangelio y de implantar la misma Iglesia entre los pueblos o grupos que todavía no creen en Cristo, reciben comúnmente el nombre de 'misiones'».

El primer capítulo termina con más reflexiones sintetizadoras acerca del plan salvífico de Dios, quien actúa, sí, en todos los hombres y en las religiones y culturas, pero lo ha ordenado todo hacia Cristo; reflexiona también sobre el significado de la actividad misionera para la naturaleza humana y para las aspiraciones humanas. La sección final (nº 9) muestra la integración de la misión en la historia de la salvación, porque la misión pertenece esencialmente al tiempo que sigue a la primera venida de Cristo y se halla dirigida hacia la segunda venida.

Los capítulos que siguen tratan de la obra misionera (capítulo II), de las iglesias particulares (capítulo III), de los misioneros (capítulo IV), de la ordenación de la actividad misionera (capítulo V) y de la colaboración de la Iglesia universal en su propia misión (capítulo VI). En la descripción de la labor misionera en el sentido propio (capítulo II), es especialmente notable la primera sección, que trata de la necesidad de que la Iglesia, ayudada por los cristianos creyentes, llegue a familiarizarse con las personas, con su herencia cultural e histórica, con sus hábitos de vida, y con sus problemas y dificultades. Sin esta participación —esta colaboración en los grandes desafíos culturales, sociales y de otra índole— la labor misionera no pisa terreno firme. Tan sólo después de conseguir esta familiaridad, puede comenzar plenamente la proclamación del Evangelio y la acción de congregar al pueblo de Dios. Estas actividades conducen finalmente al establecimiento de comunidades cristianas, al desarrollo de diversos ministerios y a encender el fuego de las vocaciones que las jóvenes comunidades cristianas necesitan. Puede afirmarse con razón que en este capítulo segundo se traduce a medidas prácticas la visión teológica presentada en el capítulo primero.

Tan sólo en la fase final de su revisión, el capítulo tercero, sobre las iglesias particulares, fue elevado a la condición de capítulo aparte. Refleja la situación que se halla muy difundida en Asia y en África y en la mayoría de las regiones en que han surgido iglesias jóvenes. El capítulo trata expresamente de las numerosas tareas que corresponden a los distintos ministerios en esas Iglesias jóvenes, a los obispos, a los sacerdotes, a los diáconos, a los religiosos y a los hombres y mujeres que actúan como catequistas; añade una extensa reflexión sobre los laicos y sus actividades en las iglesias jóvenes. Se hace un llamamiento explícito a la formación de un pensamiento teológico independiente y de formas de vida comunitarias y privadas que estén marcadas por el espíritu de la fe y conserven, no obstante, las tradiciones culturales de los pueblos.

En el capítulo cuarto, la concepción eurocéntrica dominante sigue desempeñando una función decisiva en el concepto mismo de lo que es un misionero. Aunque la totalidad del pueblo de Dios está llamado a la misión, el Señor llama de una manera especial a misioneros, tanto hombres como mujeres, que poseen los más variados carismas

y a quienes se confían los más diversos ministerios. Se dice expresamente que esas vocaciones surgen también, y de manera especial, en las iglesias jóvenes y que la «misión» no es únicamente asunto de las iglesias «antiguas». Evidentemente, cada grupo diferente de misioneros requiere su propia capacitación específica. Nos sorprende el hincapié que se hace en la labor de desarrollo de los correspondientes pueblos.

El capítulo quinto habla de la formación de un consejo episcopal que, juntamente con el Papa, debe dirigir toda la actividad misionera de la Iglesia. Según el decreto, la Propaganda Fide debe considerarse como la localización de esta labor del Papa y del sínodo de los obispos. Podemos leer entre líneas una crítica hostil hacia esa institución romana, cuando el texto sostiene lo siguiente: «Aunque el Espíritu Santo suscita de muchas maneras el espíritu misionero en la Iglesia de Dios y muchas veces se anticipa a la acción de quienes gobiernan la vida de la Iglesia, no obstante, también este Dicasterio, por su parte, debe promover la vocación y espiritualidad misionera, el celo y la oración por las misiones, y difundir noticias auténticas y convenientes sobre éstas» (nº 29). El capítulo habla finalmente de la cooperación necesaria y no sólo de las diversas obras misioneras. Se hace referencia a la función dirigente del obispo en su propia diócesis, incluso en lo que respecta a las misiones. La tarea de las conferencias episcopales consiste en coordinar; y se insta a los institutos misioneros a que colaboren. Se hace mención específica del fomento de instituciones científicas que presten servicio a la obra misionera y a los misioneros.

El capítulo sexto habla de la cooperación dentro del marco de la Iglesia universal. Al principio se hace mención de la conciencia de responsabilidad que debe existir en todos, tanto en las diócesis como en las comunidades. Luego se mencionan más concretamente las obligaciones de los obispos; estas obligaciones no sólo tienen por objeto sus propias diócesis, sino también la obra misionera. Se insta a las congregaciones activas y contemplativas y a los institutos religiosos a que cooperen. Finalmente, el documento habla en sentido amplio de los laicos y de sus actividades en favor de las misiones.

Todo el documento constituye, indudablemente, un importante jalón en la historia de la teología de las misiones. Además, desempeñó un papel esencial en la estabilización y comunicación de una orientación nueva y sólida para las misiones católicas a fines del siglo XX.

5. «*Dignitatis humanae*»: una solución creativa

El documento sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, que fue objeto de acalorada controversia hasta incluso durante el cuarto período de sesiones y que fue luego aceptado por abrumadora mayoría, es uno de los más importantes documentos conciliares y, al mismo tiempo, un documento decisivo en la historia de la humanidad. Su línea de argumentación universalmente humana, filosófica y teológica define de manera equilibrada la relación de los hombres y mujeres creyentes y de la Iglesia, así como de otras comunidades religiosas, con el Estado moderno y con la sociedad; además, los principios desarrollados en este documento proporcionan bases estructurales para las relacio-

nes ecuménicas y para la coexistencia de las religiones. Los principios establecidos en el documento se hallan estrechamente asociados, al mismo tiempo, con la eclesiología del Concilio. Proporcionan máximas para el ejercicio de la autoridad eclesial en la Iglesia misma y para una organización jurídica de los ámbitos de autoridad dentro de la Iglesia. Sin embargo, estos aspectos mencionados en último lugar no se hallan desarrollados en el documento; son conclusiones que se deducen de los principios elaborados y de las aclaraciones de conceptos que se ofrecen en el documento.

Si el título de la presente sección habla de «una solución creativa», lo hace porque las oposiciones, que hasta entonces parecían insolubles, entre la libertad de conciencia de individuos y grupos, la obligación del Estado de dictar leyes que afecten a cuestiones de moralidad, y los esfuerzos de las religiones y de los grupos ideológicos por entregarse a una actividad misionera, esas oposiciones –decimos– son armonizadas creativamente dentro de un marco que no nivela esos diversos elementos, sino que, lejos de eso, preserva su carácter especial, al mismo tiempo que los integra en una correlación racional caracterizada por la libertad.

Un capítulo en el esquema preparado sobre la Iglesia había asentado, una vez más, la pretensión reclamada por la Iglesia, desde la antigüedad tardía, de que, por ser Dios el autor de la sociedad civil, la sociedad tiene obligación de adorarlo. En el actual orden de la salvación, el culto establecido por Dios es el culto ofrecido por la Iglesia cristiana. Este culto tributado a Dios es aquel al que la sociedad civil y sus autoridades deben adherirse¹⁴⁷. Este principio, que conduce a una Iglesia establecida o Iglesia de Estado, obliga una vez que la fe cristiana se ha difundido en una sociedad o comunidad pública, porque la fe no puede imponerse por la fuerza. Sin embargo, un sistema civil de leyes, caracterizado por la libertad, y una correspondiente organización pública del ámbito de la libertad de conciencia no pueden conciliarse con este argumento de principio.

No fue casual el hecho de que el abandono de esta línea de argumentación, que había sido aceptada durante unos 1.500 años, se efectuara en la Secretaría para la unidad de los cristianos. Desde los comienzos del movimiento ecuménico se habían suscitado cuestiones acerca de la libertad religiosa. En Oxford, en 1937, en conexión con la Declaración de Barmen, se debatieron cuestiones acerca de la relación entre la Iglesia y el Estado moderno. ¿Qué libertades debe la Iglesia reclamar del Estado? Durante la asamblea en la que se fundó el Consejo Mundial de Iglesias en Amsterdam en 1948 y luego en Nueva Delhi en 1961, se discutieron cuestiones relativas a la libertad religiosa y a la coexistencia internacional, así como cuestiones acerca de la coexistencia pacífica de iglesias separadas. Se formuló una distinción entre el proselitismo y la libertad para poder dar testimonio.

147. Cf. *Schema constitutionis de ecclesia*, 42: «Dios es el autor de la sociedad civil y la fuente de todas las cosas buenas que a través de ella fluyen a sus miembros. Por tanto, la sociedad civil debe honrar y adorar a Dios. Pero, en la actual economía de la salvación, la manera en que Dios debe ser adorado puede ser únicamente la manera de adoración que él mismo determinó que se le tributara en la verdadera Iglesia de Cristo. Por tanto, el Estado tiene que asociarse con el culto público ofrecido por la Iglesia, y debe hacerlo así, no sólo en las personas de sus ciudadanos, sino también en las personas de quienes posean autoridad y representen a la sociedad civil» (AS I/4, 67).

Varios teólogos, bajo la dirección del cardenal Bea, recogieron las ideas y las reflexiones que se habían ido desarrollando en esta esfera, así como las discusiones públicas que se habían efectuado en conexión con la Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobada y proclamada por las Naciones Unidas en el año 1948. Hasta qué punto los conflictos caracterizaron las discusiones acerca de la libertad religiosa en aquel tiempo queda ilustrado por el hecho de que la neutral España quedara excluida de los beneficios del Plan Marshall, propuesto por los Estados Unidos, y por el simultáneo ostracismo moral de que era objeto España como Estado católico, donde la libertad religiosa estaba garantizada por la constitución y por la práctica, pero donde estaba prohibido que las «asociaciones religiosas no católicas» efectuaran propaganda pública. Italia, de conformidad con los Concordatos de Letrán, fue reconocida también como un Estado católico, pero en el que se aceptaba al mismo tiempo la libertad de religión; la realidad y la práctica constitucionales eran menos estrictas que en España¹⁴⁸.

A esta línea de reflexiones en el ámbito del ecumenismo se añadía la controversia pública acerca de la libertad religiosa, tal como se desarrollaba especialmente en relación con los Estados totalitarios. Hay que tener en cuenta igualmente el clima intelectual de la Guerra fría durante el período preconiliar y mientras se desarrollaban las discusiones en el Concilio.

¿Cuál era entonces el núcleo de la solución y, al mismo tiempo, el elemento innovador en este documento? El documento no toma como su punto de partida ni la libertad de conciencia de los individuos ni la necesidad de que el Estado dicte normas jurídicas sobre cuestiones de moralidad o de religión. Ni parte tampoco de la pretensión de las religiones o de la Iglesia de proclamar la verdad y la voluntad de Dios. En lugar de eso, los padres escogieron como punto de partida de sus argumentos la dignidad de la persona humana como algo que, por principio, debe ser respetado por todas las instituciones. Pero del núcleo mismo de la dignidad de la persona forma parte la relación religiosa con Dios.

Las dos primeras palabras del documento, *Dignitatis humanae*, describen el contenido del documento. El texto evita una interpretación individualista de la libertad de conciencia; y no acepta tampoco para la vida pública una concepción puramente privada de la religión, que hunde sus raíces en una teoría agnóstica de la tolerancia y que sitúa a todas las religiones en el mismo nivel; no concede al Estado tutela alguna sobre la religión, pero tampoco permite a las religiones o las iglesias beneficiarse de una acción coercitiva por parte del Estado para poder conservar su estatus público. Por otro lado, si se parte de la dignidad de la persona humana, hay numerosas maneras posibles de relacionar los diversos factores que contribuyan a preservar la libertad y a hacer que se respete el derecho y la moralidad pública.

La introducción parte de la creciente conciencia de la dignidad de la persona humana, de la exigencia de una práctica responsable de la libertad y de la correspondiente necesidad de una limitación del poder público, principalmente en lo que respecta «a los

148. Sobre el problema de la libertad religiosa en España, cf. la excelente visión de conjunto que ofrece T. Jiménez Urresti, *La libertad religiosa vista desde un país católico: España*: Concilium 18 (1966) 97-114. Se ofrecen numerosas referencias bibliográficas.

bienes del espíritu humano, principalmente a los que afectan al libre ejercicio de la religión en la sociedad» (nº 1). En contrapunto con esta exigencia y esta demanda se hallan la confesión de fe en la revelación de Dios en Jesucristo y la práctica de la misión que de ello dimana. Se hace mención expresa del carácter vinculante de la verdad, pues «todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo que se refiere a Dios y su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla» (nº 1). El Concilio ve que estas dos posturas están conectadas, por el hecho de que la verdad, siempre y únicamente «por la fuerza de sí misma», penetra en el entendimiento humano y vincula a las conciencias. De estas dos proposiciones se sigue que la libertad religiosa «se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil» (*ibid.*). Esta enseñanza «deja íntegra la doctrina tradicional católica sobre el deber moral de los hombres y de las sociedades respecto a la religión verdadera y a la única Iglesia de Cristo» (*ibid.*).

La postura básica aquí enunciada se estudia en dos secciones bastante extensas. La primera sección (capítulo primero) dilucida el fundamento general de la libertad religiosa; el argumento se basa en la filosofía del derecho. Tan sólo en la segunda sección (capítulo segundo), que se titula «La libertad religiosa a la luz de la revelación», el argumento llega a ser teológico. La sección final (nº 15) dirige una vez más la atención del lector hacia la actual situación histórica y habla de relaciones pacíficas entre la gente, relaciones que no pueden existir sin libertad religiosa.

Al comienzo de la justificación general, la libertad religiosa se define como libertad de toda coacción en materias religiosas, una libertad que tiene su fundamento en la dignidad de la persona humana. Este derecho humano puede conocerse por medio de la razón y también por medio de la revelación, y debe estar anclado en el ordenamiento jurídico de la sociedad. La fundamentación de la libertad religiosa en la esencia de la persona humana está basada a su vez en la orientación de la persona hacia la verdad y en la obligación de buscarla. Este ejercicio fundamental de lo que debe ser humano «no se puede impedir, siempre que se respete el justo orden público» (nº 2). Ahora bien, la búsqueda de la verdad debe estar acorde, ella misma, con la dignidad de la persona humana y con su naturaleza social. En este punto se mencionan varias formas de comunicación que son incondicionalmente necesarias. La libertad religiosa se extiende a los actos interiores y exteriores de índole religiosa, bien sean privados (o individuales), bien comunitarios. El poder del Estado y el orden público deben estar al servicio de las personas. «Así pues, el poder civil... debe reconocer la vida religiosa de los ciudadanos y favorecerla» (nº 3).

A continuación se mencionan aspectos específicos de la libertad que debe concederse a las comunidades religiosas: el derecho a la profesión pública de su fe, a una adecuada celebración del culto, a crear instituciones de enseñanza, a escoger sus propios ministros, etc. En opinión del Concilio, esos derechos existen «siempre que no se violenten las exigencias del orden público» (nº 4). Se hace especial mención de los derechos de las familias a determinar su vida doméstica y la educación de sus hijos de conformidad con sus convicciones religiosas, lo cual implica la aceptación de las elecciones hechas por los padres en cuanto a la formación escolar de sus hijos. A causa de su importancia, la protección y el fomento de la libertad religiosa son responsabilidad de los ciudadanos y de

los grupos sociales, así como de quienes ejercen la autoridad en el Estado. «Si, teniendo en cuenta las circunstancias peculiares de los pueblos, se concede a una comunidad religiosa un reconocimiento civil especial en el ordenamiento jurídico de la sociedad, es necesario que al mismo tiempo se reconozca y se respete el derecho a la libertad en materia religiosa a todos los ciudadanos y comunidades religiosas» (nº 6).

A esta obligación general de permitir la libertad religiosa y de conservarla y fomentarla le corresponde una obligación: «La de que su uso esté regulado por determinadas normas» (nº 7). Las limitaciones fundamentales están fijadas por los derechos de otras personas y por el bien común. Por esta razón, la sociedad civil tiene el derecho de «protegerse contra los abusos que puedan cometerse bajo el pretexto de libertad religiosa» (nº 7); se menciona especialmente el proselitismo inapropiado. Al terminar esta primera parte del decreto, los padres instan a la protección de la libertad contra «presiones de todo tipo», pero insisten asimismo en que las personas no pueden eludir el sometimiento a la autoridad legítima bajo el pretexto de la libertad, sino que deben practicar «la debida obediencia» (nº 8). La educación religiosa contribuirá también a la apropiada comprensión de ello (nº 8).

La segunda parte, algo más breve, es la sección teológica del documento (capítulo segundo). Está encaminada a persuadir a las personas que viven en el seno de la Iglesia, una tarea cuya importancia resultará clara si recordamos la continua oposición al documento por parte de una minoría que inicialmente había sido bastante numerosa, pero que quedó reducida finalmente a un pequeño círculo. Al comienzo de esta sección, en el nº 9, el texto admite que «la revelación no afirma expresamente el derecho a la inmunidad de coacción externa en materia religiosa». Sin embargo, al mismo tiempo declara con énfasis que la revelación «hace patente en toda su amplitud la dignidad de la persona humana». Por ello puede verse que existe armonía entre la doctrina de la libertad religiosa y la fe cristiana.

El argumento comienza con la constante tradición de que las personas, por medio de la fe, tienen que responder libremente a la revelación de Dios. En este punto, el texto contiene referencias a fuentes que van desde Lactancio hasta las declaraciones doctrinales de Pío XII. Las observaciones que se formulan a continuación hacen ver que, en su predicación y en su actividad, Jesucristo respetó la libertad humana y evitó toda clase de coacción. Al estar clavado en la cruz, él puso el sello a esta actitud: «Dio testimonio de la verdad... pues su Reino no se defiende a golpes, sino que se establece dando testimonio de la verdad y oyéndola, y crece por el amor con que Cristo, exaltado en la cruz, atrae a los hombres hacia Él» (nº 11). Los apóstoles manifestaron la misma perspectiva: «Por consiguiente, la Iglesia, fiel a la verdad evangélica sigue el camino de Cristo y de los apóstoles cuando reconoce y promueve el principio de la libertad religiosa como conforme a la dignidad del hombre y a la revelación de Dios» (nº 12). A lo largo del tiempo, el espíritu del Evangelio «contribuyó mucho» a hacer que los seres humanos fueran conscientes de su propia dignidad como personas y a que entendieran el derecho a la libertad religiosa.

Tan sólo cuando se practica la libertad religiosa en la sociedad civil, «la Iglesia logra la condición estable de derecho y de hecho para la necesaria independencia en el

cumplimiento de la misión que las autoridades eclesíásticas reivindican cada vez más insistentemente dentro de la sociedad» (nº 13). Por consiguiente, el declararse a favor de la libertad religiosa no es debilitar a la Iglesia ni su lugar en la historia, sino más bien fortalecerlos.

La conclusión del documento adquiere la forma de una exhortación para que los miembros de la Iglesia y quienes están a cargo de la formación de sus conciencias tengan siempre bien presente «la doctrina cierta y sagrada de la Iglesia», den testimonio de la verdad de Jesucristo y «traten con amor, prudencia y paciencia» a quienes no conocen esta verdad (nº 14). Los padres conciliares contemplan luego una vez más la situación histórica. Admiten con agradecimiento que la libertad religiosa se ha convertido en una realidad en muchos países, pero no pasan en silencio el deplorable hecho de que tal cosa no sucede en todas las naciones. Sin embargo, en un mundo que se va convirtiendo cada vez más en una realidad única, vemos que la defensa eficaz del derecho a la libertad religiosa es un imperativo indispensable para la salvaguardia de la paz y para la coexistencia pacífica entre los hombres.

La doctrina de la *Dignitatis humanae* se halla en consonancia con la teología de la *Dei Verbum*, de la *Lumen gentium* y de la *Gaudium et spes*. Esta armonía puede verse principalmente por el hecho de que el punto de partida para la trayectoria teológica del argumento en la *Dei Verbum* y en la *Lumen gentium* es en ambos casos el Dios creador y redentor, quien determina la unidad y la vocación de la estirpe humana. Pero este plan de salvación, que se halla atestiguado y realizado por Jesucristo, actúa en todos los seres humanos y se encuentra presente en la historia y en las diversas circunstancias de la vida humana, como muestra la *Gaudium et spes*. Contemplada así, la *Dignitatis humanae* es una expresión esencial de la teología del Concilio.

En la *Dignitatis humanae* los padres conciliares profundizaron y continuaron esencialmente las enseñanzas de Juan XXIII en la *Pacem in terris*, la encíclica sobre los derechos humanos publicada en 1963. En la *Pacem in terris* se había concedido ya un lugar importante a la dignidad humana como punto de referencia; sin embargo, la libertad religiosa no se encuentra fundamentada y desarrollada en ella mediante una serie de argumentos, sino que dicha libertad se enseñó simplemente como un hecho. Los padres conciliares, con su examen profundo de la doctrina de la libertad religiosa, dieron una dimensión teológica a la Declaración Universal de Derechos Humanos. Desde este punto de vista, la *Dignitatis humanae* desempeñó indudablemente una función importante en el proceso de evangelización de la cultura moderna.

Al mismo tiempo, la *Dignitatis humanae*, sin proponérselo, expuso claramente los presupuestos para el diálogo entre las religiones del mundo moderno. Semejante diálogo exige imperiosamente una libertad religiosa, con una validez proclamada pública y jurídicamente, que le permita convertirse en realidad. Los padres conciliares, con su justificación religiosa de la libertad religiosa, proporcionaron a otras religiones un modelo para que ellas también enfocaran, desde sus propias raíces, la idea y la concepción de la libertad religiosa, sin que renunciaran por ello a su propia identidad y misión.

Hay una consecuencia que los padres conciliares no tuvieron a la vista, a saber, que la diferenciación estricta entre el plano jurídico con su carácter coactivo, en contraste

con el plano religioso y de la libertad de la fe, tiene también consecuencias para la determinación de la relación o de la diferenciación existente entre las reglamentaciones institucionales y jurídicas dentro de la Iglesia, y las cuestiones de la fe y de la obligación de abrazar la fe. La historia del período posconciliar dará penoso testimonio de la continuada existencia de este punto ciego.

6. *Una reforma llevada a cabo con poco entusiasmo: el Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes*

El Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes fue uno de los vástagos poco afortunados del Concilio. La historia de su gestación nos permite comprender los problemas que surgieron con motivo de este documento. Desde que las comisiones preconciliares comenzaron a trabajar en él, la idea reinante fue siempre la de tratar de la disciplina del clero y del pueblo cristiano sin adentrarse en una descripción teológica propiamente tal del ministerio de los sacerdotes. El cambio de instrucciones sobre la manera de proceder fue también de poca utilidad para esa orientación que reflexionaba acerca de los fundamentos. Durante el tercer período, en octubre de 1964, el esquema que había sido preparado fue rechazado por 1199 votos en contra y 930 a favor.

Cuando el nuevo texto fue discutido finalmente durante el último período, en octubre de 1965, suscitó numerosas y profundas críticas. Se presentaron más de 10.000 sugerencias de cambios. Fue un pequeño milagro que se hiciera una revisión, y no nos sorprenderá que su resultado fuera fragmentario desde el punto de vista teológico. Los 2.390 votos a favor, frente a los 4 votos en contra, en el solemne escrutinio final, no deben llamarnos a engaño sobre los problemas sin resolver que quedaban en ese texto. Aunque el texto ofrece abundancia de enfoques y aspectos positivos, éstos no se hallan concebidos de manera profunda, y además están contrarrestados por una serie de declaraciones que establecían una imagen sacerdotal tradicional del presbítero en contraste con una comprensión teológica actualizada del ministerio.

Para lograr un juicio equilibrado sobre este decreto, presentaremos en primer lugar su tenor global; luego explicaremos sus problemas fundamentales; esbozaremos la respuesta ambivalente que les da el decreto, y sus declaraciones positivas y negativas, y finalmente nos ocuparemos de las perspectivas que se abrían en el decreto y que, sustancialmente, predeterminaban el desarrollo posconciliar.

a) *Una descripción global del decreto*

Surgieron inmediatamente cuestiones acerca de las direcciones que implícitamente marcaban los títulos de los capítulos. El primer capítulo se titula: «El presbiterado en la misión de la Iglesia». Este título implica que el capítulo ofrece una fundamentación teológica. Sin embargo, se plantea la cuestión de si los nuevos énfasis en la eclesiología se aplican, y hasta qué punto, al ministerio de los sacerdotes y si se concretan en dicho ministerio.

Con el título de «El ministerio de los presbíteros», el segundo capítulo compendia tres ámbitos diferentes. La primera parte dilucida las funciones de los sacerdotes, utilizando la tripe distinción empleada ya en la *Lumen gentium*: predicar la Palabra, santificar y apacentar el rebaño. Una segunda sección, titulada «Los sacerdotes en relación con otros», discute las relaciones de los sacerdotes con los obispos, sus relaciones con otros sacerdotes, su condición de miembros del presbiterio y, finalmente, su relación con los fieles. La tercera sección estudia la distribución de los sacerdotes en el mundo, el hecho de ser enviados a otras diócesis y el fomento de las vocaciones. La lógica interna del capítulo segundo no es especialmente rigurosa.

El tercer capítulo se titula «La vida de los sacerdotes». En una primera sección se habla de la vocación de los sacerdotes a la perfección. La segunda sección, «Necesidades espirituales propias de la vida sacerdotal», tiene tres números: el primero habla de la comunión jerárquica con el obispo y de la obediencia que a él se le debe; el segundo discute el celibato, y el tercero habla del uso de bienes y del espíritu de pobreza. Toda esta sección segunda demuestra ser, hasta cierto punto, una aplicación concreta de la primera sección, que habla de que los sacerdotes, al estar llamados a la perfección a causa de su ordenación, son puestos en relación con Cristo. Su camino hacia la santidad consiste en «realizar sincera e incansablemente sus funciones en el Espíritu de Cristo» (nº 13). La sección termina hablando de la búsqueda de la voluntad de Dios.

El tercer capítulo, «Los medios de ayuda para la vida sacerdotal», se refiere de nuevo a la oración, recomienda los conocimientos científicos que los sacerdotes deben cultivar, y afirma el derecho de los sacerdotes a una justa remuneración y la necesidad de crear instituciones diocesanas para atender a las necesidades de los sacerdotes y para asegurar que éstos disfruten de una apropiada previsión social. Pero, después de todo esto, uno se pregunta cómo los obispos podrán ajustarse a una imagen tan abstracta y espiritualista de la vida de los sacerdotes.

b) *El problema fundamental*

El ministerio u oficio (*ministerium* o *munus*) significa una relación. Una relación exige, por lo menos, dos términos. De ellos se distingue el fundamento de la relación. El ministerio de los sacerdotes es la relación; los términos son los *sacerdotes*, por un lado, y el *pueblo de Dios*, por el otro; y el fundamento es Jesucristo, en quien el ministerio especial de los sacerdotes tiene su base. Ahora bien, cuando el Concilio trataba acerca del pueblo de Dios, ofrecía una serie de definiciones que constituyen una parte en la determinación de la relación que es el ministerio. En primer lugar, los padres conciliares discutieron la situación de la Iglesia en la sociedad moderna, como atestigua elocuentemente la *Gaudium et spes*. En segundo lugar, los padres conciliares corrigieron el rechazo de un sacerdocio universal para el pueblo de Dios y para los creyentes, rechazo que había llegado a ser habitual en la teología de la Contrarreforma. La *Lumen gentium* habla explícitamente de este sacerdocio, lo mismo que la *Sacrosanctum concilium*, la Constitución sobre la sagrada liturgia. En un tercer aspecto,

los padres conciliares sobrepasaron la concepción del ministerio sacerdotal que había venido predominando desde la Edad Media.

A partir de la Edad Media, se consideró que el ministerio sacerdotal consistía esencialmente en la capacidad para consagrar el cuerpo eucarístico del Señor. Puesto que los sacerdotes tienen esta competencia —es decir, puesto que el ministerio sacerdotal estaba ordenado esencialmente hacia el sacramento eucarístico como el otro término de la relación— los teólogos medievales consideraron a los sacerdotes como poseedores también de un «poder sobre el cuerpo místico de Cristo», es decir, el cuerpo que es la Iglesia. La nueva definición que hizo el Concilio del pueblo de Dios como del otro término de la relación constituida por el ministerio sacerdotal, se halla asociada fundamentalmente con una visión más amplia del ministerio sacerdotal en cuanto totalidad: la predicación y la actividad pastoral son ahora las tareas primarias. Éstas se hallan conectadas directamente con el pueblo de Dios y no con la eucaristía. Tan sólo en este contexto pastoral se halla determinada también la tarea del sacerdote que consiste en santificar. Esta nueva definición se encuentra expresada no sólo en la *Lumen gentium*, sino también en la *Sacrosanctum concilium*. Sin embargo, en la *Lumen gentium* se aplica primariamente a los obispos.

Podría suponerse que los padres conciliares, conscientes de los nuevos énfasis que ellos habían dado en anteriores documentos del Vaticano II, en los que se habían guiado por la investigación teológica, irían a ofrecer ahora una imagen correspondiente de la esencia teológica del ministerio sacerdotal, y que, partiendo de esos nuevos énfasis, sacarían conclusiones relativas a su concepción del oficio sacerdotal. Tal suposición resultó errónea. En vez de eso, la respuesta que los padres dieron a los diversos problemas fue ambivalente.

c) *Las respuestas ambivalentes*

La introducción hace referencia explícita a la dificultad que había que afrontar en los trabajos en favor de la renovación de la Iglesia, tal como la pretendía el Concilio. Encontramos también una referencia explícita a «las circunstancias profundamente cambiadas», que hacen que la tarea de los sacerdotes sea adicionalmente difícil. Parece, pues, que los padres conciliares son conscientes del problema. Entonces, ¿cómo responden ellos, en el capítulo primero, a la cuestión acerca de la relación entre el sacerdocio y la misión de la Iglesia? El n.º 2 habla del sacerdocio universal de los creyentes y luego —sin referencia a ese sacerdocio— habla específicamente de «ministros oficiales» que poseen «la sagrada potestad del orden para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados, y que desempeñan públicamente, en nombre de Cristo, el ministerio sacerdotal a favor de los hombres».

En este contexto, la acción de ofrecer el sacrificio y la de perdonar los pecados es la función del sacerdote. Pero no se expone el hecho de que (y la manera en que) este sacrificio, juntamente con el perdón de los pecados, es a la vez asunto de la Iglesia y del pueblo de Dios. En este contexto se realza que los sacerdotes «pueden actuar como re-

presentantes de Cristo que es la Cabeza» (nº 2). No se dice que ellos son al mismo tiempo representantes de la Iglesia. ¡Qué enmarañados parecen estar los diferentes enfoques: medieval y contrarreformista, patristico y, al mismo tiempo, moderno! Fijémonos en las siguientes frases, en las que el sujeto es el sacrificio que el pueblo de Dios ofrece y el sujeto es el sacrificio del único mediador, Cristo, que los sacerdotes ofrecen en forma incruenta y sacramental; fijémonos también en la identidad de estas dos realidades. El texto dice así: «Por medio del ministerio de los presbíteros se realiza a la perfección el sacrificio espiritual de los fieles en unión con el sacrificio de Cristo, único Mediador. Éste, en nombre de toda la Iglesia, por manos de los presbíteros, se ofrece incruenta y sacramentalmente en la Eucaristía hasta que el Señor venga» (nº 2).

Esta frase suscita la impresión de que el sacrificio espiritual que los fieles ofrecen es cosa separada del sacrificio de Cristo. Ahora bien, el sacrificio de Jesucristo es ofrecido por los sacerdotes de manera sacramental, y es así el lugar donde el sacrificio espiritual de los fieles adquiere su plena eficacia y sentido. Sin embargo, si la frase se interpreta así, entonces uno vuelve a preguntarse qué significa que los sacerdotes «celebran la Eucaristía en nombre de toda la Iglesia».

En el nº 3 hay un pasaje curioso. Una alusión a Hebreos 5, 1 describe el sacerdocio del Antiguo Testamento, pero, aunque ese sacerdocio fue radicalmente trascendido por Cristo, la declaración se aplica directamente a los sacerdotes y luego se aplica también a Jesucristo. Este pasaje muestra lo vigorosamente que una idea sacerdotal del Antiguo Testamento, la idea de los sacerdotes, se hallaba aún impresa en las mentes de los padres conciliares. Éstos podían haber razonado de manera diferente de lo que lo hicieron, a fin de acentuar el hecho de que los sacerdotes deben vivir entre las personas que tienen a su cargo y familiarizarse con la vida de las mismas.

Cuando en el capítulo segundo (sobre el ministerio de los sacerdotes) se describen los oficios de los sacerdotes, se concede el primer lugar a la predicación de la Palabra. Con ello, exactamente igual que en la *Lumen gentium*, en la Constitución sobre la sagrada liturgia y en el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, se completa el alejamiento de la concepción medieval del ministerio en la Iglesia. Sin embargo, es digno de tenerse en cuenta que, tanto en las observaciones sobre la predicación de la Palabra como en la discusión del ministerio de santificación y en la tarea pastoral, el sacerdote es el único que aparece como el sujeto de la acción; no se habla de la implicación activa y madura del pueblo de Dios. Y, así, en conexión con el ministerio pastoral, se dice que los fieles han de ser educados para que lleguen a una madurez responsable (nº 6); no se reconoce que el sacerdote pudiera estar tratando con cristianos maduros y responsables.

Esta atribución unilateral de toda la actividad a los sacerdotes y esta reducción de los laicos a la condición de meros receptores pasivos resultan especialmente sorprendentes en la sección sobre la santificación. «Por el bautismo [los sacerdotes] introducen a los hombres en el Pueblo de Dios; por el sacramento de la penitencia reconcilian a los pecadores con Dios y con la Iglesia; por la unción de los enfermos alivian a éstos, y, sobre todo, por la celebración de la misa ofrecen sacramentalmente el sacrificio de Cristo» (nº 5).

Por eso, no es sorprendente que, en la segunda sección del capítulo primero, aparezca en primer lugar la relación jerárquica de los sacerdotes con los obispos, y aparezca luego la relación de los sacerdotes con otros sacerdotes y la colegialidad entre ellos (nº 7). Tan sólo entonces se aborda la relación con los fieles. Esta secuencia presupone una imagen del sacerdote como de quien, mediante la participación en la autoridad del obispo, tiene la función de comunicar las bendiciones de la salvación a otras personas y, consecuentemente, se encuentra como el dador activo de gracias ante el pueblo de Dios, un pueblo que es esencialmente receptivo. Tal concepción no deja lugar a la idea de que, en la sociedad moderna, las congregaciones y comunidades de fieles puedan nombrar a varones para el ministerio sacerdotal y sugerir que se les confiera la ordenación, haciéndolo así impulsados por la conciencia de la propia responsabilidad por el reino de Dios y por la fe. No es casual que, al comienzo de la pertinente sección, los sacerdotes de la nueva alianza sean denominados padres y maestros del pueblo de Dios «por razón del sacramento del orden» (nº 9).

La tercera sección de este capítulo segundo, que se ocupa de la distribución de los sacerdotes y también de las vocaciones al sacerdocio, refleja la misma concepción básica. Los sacerdotes son responsables a su modo, juntamente con los obispos, de la difusión del Evangelio por todo el mundo. Participan en la misión de salvación, que se extiende «hasta los confines de la tierra» (Hch 1, 8). A partir de ahí se examinan las posibilidades de enviar sacerdotes a regiones y a iglesias locales que padecen escasez de clero. Como resultado, el documento no se plantea la cuestión acerca de cómo las diversas iglesias locales deben asumir por sí mismas la responsabilidad y sobre cómo pueden ser apoyadas una vez que se han dado cuenta de la responsabilidad que les incumbe en lo que respecta a la difusión de la fe.

Exactamente de la misma manera, los sacerdotes son responsables también de reclutar nuevos sacerdotes. El nº 11 dice así: «El Pastor y obispo de nuestras almas, de tal manera constituyó su Iglesia, que el pueblo que eligió y adquirió con su sangre debía tener sus sacerdotes, siempre y hasta el fin del mundo, para que los cristianos no estuvieran nunca como ovejas sin pastor». La obligación de conseguir nueva prole sacerdotal es parte de la misión de los sacerdotes. Por otro lado, «hay que enseñar a la Iglesia, el pueblo de Dios, que tiene el deber de colaborar de diversas maneras».

El tercer capítulo, sobre la vida de los sacerdotes, trata en su primera sección acerca de la vocación de los sacerdotes a la perfección. La ordenación sacerdotal es contemplada como el fundamento de esta vocación. Es verdad que todos los cristianos están llamados por su bautismo a la perfección, «pero los sacerdotes están especialmente obligados a alcanzar esa perfección». La razón es la siguiente: «Todo sacerdote, a su manera, representa a la persona del mismo Cristo. Por eso también recibe abundantemente una gracia especial para que pueda servir a los fieles que le han sido confiados y a todo el pueblo de Dios, y así tender mejor a la perfección de Aquel a quien representa» (nº 12).

El camino hacia la perfección pasa por el ejercicio de las funciones confiadas a los sacerdotes. En este contexto el ofrecimiento del sacrificio eucarístico se describe como «la principal función de los sacerdotes». Ellos deben ofrecer este sacrificio sacramen-

tal, aunque ninguno de los fieles tome parte en él. El antiguo Código de Derecho Canónico prescribía que un sacerdote no debía celebrar a menos que otra persona estuviera presente para dar las correspondientes respuestas del pueblo; este precepto ha quedado ahora suprimido. Se ha borrado al mismo tiempo, como quien dice, la conmemoración institucional del hecho de que el sacrificio eucarístico es fundamentalmente un acto de la comunidad eclesial, presidida por el sacerdote.

En vista de la multiplicidad de sus funciones y del ritmo febril de la vida moderna, se aconseja a los sacerdotes que traten de dar unidad a sus vidas ajustándolas a la voluntad de Dios, de la misma manera que Jesucristo cumplió la voluntad de su Padre. Gracias a esta actitud los sacerdotes lograrán tener el vigor para entregar sus vidas como el Buen Pastor hizo en favor de sus seguidores. «Esta caridad pastoral brota, sobre todo, del sacrificio eucarístico, que, por eso, es el centro y raíz de toda la vida del presbítero, de manera que el sacerdote se esfuerza por aplicarse a sí mismo lo que se realiza en el altar del sacrificio» (nº 14).

Si echamos una mirada retrospectiva a estas explicaciones, nos sorprenderá no sólo su unidad, sino también su carácter restrictivo. Su unidad la deducen del hecho de que la ordenación hace fundamentalmente que el sacerdote sea un representante de Jesucristo, de manera más intensa que como el bautismo hace cristianos en general. De ahí se sigue que el ejercicio de las obligaciones de su oficio es, al mismo tiempo, el camino que le conduce a la perfección y a la santidad. Por otro lado, a menos que el sacerdote se implique a sí mismo en las vidas de la gente e interprete las condiciones de vida de esas personas bajo la influencia del Espíritu Santo y mediante el discernimiento de espíritus, ¿cómo podrá llegar a ser consciente de las obligaciones de su oficio y cómo podrá llegar a poseer una vida plena para sí mismo? Las observaciones del texto sobre la vocación a la perfección están inspiradas indudablemente por cierta tendencia al cristomonismo, que luego encuentra expresión en una estrecha espiritualidad litúrgico-sacramental.

Aparece la misma tendencia en la sección segunda, sobre las exigencias especiales para la vida espiritual de los sacerdotes. La sección primera habla en términos generales de la actitud de obediencia del sacerdote, quien debe buscar en todas las cosas cuál es la voluntad del Padre. Aquí se ofrece una nota positiva: esa actitud de obediencia no debe identificarse ya simplemente, como se hacía a menudo en el pasado, con la ejecución de las instrucciones procedentes del Papa, del obispo propio del sacerdote y de otros superiores. El texto habla, más bien, de «obediencia responsable y voluntaria» (nº 15).

En relación con la continencia a causa del reino de los cielos, que Cristo recomendaba, se hace constar explícitamente, al principio, que el celibato no está exigido por la *esencia* del sacerdocio. Se menciona expresamente la tradición de las Iglesias orientales y se afirma que hay «excelentes sacerdotes casados»; sin embargo, en la Iglesia latina conviene mantener el celibato. La razón:

La misión del sacerdote está totalmente dedicada al servicio de la nueva humanidad que Cristo, vencedor de la muerte, hace surgir en el mundo por medio de su Espíritu y que tiene su origen «no de la sangre ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del

varón, sino de Dios» (Jn 1, 13). Por la virginidad o el celibato a causa del reino de los cielos, los presbíteros se consagran a Cristo de una manera nueva y excelente y se unen más fácilmente a Él con un corazón no dividido, se dedican más libremente a Él y, por Él, al servicio de Dios y de los hombres (nº 16).

La Iglesia confía en que, si ella ora con fervor pidiendo tales dones, Dios concederá, en suficiente medida, esta vocación al celibato. Se exhorta a toda la Iglesia, más vigorosamente que en cualquier otro documento conciliar, a orar pidiendo «este precioso don del celibato sacerdotal». Llama la atención que no se diga nada acerca de los presupuestos para una vida célibe, acerca de sus peligros específicos y de los cuidados que deben adoptarse para observar formas adecuadas de vida en común; tampoco se dice nada acerca de posibles elecciones equivocadas o de fallos, o acerca de cómo la Iglesia debe abordar tales asuntos.

La sección siguiente está dedicada a los bienes temporales. Los sacerdotes deben hacer uso de las cosas de este mundo como si no hicieran uso de ellas. Se anima a los sacerdotes a que practiquen la pobreza voluntaria, por la cual «se identificarán más claramente con Cristo y estarán más liberados para el ministerio sagrado. Cristo, en efecto, se hizo pobre por nosotros, aunque era rico, para enriquecernos con su pobreza» (nº 17). Estas observaciones, como los pensamientos acerca de la vocación del sacerdote a la perfección, muestran lo mucho que seguía siendo determinante un ideal ascético tradicional, un ideal que pasa por alto en gran manera la dimensión social del ministerio del sacerdote. Se pasa por alto la lucha por la justicia en la sociedad moderna y la marginación de amplios sectores de la población, y no se habla tampoco de las correspondientes virtudes de la solidaridad, del compartir fraternalmente y de la participación en las penas y gozos de la humanidad.

La primera parte de la tercera sección, que trata de las ayudas para la vida sacerdotal, recomienda encarecidamente varios ejercicios de devoción: la lectura de la Sagrada Escritura y la celebración de la eucaristía, el sacramento de la penitencia y el examen de conciencia, la devoción a María, la oración interior y la adoración eucarística. Sorprende que no mencione la Liturgia de las horas (el Breviario), ni tampoco el rosario. El pasaje siguiente habla de que es necesaria una formación ulterior en teología y en ciencias, así como en los medios para lograr la eficacia pastoral. Finalmente, la última sección del capítulo tercero aborda el problema de la remuneración del clero. Se recomienda la creación de fondos adecuados a nivel diocesano o interdiocesano, y el texto habla de la necesidad de desarrollar las previsiones de la seguridad social.

Tan sólo en la exhortación final se hace una brevísimas referencia a las actuales circunstancias económicas y sociales y a los cambios que se han producido en los hábitos de vida de la gente. «Por eso los ministros de la Iglesia, e incluso algunas veces los fieles, se sienten en este mundo como ajenos a él, preguntándose angustiados con qué medios y palabras adecuados podrán entrar en comunicación con él. En efecto, los nuevos obstáculos que se oponen a la fe, la aparente esterilidad del trabajo realizado y la amarga soledad que experimentan, pueden ponerlos en peligro de perder los ánimos» (nº 22). Con la mirada puesta en estas dificultades reales, el decreto termina pronunciando palabras de consuelo y aliento.

d) *Las perspectivas del «Presbyterorum ordinis»*

A causa de sus limitaciones intrínsecas, el Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes no fomentó una imagen nueva y distintiva de este importante ministerio en la Iglesia. Así que no nos sorprenderá realmente que, inmediatamente después del Concilio, la cuestión acerca de la debida descripción del ministerio presbiteral fuera puesta de nuevo en el orden del día, y que sobre ella se produjeran considerables debates entre el clero. Las encuestas realizadas en aquel tiempo mostraban la existencia de un abismo considerable entre el clero de mayor edad y el más joven; ambos grupos tenían concepciones muy diferentes acerca del ministerio presbiteral. Con estos antecedentes, el decreto debe considerarse como un intento del Concilio por dar estabilidad a los sacerdotes y por asentar la imagen tradicional de los mismos, completada con unos cuantos énfasis nuevos.

7. *Las solemnes ceremonias en la clausura del Concilio*

El día 9 de noviembre de 1965 Pablo VI escribió una carta al cardenal Tisserant, el primero entre los presidentes del Concilio, para darle a conocer las fechas de las solemnidades de la clausura. En las palabras iniciales de la carta, Pablo VI acentuaba que los presidentes del Concilio le habían mantenido informado acerca de la labor desarrollada por el Concilio, según éste llegaba a su fin, y le habían pedido que «decidiera el día y los ritos solemnes para dar por finalizado el Concilio ecuménico»¹⁴⁹. Refiriéndose retrospectivamente al concilio Vaticano I, que se había inaugurado el 8 de diciembre de 1869, Pablo VI decidió que la fiesta de la Inmaculada Concepción de María fuera el día final del concilio Vaticano II. Al hacerlo así, acentuaba nuevamente (como había hecho Juan XXIII al disponer que las solemnidades de apertura del Concilio tuvieran lugar en la fiesta de la Maternidad de María en el año 1962) que el Concilio había sido encomendado a la especial protección de María. Al mismo tiempo, Pablo VI daba a conocer que la última sesión pública del Concilio se celebraría el 7 de diciembre; en ese día se procedería a la solemne aprobación final de los esquemas que todavía estaban siendo revisados.

Esta solemne conclusión se vio enriquecida por una serie de ulteriores gestos. El día 4 de diciembre tuvo lugar una liturgia ecuménica de la Palabra, celebrada con observadores del Concilio en la basílica de San Pablo Extramuros. El día 6 de diciembre los participantes en el Concilio recibieron como recuerdo un anillo de oro que el Papa había mandado hacer. A los participantes se les entregó un certificado que acreditaba su asistencia al Concilio, y el alcalde la ciudad de Roma dispuso que se les entregara una medalla conmemorativa de plata, acuñada para ellos. También el día 6 de diciembre se entregó a los obispos el decreto sobre la reorganización de la Curia. Después, el día 7 de diciembre, tal como Pablo VI había proyectado, tuvieron lugar las solemnes votaciones finales y se promulgaron los documentos sobre la libertad religiosa, las misiones, el

149. AS IV/6, 190.

ministerio y la vida de los sacerdotes, y sobre la Iglesia en el mundo actual. Antes de la misa de clausura, que el Papa concelebró con veinticuatro padres conciliares, la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa de Constantinopla anularon mutuamente las excomuniones pronunciadas en el año 1054. Finalmente, el día 8 de diciembre, se celebró en la plaza de San Pedro la gran liturgia de clausura.

Toda esta solemne conclusión del Concilio revistió no sólo interés histórico, sino también teológico. Estos gestos y ritos, alocuciones y homilías, mostraron lo que el Concilio, convocado bajo la llamada al *aggiornamento*, había cambiado ya en la Iglesia. Pero mostraron también los límites que el Concilio no había logrado trascender y las tendencias divergentes que seguían vivas en la Iglesia.

a) *La liturgia ecuménica de la Palabra, 4 de diciembre de 1965*

La liturgia de la Palabra, en el espacioso recinto de la basílica de San Pablo Extramuros, estuvo caracterizada por una atmósfera especial. Aunque los observadores procedentes de otras iglesias, cuyo número ascendía a 103 al final del Concilio, habían asistido, desde luego, a las misas y oraciones celebradas en San Pedro, sin embargo, desempeñaron ahora una función inmediata en la celebración de esta liturgia de la Palabra. Pablo VI la presidió, y las lecturas escogidas fueron leídas por un francés católico, un americano metodista y un griego ortodoxo.

La celebración comenzó con el Salmo 27: un suplicante afligido, que confía en el Señor como en su luz, exclama: «Una cosa pido al Señor, sólo eso ando buscando: vivir en la casa del Señor todos los días de mi vida». Y los versículos finales decían: «Enseñame tu camino, Señor, guíame por la senda del bien, porque me persiguen... Espera en el Señor, sé fuerte; ten ánimo, espera en el Señor». La primera lectura, tomada de 1 Cr 29, 10-18, contiene la gran oración de acción de gracias, pronunciada por David, en agradecimiento por las numerosas dádivas recibidas para la edificación del templo de Jerusalén. La segunda lectura, tomada de Rom 15, 1-6, contiene la exhortación dirigida a los cristianos para que no vivan para sí mismos, sino «que cada uno de nosotros trate de agradar al prójimo, buscando su bien y su crecimiento». Pues tampoco Cristo vivió para sí mismo. El texto termina pidiendo aquella «armonía» que corresponde a los que están en Cristo Jesús, «para que con un solo corazón y una sola boca alabéis a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo». Finalmente, la lectura del evangelio era el comienzo del sermón de la montaña según Mateo, es decir, las bienaventuranzas.

Las palabras iniciales de la homilía de Pablo VI hablaban de la atmósfera que empapaba a esta comunidad en oración:

Señores, queridos observadores, o permitidme que me dirija a vosotros con el nombre que ha adquirido vitalidad durante estos cuatro años del Concilio ecuménico: ¡Hermanos! ¡Hermanos y amigos en Cristo! El Concilio está terminando y tendremos que decirnos adiós unos a otros. En este momento de la despedida, Nos deseáramos hacernos intérprete de los reverendos padres del Concilio que nos rodean esta tarde, a fin de que podamos orar con vosotros y despedirnos de vosotros. Cada uno de vosotros empen-

derá el viaje de regreso a su patria y nosotros nos quedaremos solos. Permitidme que os confíe mis sentimientos internos: Vuestra marcha crea una *solitudo* en torno a nosotros, que no conocíamos antes del Concilio y que ahora nos entristece. ¡Desearíamos veros siempre con nosotros!¹⁵⁰

El Papa estaba expresando una experiencia que él, como la mayoría de los padres conciliares y también como la mayoría de los observadores, había tenido por primera vez. Por medio de la labor realizada juntos, los encuentros personales y la liturgia celebrada en común, había surgido una cercanía, una conciencia que no había existido con anterioridad al Concilio.

Después de comenzar dando las gracias a los observadores y a los invitados, Pablo VI hizo una breve evaluación de la labor realizada durante cuatro años. Hizo notar la comprensión, más profunda, de los problemas del ecumenismo y de la tarea de trabajar en favor de la unidad, pero también de los prometedores impulsos que se habían dado para el logro de la unidad. Habló del descubrimiento de los tesoros cristianos que existían en las diversas comunidades del mundo, y se refirió a las estructuras doctrinales, a las mentalidades y a las formas de devoción. Aludió a que se admitían faltas y deficiencias, y a que se pedía perdón por ellas; al rechazo de la polémica y de los prejuicios. Mencionó la gran abundancia de reuniones que habían tenido lugar, por vez primera en cientos de años, y se refirió particularmente al encuentro con el patriarca Atenágoras.

Finalmente, el pontífice describió el Concilio mismo como un movimiento hacia los hermanos y hermanas que aún estaban separados, como un movimiento caracterizado no sólo por el respeto y el gozo espiritual por la comunión lograda, sino que había hallado expresión en formulaciones doctrinales y disciplinares. En relación con esto, Pablo VI pidió una vez más a los observadores que no acusaran a la Iglesia católica de orgullo e insensibilidad, porque esta Iglesia se mantenía aferrada tan celosamente al legado de la fe: «Y no nos acuséis de haber traicionado o deformado este deber si, durante el curso de su secular, escrupulosa y amante meditación, la Iglesia ha descubierto tesoros de verdad y de vida, y el renunciar a ellos sería un quebrantamiento de la fe». Al final de su discurso, el Papa refirió una historia acerca del filósofo ruso Vladimir Soloviov. Después de peticiones en forma de letanía y del padrenuestro recitado en común, el Papa impartió una bendición y la liturgia terminó con el canto en común del Magnificat.

Aunque el acto de culto resultó conmovedor para los que participaron en él, debemos darnos cuenta de que no fue en sentido formal una liturgia ecuménica de la Palabra. El Papa no la presidió juntamente con ningún otro. Tan sólo en las lecturas tomaron parte dos miembros de otras iglesias. Es sorprendente que, en su alocución, Pablo VI no dijera una palabra acerca de los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento que se habían leído y no los aplicara a la situación presente. Aunque en los textos oficiales la alocución se describía como una homilía, el discurso no tenía nada que ver con ese género. El hecho de que la Iglesia se halle bajo la palabra de Dios, según se enseñaba en

la *Dei Verbum*, no aparecía en absoluto en esta liturgia celebrada con representantes de otras iglesias. La labor que había que realizar en el futuro fue descrita con estos términos: «Tiene que haber un estudio a fondo del gran problema de la reincorporación a la unidad de la Iglesia visible de todos aquellos que poseen la dicha y la responsabilidad de llamarse a sí mismos cristianos». Era una declaración que, ciertamente, miraba hacia el futuro, pero que al mismo tiempo señalaba los obstáculos en el camino de la conversión y de un regreso a la unidad.

En la recepción final en el monasterio benedictino de San Pablo, el Papa hizo que el cardenal Bea le presentara a cada uno de los observadores; el pontífice regaló a cada uno de ellos una campanita de bronce como recuerdo del Concilio, juntamente con un certificado de su participación personal en el Concilio. En la recepción, el portavoz de los delegados, observadores e invitados expresó sus experiencias, haciéndolo de una manera tan positiva como habían sido las palabras del Papa:

Ni una sola vez durante los cuatro años hemos apreciado sentimiento adverso alguno por nuestra presencia. Todo lo contrario, se nos ha inducido siempre a suponer que nuestra presencia ha contribuido en más de un aspecto al éxito del Concilio en la gran tarea de reforma que él tiene entre manos. Creemos que están desapareciendo por ambas partes el mutuo temor, el exclusivismo rígido y la autosuficiencia arrogante... Desearía de Vos, Santo Padre, que pensarais en nosotros como en vuestros amigos –y, desde luego, como vuestros mensajeros– según vamos caminando por nuestros respectivos caminos¹⁵¹.

b) *La última congregación general, 6 de diciembre de 1965*

Cuando los padres conciliares se reunieron el 6 de diciembre para participar en la última congregación general, les esperaba un regalo de despedida de Pablo VI. Pero, antes de que se distribuyeran los anillos de oro y los certificados, el Secretario general Felici dio a conocer los resultados de la votación sobre la constitución pastoral. Ahora que las votaciones anteriores sobre las distintas secciones del documento habían alcanzado en todos los casos las necesarias mayorías, se emprendió la votación sobre la totalidad del documento.

Después de esta votación, se distribuyeron los textos para la concelebración en la reunión pública del Concilio, el día 7 de septiembre, y se distribuyeron también la ya aprobada Constitución sobre la revelación, el Decreto sobre el apostolado de los laicos, y el texto del Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes, que tenía que ser aprobado todavía el 7 de diciembre.

Entonces, con una humorística referencia a la festividad de san Nicolás, Felici leyó el diploma que Pablo VI había compuesto para la distribución de los anillos de oro a los participantes en el Concilio. Según este texto, los anillos eran expresión de «la máxima benevolencia» hacia los obispos, quienes, juntamente con el Papa, habían discutido «cómo podía renovarse el esplendor y el celo de la Iglesia de Cristo». Juntamente con

151. Cita tomada de Wiltgen, 282-283.

estos regalos, el Papa impartió también a los obispos la bendición apostólica y les pidió que «las instrucciones y exhortaciones» del Concilio «fueran llevadas a cabo y observadas» por los obispos y por «vuestrós fieles»¹⁵².

Después de leer el texto del diploma, el Secretario general promulgó la bula de Pablo VI *Mirificus eventus*, que anunciaba un jubileo¹⁵³. El Papa señaló que la finalidad de este jubileo, con su anuncio de una indulgencia plenaria, era el que la Iglesia entera diese gracias a Dios por los dones del Concilio, ayudara al Concilio a producir frutos y proporcionara a los fieles la oportunidad para una «renovación... en la vida de las personas y en la vida doméstica, pública y social». Con la ayuda de tales jubileos, los hombres se apartan «de las cosas terrenas y transitorias y eligen las que son eternas».

La bula hacía ver claramente cómo Pablo VI concebía la recepción del Concilio: el acento recaía enteramente en las conversiones personales y en la profundización de la vida religiosa mediante el seguimiento de Cristo, y no en reformas estructurales. Esta comprensión de la recepción dimanaba, en opinión de Pablo VI, del acontecimiento conciliar mismo. La Iglesia «ha dirigido su mirada hacia sí misma», ha meditado sobre su propio misterio, y con ello se ha enseñado a sí misma y se ha llamado a sí misma a comprender más plenamente la doctrina sobre su propio origen, su propia naturaleza y su propia misión, a pesar de que todo eso era conocido ya anteriormente. En este contexto Pablo VI citó una frase de su primera encíclica, *Ecclesiam suam*¹⁵⁴. A causa de este tema eclesial del Concilio, el Papa fijó como condiciones para ganar la indulgencia del jubileo el que, durante el período del 1 de enero al 21 de mayo de 1966, además de recibir el sacramento de la penitencia y de la eucaristía, los receptores tenían que escuchar por lo menos tres instrucciones, o sermones pronunciados al estilo de una misión popular, en la Iglesia. Los fieles debían reunirse en torno a sus obispos en las catedrales, a fin de aprender de ellos las directrices desarrolladas por el Concilio.

Sorprende que no se dijera nada en esa bula acerca de la intención de Juan XXIII de contribuir a una renovación y *aggiornamento* de la Iglesia, y que tampoco se mencionara, por ejemplo, la necesidad de celebrar sínodos para poner en práctica las intenciones del Concilio acerca de la renovación de la Iglesia.

Después de dar lectura a la bula del jubileo, el secretario Felici pronunció como despedida una breve poesía en latín. Las medallas conmemorativas acuñadas por la ciudad de Roma habían sido distribuidas ya.

A continuación de algunos anuncios relativos a la recepción que, como despedida, el Papa iba a conceder a los párrocos que habían sido invitados al Concilio, a los auditores, a los chóferes de los padres conciliares en Roma y a los expertos, el cardenal Suenens habló en nombre de los moderadores a fin de expresar su agradecimiento por el final exitoso del Concilio. Además de dar las gracias a Dios y al Papa, el cardenal mencionó expresamente a los miembros del Consejo de presidentes, a la Secretaría general, a los padres conciliares, a los oradores y miembros de las comisiones, y a los asesores. Se dio las gracias especialmente a los observadores y a los auditores como representan-

152. AS IV/7, 634.

153. *Ibid.*, 635-640.

154. AAS 56 (1964) 611.

tes del pueblo de Dios. Con no menos cordial gratitud, mencionó a los numerosos colaboradores cuya tarea había contribuido a que el Concilio fuera posible, desde los ujieres y los cantores que habían ayudado a estructurar la liturgia, hasta los impresores de la Tipografía vaticana, y finalmente a los redactores de los informes diarios acerca del Concilio que eran entregados al público. La última congregación general terminó con aplausos para los moderadores.

Igualmente el día 6 de diciembre *L'Osservatore Romano* publicó el «motu proprio» *Integrae servandae*, de Pablo VI, sobre el comienzo de la reforma de la Curia¹⁵⁵. El primer paso que se dio para la reforma fue la publicación de nuevas normas para el Santo Oficio. El Papa comenzaba con una historia del Santo Oficio y su lugar preeminente entre las instituciones de la Curia. Su nombre se cambió por el de Congregación para la Doctrina de la Fe. La función de la congregación consistía en «proteger las enseñanzas de la fe y de la moral en todo el mundo católico». El Papa mismo estaría al frente de esta congregación, que sería dirigida por un cardenal secretario.

La tarea más importante de la congregación sería la de «investigar nuevas doctrinas y nuevas opiniones... y fomentar los estudios de estas materias y los congresos de especialistas». La congregación debía rechazar nuevas doctrinas opuestas a los principios de la fe, y debía hacerlo así «después de escuchar a los obispos de la correspondiente región, si ellos estaban interesados en la materia». En cuanto a la condena de libros, se estableció expresamente que a los autores se les concediera la oportunidad de defenderse a sí mismos, incluso por escrito, y que el obispo local competente fuera informado de antemano. Con respecto a los delitos contra la fe, se determinó expresamente que se siguieran las normas que regían los procesos ordinarios. Además, la congregación debía permanecer en estrecho contacto con la Comisión Bíblica Pontificia. Se creó, además, un comité asesor, que estaría integrado por profesores universitarios.

Las normativas particulares estaban regidas por el principio, «Puesto que el amor echa fuera el temor (1 Jn 4, 18), a la fe que debe ser protegida se le prestará mejor servicio mediante una institución para el fomento de la doctrina, una institución de la cual los predicadores del Evangelio saquen nuevas energías, mientras que los errores sean corregidos y quienes se hallan en el error sean llamados delicadamente a que regresen a la razón»¹⁵⁶. El documento, especialmente su intención, sonaban como prometedores.

c) La sesión pública el 7 de diciembre de 1965

La sesión pública, el día 7 de diciembre, comenzó hacia las 9.00 horas con la extensa procesión del Papa, los cardenales y los veinticuatro concelebrantes. Todos cantaban la antifona «Tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi Iglesia», y el coro entonó el Salmo 131 (132). Después de que el Papa hubiera entronizado solemnemente el Evangelio, el gesto de prestar obediencia fue realizado por dos representantes de cada uno de los diversos grupos que constituían la jerarquía; este gesto fue acompañado por el

155. Cf. AAS 57 (1965) 952-955.

156. *Ibid.*, 953.

canto solemne del coro: «Éste es mi mandamiento, que os améis unos a otros». La oración conciliar, «Adsumus, Domine», fue recitada por última vez, y el himno al Espíritu Santo, «Ven, Espíritu Creador», fue cantado alternativamente por la asamblea y por el coro.

El Secretario general Felici leyó luego las palabras iniciales de los cuatro documentos conciliares siguientes: La Declaración sobre la libertad religiosa, los Decretos sobre la actividad misionera de la Iglesia y sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes, y la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. Se procedió por última vez a la votación sobre todos estos documentos. Mientras los padres conciliares rellenaban sus papeletas, el coro de la Capilla Sixtina cantaba. La votación sobre la constitución pastoral fue la última del Concilio (hizo el número 544).

Después de esto, Felici, hablando en nombre de los padres, dio las gracias al Papa por su regalo de los anillos de oro, que el Secretario general consideraba como una señal de que el Concilio no había sido sino «una gran manifestación de amor». Los prolongados aplausos de los padres conciliares confirmaron esta expresión de gratitud.

A continuación, el obispo Willebrands, secretario de la Secretaría para la unidad de los cristianos, acudió al ambón para leer la declaración conjunta de Pablo VI y del patriarca Atenágoras. Fue uno de los acontecimientos de mayor alcance que tuvo lugar durante los cuatro años de historia del Concilio¹⁵⁷. En sus frases iniciales Pablo VI y Atenágoras recordaron su encuentro en Jerusalén y su compromiso mutuo de buscar la unidad. Uno de los obstáculos más importantes que se alzaban era la excomunión, en 1054, del patriarca Miguel Cerulario por el cardenal Humberto, el enviado por el obispo de Roma, y la excomunión de este delegado y de sus acompañantes por el patriarca. Se acentuó que esas excomuniones iban dirigidas contra personas particulares y no contra las Iglesias, que no pretendían una ruptura de la comunión eclesial y que estaban caracterizadas «por actitudes desmedidas».

Pablo VI y Atenágoras declararon conjuntamente que «lamentaban las palabras hirientes, las acusaciones injustificadas y la conducta reprensible que caracterizó y acompañó a los tristes acontecimientos de ese período»; que «lamentaban las sentencias de excomunión» y «cancelaban las sentencias, eliminándolas de en medio de la Iglesia y entregándolas al olvido». Finalmente, ambos lamentaron «los tristes sucesos que precedieron y siguieron a las excomuniones y que, por la influencia de diversos factores, entre ellos principalmente la mutua incomprensión y desconfianza, se llegara a una ruptura completa de la comunión eclesial»¹⁵⁸. Pablo VI y Atenágoras explicaron que este acto que ellos habían realizado no eliminaba automáticamente «los antiguos y nuevos conflictos». Pero que, con espíritu de mutua confianza, respeto y amor, el diálogo debía continuar y conducir finalmente a una plena comunión en la fe, «en la armonía fraterna y en los sacramentos».

157. Hasta los últimos días fue incierto que la declaración llegara a hacerse realidad. Tan sólo el 21 de noviembre de 1965 la comisión romana de expertos y la comisión constantinopolitana comenzaron a trabajar en Constantinopla para la elaboración del texto. Justo antes de la proclamación, un emisario romano, el padre Duprey, fue enviado de nuevo a Constantinopla para solicitar aclaraciones. Para los detalles, cf. Capriote V, 506-509. Para una traducción inglesa, cf. *Council Daybook, Session 4*, 286.

158. AS IV/7, 653.

Después de leer este texto, el obispo Willebrands y Melitón, metropolitano de Heliópolis, intercambiaron ósculos de paz. Al mismo tiempo aproximadamente y durante la celebración de la Liturgia de san Juan Crisóstomo en la basílica patriarcal de Constantinopla, el mismo texto se leyó en presencia del patriarca Atenágoras I y de siete delegados del Papa, presididos por el cardenal Shehan, arzobispo de Baltimore. Cuando se hubo apagado el tumultuoso clamor de júbilo en la basílica de San Pedro, Pablo VI comenzó la celebración de la misa. Después de la solemne proclamación del Evangelio por uno de los cardenales concelebrantes, el Papa pronunció una alocución de más de media hora sobre la cuestión: ¿Cuál ha sido el significado religioso de nuestro Concilio? Esta alocución, cuidadosamente estructurada y pronunciada con gran seriedad, merece un análisis y una reflexión más detallados¹⁵⁹.

Pablo VI tomó como punto de partida la experiencia de este gran y laborioso Concilio, que había dejado tras de sí muchas cuestiones sin resolver, no por cansancio, sino para que el Papa y los obispos siguieran trabajando sobre ellas en el futuro con toda su energía. El pontífice habló de la experiencia de los obispos que, a lo largo de estos cuatro años, se habían dejado guiar por la misma fe y el mismo amor. Habló de la comunión de todos ellos en la oración, de su disciplina y del gozoso tiempo que habían pasado juntos. El Concilio, dijo, había aclarado muchos elementos en el legado de fe que Cristo había confiado a la Iglesia; había «expuesto» ese legado «en su integridad y de manera ordenada»¹⁶⁰.

Pero Pablo VI no quería hablar sobre lo que el Concilio había sido y lo que había logrado, porque, en este solemne momento de despedida, él no podía apreciar debidamente los méritos de ese gran acontecimiento. El pontífice prefirió concentrarse en el *significado religioso* «de nuestro Concilio». Por «significado religioso» entendía él la unión con Dios, que es la razón de existir de la Iglesia y que es lo que hace que se comprenda lo que la Iglesia cree, espera y ama, y lo que ella es y hace.

Sus observaciones se hallaban estructuradas por la siguiente pregunta: «¿Somos capaces de declarar que hemos dado alabanza a Dios, que hemos tratado de conocerlo y amarlo, que hemos progresado en el esfuerzo por contemplarlo, en el celo por celebrarlo y en el arte de proclamarlo ante la humanidad, que nos contempla como pastores y maestros de los caminos de Dios?»¹⁶¹. Dos objeciones afectan a la respuesta dada a esta cuestión y parecen oponerse a que se dé una respuesta positiva. En primer lugar, decía él, «algunos dirán quizá que el Concilio dedicó su tiempo no tanto a ocuparse de cuestiones acerca de Dios, sino principalmente a considerar a la Iglesia, su naturaleza, su estructura, su tarea ecuménica y sus obras apostólicas y misioneras». Y, en segundo lugar, ¿no se ha empeñado el Concilio, sobre todo lo demás, en «investigar el mundo de nuestro tiempo»?

La parte más extensa del discurso estaba dedicada a responder a la segunda cuestión. La trayectoria principal del pensamiento se resumía en una tesis: «Hay que afirmar, en verdad, que la religión católica y la vida humana están unidas entre sí por una alianza ami-

159. Para una traducción inglesa, cf. *Council Daybook, Session 4*, 359-362.

160. AS IV/7, 655.

161. *Ibid.*

ga y ambas persiguen al mismo tiempo un único bien, ciertamente humano, es decir, la religión católica es para la humanidad y es en cierto modo la vida del género humano». En este contexto Pablo VI citaba unas palabras de santa Catalina de Siena: «En tu naturaleza, Dios eterno, conoceré mi naturaleza»¹⁶². De este modo, el Concilio abría a la humanidad contemporánea el camino ascendente que conduce a «la liberación y al consuelo»¹⁶³.

La primera cuestión, acerca de si Dios era alabado y honrado por el Concilio y por sus obras, ofreció a Pablo VI la ocasión de describir los tiempos en que tuvo lugar el Concilio. Era, en opinión suya, una época de apartarse de Dios y de volverse al dominio del mundo; en este fenómeno, el olvido de Dios se hacía habitual y los hombres pretendían para sí mismos una libertad que no estuviera sujeta ya a ninguna ley que trascendiera las circunstancias humanas. Pablo VI pasó a hablar del secularismo como del principio que regía la sociedad actual. Su veredicto más severo fulminaba la razón humana desordenada: «Es también una época en la que la razón humana llegó al punto de mantener lo que es completamente absurdo y arrebató a los hombres toda esperanza»¹⁶⁴. Finalmente, Pablo VI criticó la época presente porque había introducido la confusión en las religiones de los pueblos.

En contraste con ello, el Concilio había expuesto una concepción teocéntrica y teológica de la naturaleza humana y del mundo, y llamaba con ello a la gente a volverse a lo que el espíritu de la época consideraba como ajeno y extraño, e incluso absurdo, a fin de que las personas se dieran cuenta finalmente de que «verdaderamente hay Dios; Dios existe realmente, vive, es personal, es providente, es infinitamente bueno, no sólo en sí, sino también infinitamente bueno para nosotros; es nuestro creador, nuestra verdad, nuestra felicidad»¹⁶⁵. ¿Cómo respondió Pablo VI a la objeción de que los padres conciliares no se ocupaban primordialmente de Dios y de las cuestiones acerca de Dios, sino de la Iglesia? Si la Iglesia se vuelve hacia ella misma, decía el pontífice, no lo hacía para conocerse a sí misma, sino para entender mejor la palabra de Cristo, que está actuando dentro de ella por medio del Espíritu Santo, y para penetrar más profundamente en este misterio. Así sucedía especialmente con los documentos acerca de la divina revelación, la liturgia, la Iglesia, los sacerdotes, los religiosos y los laicos.

Pero ¿qué había que decir del hecho de que la Iglesia se ocupara tan extensamente «del mundo de nuestra época»? La respuesta era que la Iglesia «en tiempos anteriores, en el pasado y, sobre todo, en el siglo actual, estuvo ausente y como distanciada de la cultura humana»¹⁶⁶. El Concilio ha recuperado eficazmente para la Iglesia la actitud interna de aprender acerca de la sociedad humana a la que ella se dirige, de apreciarla correctamente y de servirla mediante la predicación del Evangelio. Por eso, su vuelta hacia el mundo no era una concesión al espíritu de la época a costa de la fidelidad al Evangelio que se le había transmitido. Lejos de eso, su apertura al mundo y su volverse a la humanidad eran el resultado del encargo recibido de Jesucristo y de las palabras de los apóstoles.

162. *Ibid.*, 661.

163. *Ibid.*, 662.

164. *Ibid.*, 656.

165. *Ibid.*

166. *Ibid.*, 657.

En este contexto el Papa describía una vez más al hombre contemporáneo, que en este tiempo era como una figura de Jano, al que hay que contemplar, por un lado, con una sagrada reserva «a causa de la inocencia de su infancia y del misterio de su pobreza... y, por el otro lado, como un ser humano cargado con actos atroces»¹⁶⁷. El Concilio, que se ha vuelto al mundo y a la humanidad de nuestro tiempo, estuvo caracterizado por un gran encuentro, el encuentro de dos religiones: «La religión, es decir, el culto a Dios que quiso hacerse hombre, y la religión –pues así debe ser considerada–, esto es, el culto al hombre que quiere hacerse Dios»¹⁶⁸. Pero las dos religiones no entran en conflicto, porque el Concilio adoptó como su norma la historia del buen samaritano. El sínodo se volvió a la humanidad con gran amor; miró el rostro bueno de la humanidad, más bien que su rostro malo; rechazó errores y proporcionó los medios de salvación. Al mismo tiempo, el Concilio fortaleció y aceptó lo que es bueno. El Papa se refirió también al lenguaje de la liturgia y a la incorporación a la Iglesia de cosas que son queridas para la humanidad contemporánea, aludiendo quizá con ello a la libertad religiosa.

Para concluir, el Papa defendió el hecho de que en este Concilio la Iglesia no había ejercido su función de enseñar mediante definiciones dogmáticas, sino que había abordado directamente a la humanidad contemporánea y, mediante el ejercicio de la autoridad doctrinal, había escogido la manera fácil y amistosa de hablar que es propia del amor pastoral, «porque quería ser oída y comprendida por hombres». Toda la intención de la labor de los padres ha sido la de mostrar a la Iglesia como «la servidora del género humano». La Iglesia actuó por celo pastoral y no se dejó arrastrar por el espíritu de la época.

Con esta defensa contra críticas procedentes del interior de la Iglesia, el Papa combinaba una invitación dirigida a todos los hombres para que reconocieran este hecho de que la Iglesia se estaba volviendo hacia ellos: la fe cristiana y el amor cristiano son inseparables. El Papa terminó su discurso con una pregunta: «¿No nos enseña finalmente el Concilio a amar al hombre de un modo simple, nuevo, solemne, para amar a Dios? Decimos ‘amar al hombre’ no como un medio para conseguir un fin, sino como el primer fin, como quien dice, por medio del cual alcanzamos el fin último, que trasciende todas las cosas humanas». En este sentido el Concilio debe ocuparse enteramente de Dios y de su glorificación, del amor de Dios.

Esta visión global e interpretación del Concilio eran impresionantes. El Concilio se describía como un servicio a Dios (una *liturgia*) que adquirió la forma de una nueva apertura hacia el mundo y de un servicio a la humanidad. Resulta sorprendente que Pablo VI no mencionara ninguna culpa histórica de la Iglesia; el término *conversión* no aparecía en sus palabras. Tampoco se dijo nada sobre cambios institucionales en la Iglesia ni sobre un progreso de la doctrina. Se presentó a la Iglesia y a los padres conciliares como los que se hallaban iluminados por la luz de Dios y se volvían hacia el mundo herido y hacia una humanidad encadenada al pecado, a la debilidad y a numerosas formas de oscuridad. La descripción del Concilio como un diálogo con los hombres y mujeres de nuestros días y con las situaciones actuales parece más bien ingenua, si reflexionamos más detenidamente sobre la manera en que el Concilio y sus comisiones

167. *Ibid.*, 658.

168. *Ibid.*

realizaron sus trabajos. Resulta también sorprendente que esta alocución final no dijera una palabra sobre el diálogo ecuménico ni sobre el diálogo con el pueblo de Dios del Antiguo Testamento ni con personas de otras religiones. En este discurso, la afirmación de que la comunidad de los creyentes está *en* el mundo, pero no es *de* este mundo, parece haberse convertido en esta otra fórmula: la Iglesia se halla *por encima de y frente al* mundo, y *se ha vuelto hacia* el mundo.

Después de la alocución del Papa, el Credo fue cantado por todos. Durante la preparación de los dones, el coró de la Capilla Sixtina volvió a cantar. Después de la oración eucarística y del padrenuestro, que fue recitado por todos, el Papa repartió la comunión a los auditores laicos. Esta celebración final de la eucaristía en el aula conciliar terminó con la bendición solemne.

Después de quitarse los ornamentos litúrgicos, el cardenal Bea, como presidente de la Secretaría para la unidad de los cristianos, intercambió el saludo de paz con el metropolitano Melitón, delegado del patriarca Atenágoras. El Secretario general Felici anunció los resultados de las votaciones finales sobre los cuatro documentos conciliares¹⁶⁹, y Pablo VI les concedió su aprobación y los proclamó solemnemente. A continuación se leyó la carta apostólica *Ambulate in dilectione*; era el documento en el que Pablo VI abolía la excomunión del año 1054. En su formulación, este documento utilizaba extensamente el lenguaje de la declaración que había sido compuesta conjuntamente por Roma y por Constantinopla. Después de la lectura de esta carta, el Papa y el metropolitano se abrazaron, y de nuevo resonaron grandes aplausos.

La reunión terminó con la oración en que se pedía perdón por los pecados cometidos durante la celebración de este Concilio. Después de que todos recitaran el padrenuestro, Pablo VI pronunció las palabras de absolución y todos se intercambiaron ósculos de paz. El Papa entonó entonces el *Te Deum*, se retiró el evangeliario que había sido entronizado al comienzo de la reunión y comenzó el gran éxodo.

El padre Semmelroth escribía: «Toda la reunión de hoy fue una celebración final del Concilio sumamente espléndida. Al término de ella tuvo lugar la absolución del Concilio (*Absolutio concilii*); casi todos deseaban que esto fuera ciertamente lo último. Pero mañana tendrá lugar una celebración final en la plaza de San Pedro, para la cual se han instalado costosas tribunas y el trono pontificio»¹⁷⁰.

d) La celebración final en la plaza de San Pedro, 8 de diciembre de 1965

En esa fresca pero entrañable mañana de diciembre, la plaza de San Pedro rebosaba con cientos de miles de fieles. Comenzando a las 9.00, los obispos penetraban en la basílica de San Pedro para ponerse sus ornamentos sagrados. Los cardenales se reunieron

169. Los resultados fueron los siguientes: Declaración sobre la libertad religiosa: 2386 votos, 2308 votos a favor, 70 votos en contra, 8 votos nulos; Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia: 2399 votos, 2394 votos a favor, 5 votos en contra; Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes: 2394 votos, 2390 votos a favor, 4 votos en contra; Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: 2391 votos, 2309 votos a favor, 75 votos en contra, 7 votos nulos.

170. TSemmelroth, 7 de diciembre de 1965.

en la capilla de la Trinidad y aguardaron allí al Papa. Cuando Pablo VI entró en la basílica, poco antes de las 10.30, los padres conciliares comenzaron su larga procesión para salir por la puerta principal hacia la plaza de San Pedro, por la escalinata de la basílica. A ambos lados se hallaban las tribunas para los obispos; en el medio se encontraba el enorme altar y el trono pontificio. Las campanas de Roma comenzaron a repicar, cuando el Papa, en la «silla gestatoria», cruzaba la plaza para dirigirse al altar. El coro de la Capilla Sixtina cantó el *Tu es Petrus* y, alternando con todos los fieles, entonó el himno *Ave, Maris Stella* en honor de María, cuya Inmaculada Concepción se estaba celebrando.

Después de una breve pausa para recogerse interiormente, el Papa comenzó recitando las oraciones al pie del altar. Ninguno de los moderadores ni de los miembros del Consejo de presidentes estaba a su lado. En cambio, el Papa estaba acompañado por su limosnero y por el prefecto de la sacristía, los cuales eran, ambos, miembros de la Curia. La epístola y el Evangelio los leyeron también miembros de la Curia: un auditor de la Rota y un maestro de ceremonias del Vaticano. Así pues, una solemne misa pontificia, en la que no concelebraron los padres conciliares, marcó el final del Concilio.

Después del Evangelio, el Papa saludó a los presentes, a los que estaban siguiendo la celebración por medio de la radio o la televisión, y finalmente a toda la humanidad. Explicó que él se limitaría a estos saludos, porque, al final de esta misa, iban a leerse los mensajes que el Concilio ecuménico dirigía a grupos de personas que representaban, como quien dice, el variadísimo carácter de la vida humana. Después de eso, se leería el decreto que ponía fin al Concilio.

El saludo del Papa, que, dado su carácter, se esperaba que fuese leído al comienzo de la misa más bien que después del Evangelio, estuvo caracterizado por penetrante sensibilidad. En sus palabras de saludo el Papa se esforzó por expresar la apertura y el movimiento de la Iglesia hacia la humanidad y la solidaridad de la Iglesia con todos, incluso con aquellos que no entienden a la Iglesia o la consideran ajena a ellos:

Así como el sonido de las campanas se extiende por el aire y las ondas del sonido llegan a todos y cada uno, así también nuestros saludos llegan en este momento a todos y a cada uno, a quienes aceptan los saludos y a quienes no. Penetran en el oído de todo ser humano. Desde este centro del catolicismo en Roma, nadie es por principio inasequible. En principio puede y debe llegarse desde aquí a todos los seres humanos. En principio nadie es un extraño, nadie queda excluido, nadie está lejos. Cada persona a quien van dirigidos nuestros saludos está llamada e invitada, se halla incluso presente en cierto sentido. El corazón amante puede afirmar: «¡Cada persona amada está presente!». Y Nos especialmente, en este momento, y en virtud de nuestro encargo pastoral y apostólico universal, Nos amamos a todos. ¡A todos!¹⁷¹

Pablo VI saludó luego a aquellos fieles que estaban participando desde lejos en la celebración. Envío saludos a quienes sufren y especialmente a aquellos obispos a quienes se les había impedido participar en el Concilio; se refería a la Iglesia silenciosa y humillada. Finalmente, habló de nuevo expresamente de aquellos «que no nos conocen. Vosotros, los que no nos comprendéis. Vosotros, los que no creéis que seamos útiles y

171. AS IV/7, 869; para una traducción inglesa, cf. *Council Daybook, Session 4*, 362-363.

necesarios para vosotros y que seamos vuestros amigos. Y también vosotros, que, quizá de buena fe, estáis luchando contra nosotros, ¡a todos vosotros os envío saludos sinceros, respetuosos y esperanzados, saludos que –¡creedme!– están llenos de estima y de amor en este día!»¹⁷².

Pablo VI interpretó luego esos saludos. «No son saludos de despedida que separa, sino de amistad que permanece y que... quiere nacer». Son saludos que piden al Señor invisible mismo que esté presente, de modo que «una chispa del amor divino» surja e «inflame los principios, las doctrinas y las propuestas que el Concilio ha estructurado y que éstos, encendidos así por el amor, produzcan realmente en la Iglesia y en el mundo aquella renovación de pensamientos, actividades, conducta, fuerza moral y esperanza y gozo que fueron la finalidad misma del Concilio». ¿Son estos saludos un sueño, simple poesía?, preguntó el Papa. «¡No! –contestó–; estos saludos son ideales, pero no irreales». Y, como prueba, el Papa dirigió su mirada a María, la Madre de Cristo: «Nuestro Concilio y nuestra despedida ¿podrán terminar sin dirigir nuestra mirada hacia esa humilde mujer que es nuestra hermana y que, al mismo tiempo, es nuestra Madre y Reina celestial, y espejo claro y santo de infinita belleza? En ella encontró su solución el drama de la humanidad, el conflicto entre una concepción ideal de la vida y la realidad. ¿Acaso la belleza de esa Virgen inmaculada no es un modelo inspirador? ¿Una fuente de aliento y de esperanza?»¹⁷³.

Esta breve alocución fue seguida por las peticiones formuladas en latín y en griego y luego en algunas lenguas modernas. Durante la preparación de los dones, el cardenal Tisserant anunció que, con motivo de la clausura del Concilio, Pablo VI iba a donar dinero para que se terminara un hospital en Belén, para la labor de los Hermanitos de Jesús (fundados por Charles de Foucauld) en Buenos Aires, para un proyecto catequético y para una escuela de formación agraria en el sur de la India; además, se ponía dinero a disposición de una fundación de Cáritas en Pakistán y en Camboya. Después de la oración eucarística y del padrenuestro, el Papa dio la comunión a algunos niños oriundos de varios continentes. La misa terminó con una solemne bendición.

Esta celebración eucarística fue seguida por algunos actos solemnes. El Papa bendijo la primera piedra para una iglesia titulada María, Madre de la Iglesia; esta iglesia recordaría a la Roma del Concilio. En este contexto debemos recordar al lector que, en conexión con la discusión de la constitución *Lumen gentium* sobre la Iglesia, la mayoría de los padres conciliares habían votado contra la inclusión de este título en el texto, porque oscurecía el lugar de Jesús como único mediador de la salvación. Un grupo algo numeroso de obispos, especialmente de España y de Polonia, habían hablado en favor del título. Luego, en su alocución en la sesión final del tercer período del Concilio, Pablo VI proclamó este título. Se trataba, evidentemente, de un esfuerzo por agradar a la minoría, que había quedado derrotada. El hecho de que, en esta reunión final solemne, el pontífice retornara de nuevo a esta controversia y dedicase la primera piedra de la iglesia a María, Madre de la Iglesia, hizo que mucha gente moviera la cabeza con gestos de evidente desagrado.

172. *Ibid.*

173. *Ibid.*, 871.

La conclusión formal de la celebración en la plaza de San Pedro consistió en la lectura de mensajes a los gobernantes, a los científicos, a los artistas, a las mujeres, a los trabajadores, a los pobres, a los enfermos y a todos los que sufren, y a los jóvenes. Estos mensajes tuvieron una introducción pronunciada por el mismo Pablo VI y se proponían hablar en nombre del Concilio. En sus observaciones que sirvieron de prólogo, Pablo VI dijo: «Antes de disgregarse, el Concilio desea ejercer su función profética y expresar su 'buena nueva' para el mundo en breves mensajes y en un lenguaje que todos comprendan fácilmente». El primer mensaje, dirigido a los gobernantes, comenzaba con las palabras: «En este momento solemne, nosotros, los padres del vigésimo primer Concilio ecuménico de la Iglesia católica, nos dirigimos...»¹⁷⁴.

Estos mensajes no fueron compuestos ni aprobados por el Concilio. El Papa y sus colaboradores se encargaron de redactarlos. Era evidente que Jacques Maritain había colaborado al menos en el mensaje dirigido a los representantes de la ciencia y quizá también en otros. Tan sólo el día anterior se entregaron los textos a los cardenales que iban a leer los mensajes. Era vana la pretensión de que el Concilio estaba hablando por medio de ellos.

A pesar de todo el énfasis legítimo que correspondía a la ceremonia final del Concilio, tanto la introducción de Pablo VI como el lenguaje de los mensajes mismos originaron en algunos casos una impresión desagradable y desconcertante. ¿Por qué el lenguaje causó tal efecto? En esos mensajes Pablo VI se iba dirigiendo a todos: a todos los gobernantes, fueran cristianos o ateos, musulmanes o budistas; el pontífice se dirigía asimismo a todos los científicos del mundo, a todos los artistas, a los trabajadores, a las mujeres y a los jóvenes. En este grupo, sumamente heterogéneo de destinatarios, él situaba a cada uno en relación directa con Jesucristo, y le pedía el reconocimiento de Cristo y de su mensaje. Dirigiéndose a los gobernantes, el Papa decía: «A vosotros os corresponde promover el orden y la paz entre los hombres aquí en la tierra. Pero no olvidéis: Es Dios, el Dios vivo y verdadero, el que es el Padre de la humanidad. Y es Jesucristo, su Hijo eterno, el que vino a decirnos y enseñarnos que todos somos hermanos y hermanas. Él es el gran restaurador del orden y de la paz en la tierra, porque él es quien dirige la historia humana»¹⁷⁵.

Nos preguntamos instintivamente qué podrían decir tales declaraciones a un musulmán que fuera jefe de Estado o a un dictador comunista. No se mostraba en ellas el respeto a las normas para persuadir a otros acerca de la fe, tal como habían sido expuestas en el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, o incluso las normas para el diálogo con nuestros contemporáneos, tal como podían verse, por ejemplo, en el esquema XIII.

El mensaje dirigido a los científicos decía esencialmente que ellos debían dedicarse con todas sus energías a la búsqueda de la verdad y luego a unirse por medio de la fe con la Iglesia, que era la buscadora de la verdad; de manera muy parecida, a los artistas se los llamaba a una alianza con la Iglesia. El mensaje dirigido a los trabajadores hablaba de la Iglesia y de sus lazos con la clase trabajadora. Pablo VI acentuaba la idea de

174. *Ibid.*; para una traducción inglesa, cf. *Council Daybook, Session 4*, 363-366.

175. *Ibid.*

que la Iglesia es la amiga de la clase trabajadora y de que había sonado la hora de una reconciliación entre ambas. Pensaremos instintivamente qué sentido podría tener tal manera de hablar, a la luz de lo que se había dicho acerca del pueblo de Dios en la *Lumen gentium*.

El mensaje dirigido a los pobres, a los enfermos, a los que sufren presentaba un tono más realista, porque en él no se habla de la Iglesia en abstracto, sino de los padres conciliares: «Amados hermanos y hermanas, como padres y pastores sentimos que resuenan profundamente en nuestros corazones vuestros gemidos y lamentos». El mensaje dirigido a las mujeres idealizaba una imagen pre-moderna de la mujer y hablaba de lo orgullosa que se sentía la Iglesia «por tener mujeres elevadas y que se habían liberado a sí mismas», y que a lo largo de los siglos habían iluminado su igualdad fundamental con los varones, «a pesar de la diferencia existente en sus respectivas personalidades»¹⁷⁶. El mensaje dirigido a los jóvenes era el que más acorde se hallaba con los destinatarios. La Iglesia se preocupaba (decía el mensaje) de que la sociedad que los jóvenes estaban edificando «respetara la dignidad, la libertad y los derechos de las personas»¹⁷⁷. La Iglesia se preocupaba del desarrollo de la fe en la sociedad contemporánea y especialmente en el caso de los jóvenes, sintiéndose deseosa de ayudarles para que no sucumbieran a las tentaciones de las «filosofías del egoísmo y del placer, o a las de la desesperanza y del nihilismo».

El padre Semmelroth escribió en su diario que él había tenido que traducir para la televisión alemana los mensajes y el decreto sobre la conclusión del Concilio. Había resultado una tarea difícil, porque el texto se había distribuido muy tarde y únicamente en francés. Acerca de la totalidad de la celebración, él hacía notar: «Fue muy larga y no tan sustanciosa como hubiera sido de desear»¹⁷⁸. Con estos mensajes se perdió una ocasión importante, porque diferían considerablemente, en cuanto al tono y al contenido, del mensaje que los padres conciliares habían dirigido al mundo después de la apertura del Concilio.

Toda la solemnidad concluía con la lectura de la carta apostólica *In Spiritu Sancto*, en la que Pablo VI declaraba clausurado el Concilio. Este documento habla del Concilio como de uno de los mayores acontecimientos en la Iglesia no sólo a causa del número de los padres participantes venidos del mundo entero, sino también por la categoría de los temas sobre los que se había tratado en las cuatro largas series de reuniones y por los resultados obtenidos. A este propósito, se hacía referencia particularmente al esfuerzo del Concilio «por llegar hasta aquellos creyentes en Cristo que se hallan todavía separados de la unión con la Sede Apostólica y, más allá de ellos, por llegar con espíritu de fraternidad a toda la familia humana»¹⁷⁹. Esta única mención de la preocupación ecuménica del Concilio durante toda la clausura solemne —por no hablar de la deficiencia de no enviar saludos a las otras iglesias— refleja el lenguaje y la actitud de Pío XII, más bien que la del Concilio y la de Juan XXIII.

176. *Ibid.*, 879.

177. *Ibid.*, 884; para una traducción inglesa, cf. *Council Daybook, Session 4*, 285.

178. TSemmelroth, 149.

179. AS IV/7, 885.

Resulta difícil conciliar, por un lado, el acto de presencia de Pablo VI en la sede de las Naciones Unidas, el ósculo fraternal intercambiado con el enviado del patriarca de Constantinopla y las conmovedoras palabras pronunciadas en San Pablo Extramuros con esta celebración pontificia de la clausura del Concilio. Coexisten en el Papa como dos rostros. Se trata de los dos rostros de la Iglesia que se halla en transición.

El Concilio como acontecimiento del movimiento ecuménico

LUKAS VISCHER

1. *La nueva atmósfera*

Durante los últimos días del Concilio, los pensamientos se remontaban frecuentemente al comienzo del mismo. ¿Qué era lo que se había logrado? ¿Qué había sucedido con las expectativas de aquel entonces? Los cristianos no católicos romanos estaban de acuerdo en que se había recorrido un gran trecho de camino. Cuando se inició el Concilio, difícilmente se habría atrevido nadie a esperar los grandes cambios que se iban a producir. Ahora que el Concilio estaba llegando a su fin, no cabía duda alguna de que la Iglesia católica romana se había abierto al diálogo con otras iglesias cristianas. Había quedado superada su anterior reserva hacia el movimiento ecuménico. Estaba surgiendo un nuevo clima. La Iglesia católica romana se había convertido en interlocutora de un diálogo.

El anuncio mismo del Concilio había servido ya de señal. El hecho de que la relación con las otras iglesias fuera a convertirse en tema del Concilio, originaba esperanzas que a veces no eran nada realistas. Desde el principio, la palabra *ecumenismo* se halló en boca de todos, mientras que durante los períodos del Concilio las ideas de encuentro, intercambio y diálogo fueron considerándose cada vez más como evidentes. Surgió una atmósfera en la que resultaba posible establecer nuevas relaciones y colaboración entre las iglesias. Las murallas comenzaban a derrumbarse. Una jerarquía católica romana, que anteriormente había evitado los contactos ecuménicos, comenzaba ahora a buscarlos deliberadamente. Tenían lugar incesantemente nuevos encuentros, apretones de manos y ósculos fraternales, celebrados por la prensa como «históricos». De todas partes procedían impulsos y sugerencias para profundizar en esta comprensión mutua. Se invitaba a oradores no católicos a que hablaran ante auditorios católicos, y los periódicos y revistas católicos romanos concedían generoso espacio a las opiniones de esos oradores.

Cuando estaba finalizando el Concilio, dominaba la alegría por esta comunión recuperada. Numerosos cristianos no católicos tomaron parte, abiertamente o de incógnito, en las solemnidades de los últimos días. Una serie de acontecimientos simbólicos sub-

rayaron el carácter ecuménico del Concilio. En la sesión plenaria del 4 de diciembre, es decir, cuatro días antes de que finalizara el Concilio, los observadores tuvieron la oportunidad de dirigir un mensaje al Concilio¹. Aquella tarde el Papa invitó a los observadores a unirse en la oración que se iba a realizar en la basílica de San Pablo Extramuros. En su discurso pronunciado con esta ocasión, el Papa alababa de corazón el papel desempeñado por los observadores durante el Concilio:

Vuestra marcha produce a nuestro alrededor una soledad que no habíamos experimentado antes del Concilio y que ahora nos entristece: ¡querríamos veros siempre con nosotros!... Hemos llegado a conoceros un poco mejor, y no sólo como a representantes de vuestras respectivas confesiones. Por medio de vosotros hemos entrado en contacto con comunidades cristianas que viven, oran y actúan en el nombre de Cristo; y con sistemas doctrinales y mentalidades religiosas; digámoslo sin temor: con tesoros cristianos de gran valor².

Tres días más tarde llegó el sensacional anuncio de que la Santa Sede y el Patriarcado Ecuménico habían acordado «borrar de la memoria» las mutuas excomuniones del año 1054.

La cuestión era entonces cómo se podía hacer que surtiera efecto esa nueva disposición. ¿Podía darse por sentado que la comunión iría originándose paso a paso? ¿O la conclusión del Concilio significaba al mismo tiempo la fijación de los resultados logrados? ¿O el Concilio había dado origen a un nuevo estilo: una disposición para hacer frente, con mutuos intercambios, a los desafíos de la época? ¿Las constituciones y los decretos eran expresiones definitivas, acerca de las cuales no cabía ya duda alguna? ¿O la Iglesia católica romana se había convertido en una comunidad «en camino»? En particular, ¿qué forma iban a adquirir las relaciones entre las iglesias? ¿Continuarían los intensos intercambios que se habían producido durante el Concilio? ¿Se había creado algún modelo para futuras maneras de proceder? ¿Podía darse por sentado que en el futuro la Iglesia católica romana seguiría escuchando voces procedentes del exterior? Al final del Decreto sobre el ecumenismo, el Concilio declaraba expresamente su ardiente deseo de que «las iniciativas de los hijos de la Iglesia católica progresen unidas a las iniciativas de los hermanos separados, sin poner obstáculo alguno a los caminos de la

1. Se proyectó originalmente que Lukas Vischer, observador enviado por el Consejo Mundial de Iglesias (CMI), pronunciara el mensaje en el aula conciliar. Sin embargo, en el último momento se decidió que lo leyera el secretario del Concilio. El mensaje no quedó incluido en los *Acta Synodalia*. Cf. S. Schmidt, *Augustin Bea, Der Kardinal der Einheit*, Graz 1989, 626.

2. El texto de este discurso se encuentra en *Observateurs-délégués et hôtes du Secrétariat pour l'unité des chrétiens au Deuxième Concile Oecuménique du Vatican*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1965, 59-64. Al final de su alocución el Papa pronunció una parábola que permitía diferentes interpretaciones. El filósofo Soloviov, dijo el Papa, se hallaba hospedado en un monasterio. Después de una conversación mantenida a última hora de la tarde, quería retirarse a su celda, pero a causa de la oscuridad no podía encontrar la puerta. A consecuencia de ello estuvo paseando de arriba abajo por el pasillo durante toda la noche. Al amanecer, todo se hizo claramente visible. El Papa continuaba: «La verdad está cercana. ¡Ojalá, amados hermanos, que ese rayo de luz divina nos permita a todos reconocer la puerta bendita!». ¿Qué quiso dar a entender el Papa? ¿Fue una invitación al diálogo acerca de la verdad, o una delicada petición dirigida a todos para que reconocieran que la puerta verdadera estaba en la Iglesia católica romana?

divina Providencia y sin prejuzgar los impulsos futuros del Espíritu Santo» (nº 24)³. ¿Había iniciado realmente el Concilio un período de diálogo?

Entre los cristianos no católicos había, claro está, algunos que eran escépticos y críticos. Algunos de ellos daban por supuesto que el entusiasmo ecuménico manifestado por el Concilio no era sino un fuego transitorio de hojarasca que se extinguiría pronto. En opinión de ellos, el Concilio no había aportado ninguna apertura real hacia los demás, sino únicamente una renovación interna de la Iglesia católica, es decir, la Iglesia católica había encontrado solamente una nueva expresión de su propia catolicidad⁴. «Plus ça change plus cela reste la même chose». A sus ojos se habían fijado de antemano estrechos límites a cualquier diálogo. En realidad, muchas cosas seguían siendo inciertas al final del Concilio. Mientras que se habían abierto numerosas perspectivas, el Concilio había reafirmado, en lo esencial, la tradición de la Iglesia católica romana. ¿Qué significa esa circunstancia para el futuro? La apertura para el diálogo no podía, desde luego, invalidarse. Pero al final del Concilio no se había determinado aún cuánta libertad de movimiento se había creado realmente. Un teólogo ortodoxo escribía: «Tan sólo el futuro mostrará si el concilio Vaticano II dio un paso de importancia hacia la restauración de la comunión en la verdad»⁵.

Entre las cuestiones que estaban temporalmente por decidir, se hallaban temas de gran importancia práctica, como la nueva normativa acerca de los matrimonios mixtos. Desde el comienzo del Concilio se habían expresado esperanzas, tanto en la Iglesia católica romana como en otras iglesias, de que el Concilio condujera a una práctica nueva y más abierta. En efecto, para muchos, especialmente para miembros de las congregaciones, una nueva normativa sobre los matrimonios mixtos era la preocupación decisiva. El número de matrimonios mixtos había ido incrementándose constantemente desde la Segunda Guerra mundial, especialmente en los países occidentales. La práctica predominante en la Iglesia católica romana era aceptada cada vez menos⁶. ¿Era posible realmente hablar de apertura ecuménica y de diálogo, si los esposos que pertenecían a diferentes confesiones no podían encontrarse como verdaderos cónyuges en el pleno sentido de la palabra?

El día 19 de noviembre de 1964, casi al final del tercer período, se presentó al Concilio un texto sobre el matrimonio que contenía una serie de sugerencias para la revisión de la ley. Sin embargo, la discusión demostró ser tan difícil, que el Concilio optó por dejar la decisión al Papa, y el cuarto período terminó sin que se adoptara ninguna deci-

3. La sentencia citada procede quizá de la sugerencia de algunos observadores. Ellos habían preguntado a la Secretaría para el fomento de la unidad cristiana hasta qué punto el diálogo podía ir más allá de la fase de discusión a la que se había llegado en el Concilio.

4. Cf. Vittorio Subilia, *La nuova cattolicità del cattolicesimo: Una valutazione protestante del Concilio Vaticano II*, Torino 1967.

5. Tal era el juicio de John Meyendorff al final de un artículo sobre el problema del papado: *Papacy, An Issue the Vatican Council skirted. An Orthodox View: Christianity today* 10/66 (1965) 6-9.

6. Bernhard Häring, por ejemplo, escribía ya en 1962 que el excluir de la recepción de los sacramentos es «una manera de actuar que solía inducir temor en una sociedad cerrada, pero que en una sociedad pluralista surtía el efecto contrario». *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 7, ²1962, 444. La narración satírica de Heinrich Böll, titulada *Ansichten eines Clowns*, Köln/Berlin 1962, contenía una crítica especialmente impactante.

sión. Para acentuar la urgencia de la cuestión, veintidós observadores procedentes de diferentes confesiones religiosas se reunieron para formular una petición común (1 de octubre de 1965). Unos cuantos meses después de finalizado el Concilio, el 18 de marzo de 1966, tan sólo cuatro días antes de la visita del arzobispo de Canterbury a Roma, la Sagrada congregación para la Doctrina de la Fe publicó una instrucción que originó una general decepción⁷. Por otro lado, el hecho de que la revisión pretendiera tener carácter experimental dejaba lugar a la esperanza de que en un futuro previsible tratara de encontrarse una solución más satisfactoria. El debate continuó en todos los niveles⁸. Indudablemente, la intensidad de la controversia contribuyó de manera importante al hecho de que el *motu proprio* del Papa, del 31 de marzo de 1970, sobrepasara en más de un aspecto la normativa existente⁹.

Cuando los encuentros entre cristianos católicos romanos y seguidores de otras confesiones se fueron incrementando en número, surgió la cuestión de hasta qué punto podía compartirse la vida eclesial. ¿Era el bautismo la señal de una unidad fundamental que reunía a todos en comunión? ¿Podía abandonarse desde ahora la práctica del bautismo administrado bajo condición? ¿Pondría fin el Concilio a la práctica del proselitismo? ¿Sería posible desde ahora la celebración común de la eucaristía? Todas estas cuestiones se suscitaron a causa de la apertura de la Iglesia católica romana y exigían respuestas¹⁰.

2. Diferencias regionales

El nuevo clima en las relaciones entre las iglesias no aparecía con la misma intensidad en todos los países. El movimiento más amplio tuvo lugar en los países de Europa occidental y en Norteamérica. Las grandes iniciativas en el Concilio procedían esencialmente de los obispos y teólogos de dichas regiones. En ellos también el aspecto ecuménico del Concilio suscitaba el máximo interés. Incluso antes del Concilio habían

7. El cardenal Bea se sentía muy preocupado de que la instrucción envenenara la atmósfera festiva de la visita. Cf. Stjepan Schmidt, *Agustin Bea, Der Kardinal der Einheit*, Graz 1989, 816ss.

8. Una conferencia organizada por el Consejo Mundial de Iglesias y celebrada en Crêt Bérard (Lausana) del 20 al 24 de junio de 1966, trató de situar la cuestión en un contexto más amplio: *Marriage and the Division of the Churches: Study Encounter III/1* (1967) 21-35. El grupo mixto de trabajo de la Iglesia católica romana y del Consejo Mundial de Iglesias se ocupó también de la cuestión (cf. Lukas Vischer, *Die eine ökumenische Bewegung*, Zürich 1969, 98). Cuando los diálogos se celebraban a nivel nacional, entonces solía darse prioridad a esta cuestión.

9. Hay una visión de conjunto de la evolución durante y después del Concilio en Joachim Lell, *Mischehen: Die Ehe im evangelisch-lutherischen Spannungsfeld*, München/Hamburg 1967; y en Ursula Beykirch, *Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe?*, en *Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft* 2, Würzburg 1987, 155-219.

10. Otra cuestión por resolver se refería a las indulgencias. Para sorpresa de todos, un breve debate sobre esta cuestión simbólicamente importante se produjo durante el cuarto período. El Papa ordenó que se realizara una encuesta entre las conferencias episcopales. Durante dos días se leyeron declaraciones en el aula conciliar y predominaron las voces críticas. El tema originó tal sorpresa, que fue eliminado del orden del día, pero la breve discusión dejó tras de sí en la Iglesia católica romana la desagradable sensación de que sería necesario ocuparse en el futuro de una cuestión que la gente pensaba que había quedado olvidada.

tenido lugar ya contactos interconfesionales. Debido principalmente al testimonio espiritual del Abbé Paul Couturier en Lyon, la semana de oración en favor de la unidad cristiana (del 18 al 25 de enero) había adquirido una nueva orientación y había creado el marco para numerosos contactos no oficiales. Desde la Segunda Guerra mundial, la reunión de grupos mixtos para la conversación y la oración se había ido incrementando en número. Por ejemplo, en Alemania había surgido el Grupo ecuménico de trabajo de teólogos católicos y evangélicos (conocido también como el Grupo Jaeger-Stählin, por los nombres de sus fundadores); este grupo realizó un esfuerzo por sobrepasar los temas de controversia y por hallar maneras nuevas de plantear las cuestiones. Así que el campo ecuménico había venido cultivándose ya en Europa; la labor realizada hasta entonces en secreto emergía ahora desde su ocultamiento.

Los medios de difusión desempeñaron un papel importante. Cientos de periodistas y de equipos de televisión habían afluído a Roma, procedentes sobre todo de los países occidentales. El concilio Vaticano II se convirtió también en tema de constante interés en la prensa civil. Por lo general, los periodistas se interesaban por la apertura hacia el ecumenismo. Especialmente en países divididos confesionalmente como Alemania, los Países Bajos, Suiza, los Estados Unidos y Canadá, los medios de difusión contribuyeron en gran medida al cultivo de un interés especial por el aspecto ecuménico del Concilio y lo convirtió en tema de pública discusión. *Le Monde* en Francia¹¹, el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* en Alemania, *Trouw* en los Países Bajos¹² y otros periódicos semejantes, por no hablar de las publicaciones eclesiásticas, se convirtieron en portavoces del movimiento ecuménico y contribuyeron al desarrollo del nuevo clima de relaciones entre las Iglesias.

La situación era diferente en los países de la Europa oriental. Desde luego, a nivel gubernamental el Concilio era seguido con gran interés y sus implicaciones ecuménicas eran discutidas detalladamente. La renovación de la Iglesia católica romana tendría consecuencias políticas de gran alcance. De especial interés era la actitud que el Concilio fuera a adoptar hacia el comunismo. ¿Habría condena? ¿O el Concilio escogería un enfoque pragmático y dejaría abierta la posibilidad de un *modus vivendi* con los regímenes comunistas? En todo caso, los contactos ecuménicos dentro de los propios países no redundaban en interés de los regímenes comunistas; por el contrario, el fin que esos regímenes perseguían era el de limitar la influencia de las iglesias. Por tanto, la postura de la que partían tales regímenes no era favorable al movimiento ecuménico; no se permitía la discusión pública. En todo caso, las iglesias mismas, obligadas por las circunstancias externas a permanecer a la defensiva, se inclinaban a adoptar una actitud conservadora. Por estas razones los impulsos tanto hacia la renovación interna como hacia la apertura ecuménica no eran recibidos sino con vacilación¹³.

11. Cf. Henri Fesquet, *Le Journal du Concile tenu par Henri Fesquet*, édité par Robert Morel, 1966.

12. La discusión pública, que fue especialmente intensa en los Países Bajos, debe explicarse en gran medida por el hecho de que, en ese país, los medios de difusión estaban organizados por confesiones. Un debate ecuménico se hallaba preprogramado por estructuras institucionales.

13. Entre los visitantes no oficiales que hicieron acto de presencia con ocasión de la clausura del Concilio en Roma, estaba Joseph Hromádka, profesor en la Facultad Comenius de Praga y también presidente de la Conferencia cristiana de la paz. Él quiso formarse su propia imagen del Concilio y entablar contacto

A su vez era diferente la situación en el hemisferio meridional. La apertura al ecumenismo se observaba en todas partes con sumo interés, pero los debates mantenidos en el Concilio no eran seguidos con la mirada puesta primordialmente en un acuerdo confesional. La atención se centraba mucho más en la cuestión de hasta qué punto el Concilio lograría crear la base para una identidad común de la Iglesia misma en el mundo moderno. Los debates sobre la independencia de las iglesias locales, el diálogo con otras religiones y la inculturación del Evangelio constituían sus principales puntos de interés. Por ejemplo, la Conferencia cristiana de Asia Oriental, que era una agrupación de las iglesias evangélicas en Asia, en su asamblea plenaria celebrada en Bangkok en febrero de 1964, aprobó una declaración sobre las relaciones con la Iglesia católica romana, en la cual se expresaba la esperanza de que se llegara a un acuerdo sobre el encuentro con otras religiones¹⁴.

En Latinoamérica, los aspectos que llamaron la atención fueron los políticos y de ética social del Concilio. La responsabilidad de la Iglesia ante el panorama de la pobreza devino tema de discusión. Durante el Concilio, Dom Helder Câmara, obispo de Recife, se había convertido ya en representante emblemático de esa dirección. Como es natural, ese aspecto del Concilio llegó a ser el principal foco de atención de los contactos ecuménicos, que se iban desarrollando lentamente.

Por tanto, al final del Concilio, el clima estaba caracterizado por la falta de uniformidad. En algunas partes del mundo parecía que se habían echado los cimientos para una nueva época en el movimiento ecuménico; en otras zonas, los cambios habían sido escasos. Para algunos, el diálogo estaba vinculado principalmente con la esperanza de llegar a la comunión; otros se orientaban por la perspectiva de poder ofrecer un testimonio común.

3. La función de los observadores

La función de los observadores iba volviéndose cada vez más importante de un período a otro. Dicha función no se había limitado a mantener informadas a sus respectivas iglesias acerca de la marcha del Concilio. De manera cada vez mayor, los observadores tomaban parte en los acontecimientos del Concilio y sus voces eran escuchadas. La Secretaría para la unidad de los cristianos puso mucho empeño en preguntar a los observadores cuáles eran sus opiniones y en lograr que ellos dieran a conocer sus posturas a las correspondientes comisiones y a otras instancias. Todos los jueves por la tarde se celebraban reuniones en un local de un *palazzo* en la Piazza Navona, bajo una bóveda con pinturas barrocas en honor de los artistas. La finalidad era ofrecer la oportunidad de formular observaciones sobre los textos que estaban siendo debatidos. Las ideas presenta-

con obispos que habían sido mencionados en la discusión de la constitución *Gaudium et spes*. Entre otras cosas, mantuvo una conversación oficiosa con el Padre V. Miano, un personaje destacado en la Secretaría para los no creyentes.

14. East Asia Christian Conference, *The Christian Community within the Human Community: Statements from the Bangkok Assembly*, febrero-marzo de 1964, 84.

das verbalmente y por escrito por los observadores eran aceptadas de buena gana. Más importantes aún eran los encuentros personales con padres conciliares; las conversaciones con observadores inspiraron a muchos padres en sus intervenciones.

El número de observadores fue aumentando según avanzaban los períodos, pasando de cincuenta y cuatro durante el primero a cien durante el período final. Podían dividirse en dos grupos: representantes de las iglesias de la Reforma y representantes de las iglesias ortodoxas de Oriente. Casi todos los observadores procedían de los continentes septentrionales. Durante el primer período, tan sólo la Comunión anglicana y el Consejo metodista mundial tenían representantes procedentes de Asia (el arcediano Harold de Soysa) y de América Latina (José Míguez Bonino). Luego fueron llegando algunos representantes más procedentes del Sur, especialmente en delegaciones enviadas por el Consejo Mundial de Iglesias.

El resultado fue que prevalecieron las cuestiones planteadas por las regiones septentrionales, incluso entre los observadores. La atención se concentraba en aquellos documentos que habían suscitado las principales cuestiones teológicas controvertidas en siglos anteriores. La revelación, la Iglesia, el ecumenismo originaron una discusión mucho más viva que el problema de dar testimonio en el mundo moderno. Tan sólo el Consejo Mundial de Iglesias, sensibilizado por el hecho de que sus miembros procedieran del mundo entero, consideró desde el primer momento la composición de la constitución pastoral *Gaudium et spes* como un tema clave.

No todos los observadores participaban en los debates con el mismo grado de dedicación. Algunos consideraban como cuestión prioritaria su participación en el Concilio. Otros permanecían en Roma tan sólo durante breves períodos. Algunos trataban de influir en los acontecimientos mediante conversaciones, conferencias y sugerencias acertadamente dirigidas; otros se contentaban con una presencia más bien ceremonial. Una función especialmente importante fue desempeñada por aquellos observadores que participaron constantemente en el Concilio durante varios períodos y, por tanto, se hallaban familiarizados con los procedimientos.

Desde el principio se planteó la cuestión de las relaciones entre los observadores. No era obvio, ni mucho menos, que hubiera acuerdo entre ellos, porque cada una de las iglesias representadas juzgaba el Concilio a la luz de sus propios presupuestos teológicos y eclesiológicos y, por tanto, no podían aceptar automáticamente el juicio formulado por otros observadores. Por otro lado, la mayoría de las iglesias representadas por observadores pertenecía al Consejo Mundial de Iglesias. Muchos de los observadores habían participado en reuniones y conferencias ecuménicas; algunos, como Vitaly Borovoy, Douglas Horton, José Míguez Bonino, Albert Outler, Karekin Sarkissian, Edmund Schlinnk y Krister Skydsgaard, habían desempeñado funciones dirigentes en el Consejo Mundial de Iglesias. Más aún, el Consejo Mundial de Iglesias había desempeñado una importante función mediadora durante el período de preparación del Concilio. ¿No sería posible hacer que esta comunión entre las iglesias se hiciera visible también en los contactos con el Concilio?

Una completa coordinación quedaba excluida evidentemente, porque las diferencias entre las iglesias eran demasiado grandes y el grado de identificación de las dis-

tintas iglesias con el Consejo Mundial de Iglesias variaba de manera bastante considerable. A pesar de todo, surgió cierto grado de coordinación. Comenzando ya durante el primer período, los observadores se reunían para orar en común a primeras horas de la mañana de cada lunes, en la iglesia metodista que se hallaba a orillas del Tíber. Llegaron a un acuerdo sobre quién de ellos debía hablar en nombre de todos en ocasiones oficiales. Los observadores se reunían repetidas veces en pequeños grupos para intercambiar informaciones y para discutir las ulteriores medidas que debían adoptar. Sobre ciertas cuestiones se formaron repetidas veces coaliciones que sobrepasaban las fronteras confesionales. Un buen ejemplo era la petición conjunta, mencionada ya, que se formuló el 1 de octubre de 1965 sobre el problema de los matrimonios mixtos. Asimismo, sobre la cuestión de las indulgencias, los observadores actuaron con unanimidad.

Entre los observadores, los dos representantes de la Comunidad de Taizé ocupaban un lugar especial. Los hermanos Roger Schutz y Max Thurian se hallaban interesados sobre todo en establecer contactos con los obispos. «Nosotros queríamos principalmente mantener una presencia de oración y cumplir así la especial vocación de la Comunidad de Taizé, que consiste en trabajar por la unidad de todos en una sola Iglesia»¹⁵. Un pequeño grupo de hermanos de Taizé vivían en comunidad en Roma. Gran número de obispos participaban en sus oraciones y visitaban habitualmente la comunidad. Taizé fomentaba especialmente los contactos con los obispos latinoamericanos. La solidaridad con los pobres constituía una prioridad en la comunidad.

4. Efectos sobre la comunidad ecuménica ya existente

Llegó a verse claramente que el Concilio tendría consecuencias para el carácter del movimiento ecuménico. Durante la primera sesión, el Dr. W. A. Visser't Hooft, que por aquel entonces era el secretario general del Consejo Mundial de Iglesias, reconocía ya la importancia del Concilio. *Nostra res agitur!* («¡Es asunto nuestro!»). Los no católicos no podían mantenerse distanciados de lo que estaba sucediendo en el Concilio. Todo el que aceptaba el concepto fundamental del movimiento ecuménico tenía que admitir que la comunión lograda hasta entonces no era más que una comunión parcial. La participación de la Iglesia católica romana resultaba esencial para la integridad del movimiento ecuménico. Al mismo tiempo, no cabía ninguna duda de que esta ampliación del movimiento originaría rupturas en su interior. El gozo por la ampliación del movimiento ecuménico iba acompañado por preocupaciones acerca de los próximos pasos que hubiera que dar. Visser't Hooft expresaba elocuentemente este conflicto citando unas palabras de Friedrich Nietzsche: «¡Para bien o para mal, el cálido viento de la primavera está soplando!».

Seis grandes retos acuden a nuestra mente. En primer lugar, la participación de la Iglesia católica romana significaba que la alineación de los ya participantes en él iba a cambiar en el ámbito internacional y especialmente a nivel nacional. Había que revisar

15. Roger Schutz, «The Tablet», 2 de marzo de 1963.

la anterior red de relaciones. En muchos países, el hecho de hacerse miembros del Consejo Mundial de Iglesias había traído consigo extensos cambios, porque el interlocutor más importante en el país, la Iglesia católica romana, no pertenecía al Consejo Mundial de Iglesias. Tales iglesias mantenían contactos con iglesias de otras confesiones en conferencias internacionales, pero no habían sido movidas por el movimiento ecuménico en sus entornos inmediatos. Ahora había surgido una nueva situación: el movimiento ecuménico se estaba convirtiendo casi en todas partes en un reto existencial. Un teólogo ortodoxo comentaba: «Mientras que el movimiento ecuménico había sido hasta ahora simplemente un tema interesante, ahora siento su desafío 'en mis entrañas'».

En segundo lugar, la apertura de la Iglesia católica romana obligaba a volver a reflexionar sobre las propias opiniones y los sentimientos asentados. Durante generaciones las iglesias se habían deslindado unas de otras. Tan sólo ahora, en que llegaba a ser posible una nueva relación, las iglesias llegaban a hacerse conscientes de lo intensamente que sus enseñanzas y, sobre todo, su espiritualidad estaban caracterizadas por su diferenciación con respecto a la Iglesia católica romana. El recuerdo de persecuciones y de conflictos confesionales hacía que toda aproximación apareciese como una traición. Ahora era necesario saltar sobre sus propias sombras; tenía que producirse un giro interno. En vez de acentuar una identidad definida negativamente, mediante la oposición a la Iglesia católica romana, había que hallar nuevos caminos para representar en el diálogo su propia tradición. Lo que había tenido lugar, al menos inicialmente, dentro de las iglesias que formaban parte del Consejo Mundial de Iglesias, tenía que extenderse ahora a la Iglesia católica romana.

En tercer lugar, el consenso alcanzado hasta entonces en el movimiento ecuménico demostraba ser demasiado estrecho. Los debates mantenidos en el Concilio hacían previsible que posturas y perspectivas teológicas que no se habían tenido en cuenta anteriormente, llegarán a convertirse en el futuro en parte del diálogo teológico. Un primer experimento en esa dirección fue una reunión celebrada en el Instituto Ecuménico en Bossey, en marzo de 1963. Para realizar, sobre la base más amplia posible, la preparación para la Conferencia Mundial de Fe y Constitución (Montreal, julio de 1963), se invitó a un grupo de teólogos católicos a que presentaran sus opiniones sobre los temas previstos. Por vez primera en la historia del Consejo Mundial de Iglesias, asuntos como la naturaleza de la Iglesia, la revelación, la Escritura y la Tradición, el ministerio y los ministros, y la liturgia se convirtieron en tema de una discusión teológica conjunta. El intercambio no dejó duda alguna de que había surgido una nueva situación para el diálogo. El orden del día, en cuestiones teológicas, del movimiento ecuménico había experimentado un cambio radical.

En cuarto lugar, el nuevo punto de partida representado por el Concilio conducía a nuevos puntos de partida en el movimiento ecuménico, los cuales, aunque a primera vista no tenían nada que ver con el Concilio, se vieron reforzados, si es que no llegaron a ser posibles, gracias a la nueva situación. El hecho de que se derrumbaran murallas que hasta entonces se habían considerado muy sólidas en relación con la Iglesia católica romana, mostraba que nuevas iniciativas no podían adoptarse en el interior mismo de otras iglesias. Inmediatamente antes del comienzo del Concilio, las iglesias luteranas,

reformadas y unidas en Europa habían decidido celebrar una nueva ronda de conversaciones teológicas; desde el comienzo se vio con claridad que, en comparación con anteriores contactos, reinaba ahora una nueva atmósfera. Esta vez las conversaciones estaban sostenidas por una voluntad de actuar y condujeron más tarde a la declaración de plena comunión entre las dos tradiciones¹⁶. Un paso semejante comenzó a darse en las relaciones entre las Iglesias ortodoxas del Este y las Iglesias ortodoxas orientales. Durante el Concilio, contactos completamente inesperados condujeron a conversaciones entre el Consejo Mundial de Iglesias y los Adventistas del Séptimo Día; por parte de los adventistas, este movimiento fue promovido por una persona que asistió como visitante oficioso al Concilio, Bert Beverly Beach¹⁷.

En quinto lugar, las distintas iglesias se veían obligadas a preguntarse cómo reaccionarían ellas ante el Concilio. Ahora que el Concilio había cuestionado tantas cosas, las iglesias tenían que hacer ver claramente hasta qué punto podían seguir manteniendo su actitud anterior. Era inevitable una nueva conciencia de sí mismas. El Concilio proporcionaba a las iglesias el ejemplo de un proceso de renovación. ¿Se limitarían las iglesias a enjuiciar el Concilio y a comentarlo? ¿O estarían dispuestas a concederle, además, algún valor? En las iglesias ortodoxas el anuncio del Concilio condujo a una reavivación de antiguos planes de celebrar un Concilio panortodoxo. Kurt Schmidt-Clausen, secretario general de la Federación luterana mundial, declaró que las iglesias luteranas deberían celebrar un Concilio a semejanza del Vaticano II, y Krister Skydsgaard opinaba, con sentido algo más realista, que las iglesias luteranas deberían dedicarse al menos a la preparación de tal Concilio¹⁸.

En sexto lugar, la apertura de la Iglesia católica romana al ecumenismo era un reto, especialmente, para el Consejo Mundial de Iglesias. ¿Qué actitud adoptaría la Iglesia católica romana hacia el Consejo Mundial de Iglesias? ¿Permitiría que la comunión existente en el Consejo Mundial de Iglesias se extendiera para que la incluyese también a ella? ¿O habría que encontrar nuevas formas de colaboración? ¿Podrían seguir sin cambio alguno las estructuras, ya familiares, en los ámbitos de la misión, del testimonio social y de la ayuda intereclesial? La discusión sobre el tema había comenzado ya después del primer período del Concilio. Lord Fischer of Lambeth, que había sido uno de los presidentes del Consejo Mundial de Iglesias, sugirió en un artículo que dicho consejo debía reorganizarse. Afirmó que había surgido una nueva situación, y que sería una solución miope el limitarse sencillamente a tender puentes entre el Consejo Mundial de Iglesias y la Iglesia católica romana: «La total falta de semejanza entre el

16. La declaración fue denominada *Leuenberger Konkordie* («Acuerdo de Leuenberg») por el lugar donde se adoptó; cf. Elisabeth Schieffer, *Von Schauenburg nach Leuenberg: Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa*, Paderborn 1983.

17. Beach pasó varias veces largas temporadas en Roma como observador oficioso de los Adventistas del Séptimo Día y publicó también una obra acerca del Concilio: *Vatican II: Bridging the Abyss*, Washington 1968. En su informe sobre las conversaciones mantenidas en dos rondas desde el año 1965 al 1971, leemos: «Por extraño que parezca, esas consultas anuales son un subproducto indirecto del Vaticano II»; cf. World Council of Churches, *So Much in Common*, Geneva 1973, 98.

18. Sobre este punto cf. Vilmos Vajta, *Interpretation of the Second Vatican Council: Lutheran World* 13 (1966) 424.

Consejo [Mundial de Iglesias] y la Iglesia de Roma sería permanentemente embarazosa para ambas partes y echaría a perder todos los intentos de cooperación»¹⁹. Hermann Sasse, teólogo luterano que había desempeñado también un papel importante en el movimiento de Fe y Constitución, defendía esta sugerencia:

Una vigorosa federación de iglesias cristianas basada en el Credo Niceno, que limitara sus funciones a lo que las iglesias separadas pueden hacer juntas sin interferir en sus respectivas vidas internas: esto abarcaría todo el ámbito de asuntos prácticos, desde la labor por el bienestar hasta la común representación ante el mundo. Abarcaría también la labor de Fe y Constitución como un verdadero diálogo entre las iglesias.

Sobre esta base, afirmaba Sasse, sería posible un nuevo resurgimiento en dirección hacia una comunión de iglesias que serían católicas en el verdadero sentido de la palabra²⁰.

5. Reflexiones e iniciativas en el Consejo Mundial de Iglesias

Mucho antes de que el Concilio llegara a su fin, las comunidades cristianas que habían enviado observadores a él suscitaron la cuestión acerca de la forma que deberían adoptar las futuras relaciones. Su participación en el Consejo Mundial de Iglesias había habituado a esas comunidades a deliberar sobre la planificación del movimiento ecuménico. En el seno del Consejo Mundial de Iglesias prevaleció enseguida la opinión de que había que emprender medidas lo antes posible. El hecho de que la Iglesia católica romana hubiera decidido participar activamente en el movimiento ecuménico originó la esperanza de que al diálogo pudiera dársele una base institucional. La duda de que el entusiasmo ecuménico fuera a continuar, hizo que pareciese aconsejable proporcionar lo antes posible una forma institucional a lo que se había conseguido, facilitando así, además, el que se produjeran nuevos desarrollos. Asimismo, la Secretaría para la unidad de los cristianos tenía público interés en poder presentar lo más rápidamente posible resultados tangibles. La apertura marcada por el Decreto sobre el ecumenismo podía confirmarse de la manera más eficaz mediante acciones que fueran irreversibles.

En el seno del Consejo Mundial de Iglesias, las reflexiones sobre este tema comenzaron enseguida. Inmediatamente después del primer período, el 24 de enero de 1963, se envió a cierto número de teólogos y dirigentes eclesiales un memorando interno sobre la forma que debían adoptar las relaciones con la Iglesia católica romana; este memorando iba acompañado por la petición de que los destinatarios expresaran sus opiniones al respecto. Entre los que recibieron el memorando se hallaban Henrikus Berkhof, Eugene C. Blake, Franklin C. Fry, José Míguez Bonino, Ernes Payne, Edmund Schlink y Krister Skydsgaard. La principal cuestión en esta encuesta era cómo podía mantener-

19. Cf. «Church Times», 8 de febrero de 1963. El artículo originó una viva discusión en el seno del Consejo Mundial de Iglesias; cf. las actas del Comité Ejecutivo, Ginebra 11 a 15 de febrero de 1962, p. 5 (reproducidas a multicopista).

20. Hermann Sasse, *The Ecumenical Challenge of the Second Vatican Council: Lutheran World* 13 (1965) 107-119.

se en pie el concepto de una comunión de iglesias frente a las pretensiones de la Iglesia católica romana. ¿Cómo se podía evitar el peligro de que el movimiento ecuménico se escindiera en dos campos diferentes? Por primera vez surgió la idea de crear un grupo mixto de trabajo del Consejo Mundial de Iglesias y de la Iglesia católica romana. En general, las respuestas al memorando acentuaban la necesidad de introducir en las discusiones del Concilio el concepto que servía de fundamento al Consejo Mundial de Iglesias. Puesto que Mons. Jan Willebrands, secretario de la Secretaría para la unidad de los cristianos, había solicitado expresamente sugerencias y propuestas para la labor del Concilio, las preocupaciones esenciales del Consejo Mundial de Iglesias con respecto al ecumenismo fueron reunidas en una extensa carta dirigida a la Secretaría para la unidad de los cristianos²¹.

Durante la primera sesión llegó a quedar claro que el Concilio iba a elaborar un texto sobre la Iglesia en el mundo actual. En una intervención que causó sensación, el cardenal Suenens había introducido una distinción entre textos *ad intra* y textos *ad extra*, y había instado a que el Concilio adoptara una postura ante los grandes problemas del mundo. Una descripción, efectuada por el Concilio, acerca del testimonio que se requería en el mundo actual, podía ser de la máxima importancia para la cooperación ecuménica. Por eso se decidió formular propuestas al obispo Emilio Guano de Liborno, presidente de la correspondiente comisión; las encuestas realizadas por Willebrands habían mostrado que tal expresión de interés serían bien recibidas. A mediados de abril un extenso y detallado memorando fue enviado al obispo Guano. Varios miembros de la comisión hicieron saber luego al Consejo Mundial de Iglesias que el texto había sido recibido y leído atentamente, y que tuvo alguna influencia en los debates²².

En agosto de 1963 el Comité central del Consejo Mundial de Iglesias se reunió en Rochester (Nueva York). Esta reunión había sido precedida por la cuarta Conferencia mundial sobre Fe y Constitución que se celebró del 12 al 26 de julio en Montreal, Canadá. Observadores católicos romanos habían participado en la conferencia y en una liturgia común, en la cual tomó parte el cardenal Émile Léger, que había mostrado ya claramente algo de la nueva atmósfera. Los diálogos hicieron ver que el diálogo estaba teniendo lugar en una nueva situación²³. En Rochester el Comité central del Consejo

21. Carta del 18 de enero de 1963; se encuentra en el archivo del Consejo Mundial de Iglesias, 994.3.50.1.

22. Cf. Charles Moeller, *Einleitung zur Pastoralkonstitution*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, Das Zweite Vatikanische Konzil, III, 251-252. Escribe así: «Fue la carta de Lukas Vischer la que movió al comité editorial a darse cuenta de la necesidad de hablar acerca del señorío de Cristo y de convertirlo en una idea central». Otto Hermann Pesch ofreció un informe detallado de esta carta y de sus efectos, haciéndolo en su obra: *Das Zweite Vatikanische Konzil: Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse und Nachgeschichte*, Würzburg 1993; sin embargo, en un punto su exposición no fue del todo acertada. Él creía que la carta era «una insolencia, desde el punto de vista del protocolo», porque el autor «se pasó por alto todos los conductos reglamentarios» (210 y 323s). En realidad, hubo conversaciones preliminares con Willebrands y con Guano. Esto queda confirmado por un memorando que se encuentra en los archivos del Consejo Mundial de Iglesias.

23. P. C. Rodger-L. Vischer (eds.), *The Fourth World Conference on Faith and Order: The Report from Montreal 1963*, SCM Press, London 1964. El mismo día en que la conferencia comenzaba, Roger Mehl, de Estrasburgo, decía: «En la presencia de nuestros hermanos de la Iglesia católica romana, nosotros estamos aquí como observadores... Desearíamos afirmar que las iglesias que pertenecen al Consejo Mundial de Iglesias no consideran el concilio Vaticano como un acontecimiento que no les concierne, sino como un acontecimiento que las afecta a todas ellas, porque tiene que ver realmente con la historia de la verdadera Iglesia universal», 10-11.

Mundial de Iglesias tuvo que abordar por primera vez la tarea de definir una postura. Según el informe de Lukas Vischer, el único observador por aquel entonces, surgió una viva discusión. La cuestión acerca del concepto mismo del Consejo Mundial de Iglesias volvió a centrar en sí la atención²⁴. ¿Cómo habría que hacer que la gente entendiera que el movimiento ecuménico tenía que ser una empresa *conjunta* de todas las iglesias, si es que iba a conducir a resultados duraderos? «Esta clase de diálogo con la Iglesia católica romana es el que anhelamos, porque hemos comenzado a saborear lo fructífero que es dentro de nuestra comunión».

Los trabajos sobre el decreto *De oecumenismo* continuaron durante el segundo período. La implicación de la Iglesia católica romana en el movimiento ecuménico se iba haciendo cada vez más clara. Por esta razón era importante, a los ojos del Consejo Mundial de Iglesias, que en el decreto se establecieran los mejores principios posibles para una colaboración futura. Por invitación de la Iglesia ortodoxa rusa, el comité ejecutivo se reunió en Odessa en febrero de 1964. Se preparó con mucho esmero la reunión. Se elaboró un memorando que contenía una crítica detallada y sugerencias concretas para la redacción del decreto. Se presentó una moción para que, con la bendición de la comisión ejecutiva, ese memorando se presentara a la Secretaría para la unidad de los cristianos.

Después de que Nikos Nissiotis hubiera presentado un informe sobre el segundo período²⁵, el comité ejecutivo se ocupó, él mismo, de escribir el proyecto del memorando. El comité decidió publicar una breve declaración pública con el título de: «La Unidad cristiana – La fase actual»²⁶. El texto completo fue presentado a Willebrands. La declaración pública ofrecía una breve descripción del Consejo Mundial de Iglesias, acentuando la importancia de la base (§ 7) y de la solidaridad de las iglesias miembros entre ellas mismas. Aunque estaban divididas las unas de las otras, las iglesias estaban dispuestas a un diálogo en pie de igualdad. «Es una conversación en la que se espera que todos escuchen y que todos hablen, y en la que las diferencias y tensiones existentes se abordan con franqueza» (§ 9). Las iglesias constituyen ya una comunión y «reconocen su solidaridad mutua, se prestan asistencia recíproca en caso de necesidad, y se apoyan unas a otras en dar testimonio de Cristo y en su tarea evangelizadora y misionera, y, siempre que resulta posible, emprenden una acción conjunta y dan testimonio común sobre la base de consultas y acuerdos mutuos» (§ 10).

El memorando detallado fue redactado en un estilo más directo y preciso. En primer lugar, sometía el actual texto del Decreto sobre el ecumenismo a una crítica detallada. Antes que ninguna otra cosa se pedía que el texto reconociera más plenamente la identidad y la individualidad de las iglesias no romanas. La pretensión de la Iglesia católica romana de ser la verdadera Iglesia no se cuestionaba en él, pero esa pretensión no determinaría de antemano la forma del diálogo. El memorando proponía luego una serie

24. World Council of Churches, *Minutes and Reports of the Seventeenth Meeting of the Central Committee, Rochester NY, August 26-September 2, 1963*, 32-34.

25. Cf. *Minutes of the Meeting of the Executive Committee*, February 10-14, 1964, Appendix 1 (reproducido a multiplicista).

26. Cf. *Christian Unity – The Present Stage: Ecumenical Review* 16 (abril de 1964) 323-328.

de sugerencias. Proponía, por encima de todo, que el decreto fuera precedido por una introducción en la que se reconociera que el movimiento ecuménico era un don del Espíritu a todas las iglesias. En la ulterior elaboración del decreto se aceptaron en extensas secciones del texto las sugerencias ofrecidas en el memorando²⁷.

Como resultado de constantes intercambios con la Secretaría para la unidad de los cristianos, la cuestión acerca de la expresión estructural de las relaciones llegó a hacerse de nuevo actual. Por sugerencia de Willebrands, se organizó una reunión oficiosa para el 15 de abril de 1964, a fin de aclarar el tema. El cardenal Bea, Willebrands, Jérôme Hammer y Pierre Duprey tomaron parte en ella, todos ellos por parte de la Secretaría, mientras que el Consejo Mundial de Iglesias estuvo representado por Visser't Hooft, Vischer y Nissiotis. La conversación tuvo lugar en medio del mayor secreto en la casa de las *Suore di Maria Bambina* en Milán. Las cuestiones que el Consejo Mundial de Iglesias había suscitado en sus declaraciones anteriores, fueron abordadas de manera muy directa.

Hamer había preparado un documento para la discusión. En él se presentaban de manera realista los diferentes conceptos que eran utilizados; se enumeraban los obstáculos que impedían que la Iglesia católica romana llegara a ser miembro del Consejo Mundial de Iglesias. Pero, al mismo tiempo, el orador preguntaba: «El mejor remedio contra el temor a un monopolio por la Iglesia católica ¿no sería desarrollar de manera intensa los contactos, el diálogo, la colaboración en todas las direcciones y entre todos los interesados?». En este sentido se orientaron también las propuestas para el futuro. Había que formar tres grupos: 1) Un grupo que estudiara los principios y las modalidades de la colaboración; 2) un grupo teológico que incluyera a Fe y Constitución; y 3) un grupo de estudio que examinara las cuestiones prácticas. Por ambas partes se acentuó que esos planes no se podrían realizar sino después de que se promulgara el Decreto sobre el ecumenismo.

Después de la reunión en Milán, ambas partes se vieron ante la tarea de que las autoridades competentes aprobaran el acuerdo del plan que ellos habían elaborado conjuntamente. En jornadas anteriores Bea había contemplado el Consejo Mundial de Iglesias con cierto grado de escepticismo. Ya en el año 1956, él había escrito en una carta: «El Consejo Mundial de Iglesias actualmente no piensa tanto en una asamblea basada en la doctrina, sino en un llegar a ser la Iglesia del mundo, y eso en consciente contraste con la universal Iglesia católica romana y con sus pretensiones»²⁸. Sin embargo, su actitud cambió cuando se hizo cargo de la dirección de la Secretaría para la unidad de los cristianos. Llegaba a aparecer cada vez con mayor claridad que la Iglesia católica romana tenía que depender del Consejo Mundial de Iglesias, especialmente con respecto a las iglesias de la Reforma. Los contactos de Bea con Visser't Hooft, entablados por mediación de Willebrands, revelaron a aquél la dimensión espiritual y

27. Sobre todo, se aceptó la sugerencia de añadir un preámbulo al decreto. En él el Concilio expresaba la idea de que el movimiento ecuménico incluía a todas las iglesias. En la nueva redacción misma, esta idea se acentuó particularmente por el hecho de que el texto no hablaba ya de «Principios del ecumenismo católico romano», sino de «principios católicos del ecumenismo».

28. Schmidt, *Augustin Bea*, 244.

teológica del Consejo Mundial de Iglesias. Durante el Concilio, Bea fomentó las relaciones con el Consejo Mundial de Iglesias e instó a las autoridades vaticanas a que permitieran una colaboración más estrecha. Apreciaba mucho la importancia de la reunión de Milán. «Juntamente con ulteriores deliberaciones, que tuvieron lugar en Roma durante el tercer período del Concilio, aquella reunión conduciría a la adopción de importantísimas decisiones durante el año siguiente a la promulgación del Decreto sobre el ecumenismo»²⁹.

La siguiente reunión ordinaria del comité ejecutivo del Consejo Mundial de Iglesias se celebró durante los días 23 al 27 de julio de 1964 en Tutzing (Baviera). Como preparación para la discusión se decidió celebrar primero una conferencia en la cual intercambiaran sus opiniones las personalidades dirigentes de las iglesias miembros, algunos observadores del Consejo Mundial de Iglesias y componentes del comité ejecutivo. Esta conferencia tuvo lugar durante los días 24 al 27 de julio en Rummelsberg (Baviera). La principal intervención fue la del profesor Edmund Schlink.

Principalmente un punto dio origen a una viva discusión. Los observadores del Consejo Mundial de Iglesias expresaron la opinión de que, en las actuales circunstancias, no se podía contar con que la Iglesia católica romana llegara a ser miembro del Consejo Mundial de Iglesias. Desde una perspectiva diferente, y en especial por boca del obispo Lesslie Newbigin (que a la sazón presidía la Comisión de misión mundial y evangelización, del Consejo Mundial de Iglesias), se dijo, en contraste con ello, que el Consejo Mundial de Iglesias estaba abierto, por principio, a que la Iglesia católica romana llegara a ser miembro de él. Cualquier Iglesia que estuviera de acuerdo con los fundamentos del Consejo Mundial de Iglesias podía llegar a ser miembro del mismo. La simple colaboración era, en el mejor de los casos, una solución temporal.

La discusión continuó en la reunión del comité ejecutivo celebrada en Tutzing. Lukas Vischer había escrito un detallado memorando que compendia las resoluciones y las discusiones que habían tenido lugar en Milán y en Rummelsberg³⁰. Después de una discusión a fondo, el comité ejecutivo concedió al secretario general la autorización para mantener ulteriores relaciones con la Secretaría para la unidad de los cristianos sobre la base de algunas directrices formuladas durante la reunión. El comité ejecutivo concedió gran importancia a una lista de temas que el proyectado grupo mixto de trabajo tendría competencia para tratar:

Habría que distinguir claramente entre los temas que podían discutirse debidamente entre el Consejo Mundial de Iglesias y la Iglesia católica romana, y aquellos otros temas que podían y debían discutirse en conversaciones bilaterales entre las distintas iglesias miembros (u órganos confesionales) y la Iglesia católica romana. Entre los temas que pertenecen a la primera categoría mencionaríamos especialmente: a) la colaboración práctica en el terreno filantrópico, así como en el de los asuntos sociales e internacionales; b) los programas de los estudios teológicos que tienen especial importancia para las relaciones ecuménicas (Fe y Constitución); c) los problemas que originan tensio-

29. *Ibid.*, 473-474.

30. *Bases of cooperation, Minutes of the Meeting of the Executive Committee of the World Council of Churches*, Tutzing, Germany, July 27-31, 1964, Appendix 3.

nes entre las Iglesias (por ejemplo, los matrimonios mixtos, la libertad religiosa, el proselitismo); d) las preocupaciones comunes con respecto a la vida y la misión de la Iglesia (el laicado, las misiones, etc.)³¹.

Una primera ocasión para poner en práctica este programa se presentó aun antes de que comenzara el tercer período. El día 4 de septiembre, Willebrands visitó el Consejo Mundial de Iglesias. Las sugerencias formuladas en Milán quedaron ampliamente confirmadas y se añadieron otros dos puntos. Visser't Hooft afirmó que la multiplicidad de las iglesias miembros del Consejo Mundial de Iglesias debía estar representada adecuadamente en los grupos mixtos de trabajo; el resultado era que el número de representantes del Consejo Mundial de Iglesias debía ser mayor que el número de representantes de la Iglesia católica romana. Willebrands señaló que la colaboración con el Consejo Mundial de Iglesias no debía interferir en las conversaciones con las distintas tradiciones confesionales. Pero se declaró también expresamente que la Iglesia católica romana tenía que compartir la responsabilidad por la coherencia interna del Consejo Mundial de Iglesias.

Las conversaciones continuaron durante el tercer período. Llegó a verse cada vez con mayor claridad que la necesidad primordial era la formación de *un* grupo mixto de trabajo, cuyo mandato fuera el de aclarar las bases de la colaboración; esto no excluía la formación de ulteriores grupos de trabajo que se fueran necesitando. El día 14 de noviembre (durante el tercer período) Vischer tuvo ocasión, durante una audiencia, de presentar al Papa el plan de colaboración.

Con la proclamación del Decreto sobre el ecumenismo, el camino quedaba expedito para poner en práctica el plan. Pero los cambios que el Papa introdujo en el último minuto en la Constitución sobre la Iglesia y en el Decreto sobre el ecumenismo volvieron a suscitar dudas en el Consejo Mundial de Iglesias. Visser't Hooft expresó las reacciones de muchos cuando, en una entrevista, habló de un día tenebroso en el Concilio. Pero se impuso pronto la opinión de que este incidente no menoscababa el dinamismo ecuménico del Concilio, y que permanecían sin cambio alguno todos los argumentos en favor de una estrecha colaboración.

El comité central del Consejo Mundial de Iglesias se reunió en Enugu (Nigeria) durante los días 12 a 21 de enero de 1965. El Papa había aprobado la formación de un grupo conjunto o mixto. La aprobación del comité central se dio después de una detallada discusión. Vischer informó sobre el tercer período y el secretario general presentó las sugerencias para una futura colaboración³².

Un solemne post-ludio se produjo casi accidentalmente. La asamblea local de las iglesias de Ginebra, el denominado «Rassemblement oecuménique des églises de Genève», invitó a Bea y al pastor Marc Boegner a pronunciar conferencias sobre la Semana de oración por la unidad. Bea aceptó, bajo la impresión de que estaba tratando con el Consejo Mundial de Iglesias. En vez de cancelar el acontecimiento, los planificadores lo

31. *Ibid.*

32. Central Committee of the World Council of Churches, *Minutes and Reports of the Eighteenth Meeting in Enugu, Nigeria*, Geneva 1965, 91-102; *Ecumenical Review* 17 (1965) 171-173.

cambiaron transformándolo en una ceremonia en la que se anunciara oficialmente la formación de un grupo mixto de trabajo. En la sede central del Consejo Mundial de Iglesias, Bea dijo: «No abrigo ninguna duda de que este paso que corresponde muy bien al espíritu y a la letra del Decreto sobre el ecumenismo logrará excelentes resultados no sólo en el campo de la mutua colaboración para la solución de los grandes problemas de nuestros días, sino también en el terreno del diálogo propiamente tal»³³. Después de la ceremonia, se invitó a la gente a una reunión pública en la *Salle de la Réformation* en Ginebra. La sala estaba repleta. El nuevo comienzo se celebró con sentimientos festivos.

Visser't Hooft terminó su discurso con las palabras: «Ahora pueden comenzar ya los trabajos». Ya en la primavera de 1965 se celebraron dos conferencias sobre temas que se hallaban en el orden del día del cuarto período. La primera conferencia, que se celebró en los días 28 al 31 de marzo en Ginebra, tuvo a la vista la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Después de un debate sobre los fundamentos teológicos del testimonio eclesial en la sociedad, hubo una discusión detallada sobre la tarea de desarrollar «criterios mutuamente aceptables para el pensamiento y la acción social». En el Consejo Mundial de Iglesias se preparaba con mucho empeño la planificación de una conferencia mundial sobre la Iglesia y la sociedad. La conferencia instaba a la parte católica romana a participar, y se expresó la esperanza de que el esquema XIII, como se llamaba todavía por aquel entonces la constitución pastoral, proporcionaría la base para una estrecha colaboración. Se instó a la formación de una Comisión Mixta sobre cuestiones de Iglesia y sociedad, con el fin de promover esta colaboración³⁴.

Unos cuantos días más tarde, del 5 al 10 de abril, un grupo se reunió en Crêt-Bérrard, en las cercanías de Lausana, para un intercambio de opiniones sobre la colaboración en la misión. Formuló una extensa lista de sugerencias. El punto 2 dice así: «Hay lugares donde nuestras mutuas rivalidades y hostilidades son [un] lugar de tropiezo para las personas a quienes deseamos llevar a Cristo... Es un imperativo que tales escándalos se eliminen lo más posible». El punto 4 decía: «Es necesario crear canales de mutua información acerca del desarrollo de contactos a niveles regional, nacional y local». Punto 6: «Llamamos la atención sobre la importancia de planificar en común el testimonio en la vida de las universidades y colegios civiles». Punto 10: «Creemos que hay situaciones en las que pudiera pensarse en un estudio y planificación conjuntos de la acción misionera»³⁵.

En otros ámbitos se desarrolló también muy pronto una intensa colaboración. Dentro del Consejo Mundial de Iglesias la opinión dominante era que los contactos debían ser de gran alcance: debían incorporarse al movimiento ecuménico el mayor número posible de ámbitos de la vida de las iglesias. Y, así, en enero de 1964 se celebró en Glion (Suiza) una primera reunión que trataba de esclarecer el problema del lugar del laicado en la Iglesia. Esta reunión fue organizada por el departamento para el laicado, en el Consejo Mundial de Iglesias, y por COPECIAL (Comitato Permanente per Congressi Internazionali sul Apostolato dei Laici). Siguió una segunda reunión en septiembre de

33. Cf. *Ecumenical Review* 17 (1965) 133.

34. *Consultation on Church and Society. Report and minutes* (duplicated), Archivos WCC.

35. *Report on an "Informal Meeting on Mission"* (duplicated), Archivos WCC.

1965, celebrada en Gazzada-Varese³⁶. Ambas reuniones pusieron los fundamentos para la orientación vigorosamente ecuménica adoptada en el congreso sobre el laicado que se celebró en Roma en el año 1967. Del 22 al 29 de octubre de 1965, durante el cuarto período del Concilio, un grupo de mujeres se reunió en Vicarello-Bracciano en las cercanías de Roma. La reunión se debió al hecho de que mujeres católicas romanas hubieran sido invitadas al Concilio como «oyentes» (*auditrices*). El comité del Consejo Mundial de Iglesias sobre la colaboración entre hombres y mujeres y la Secretaría para la unidad de los cristianos dieron el paso para hacer posible una reunión entre las «oyentes» y las dirigentes del Consejo Mundial de Iglesias³⁷.

El grupo mixto de trabajo, recién nombrado, se reunió por primera vez desde el 22 al 24 de mayo en el Instituto ecuménico en Bossey. Los participantes fueron Willebrands y Visser't Hooft como presidentes, los monseñores Carlo Bayer y William Baum, el padre Pierre Duprey, el obispo Thomas Holland, el arcipreste Vitaly Borovoy, R. H. Edwin Espy, Nikos Nissiotis, Edmund Schlink y el padre Paul Verghese. Jérôme Hamer y Lukas Vischer fueron nombrados secretarios del grupo, que debía ocuparse de un extenso orden del día. La tarea primera fue llegar a un acuerdo sobre los fundamentos de la colaboración. No fue casual que se suscitara la cuestión de la naturaleza del verdadero diálogo, un concepto que se había convertido en el foco de la atención a causa de la encíclica *Ecclesiam suam*³⁸. Se desarrolló una extensa discusión sobre cómo habría que distinguir, en el futuro, entre los asesores y los observadores nombrados oficialmente.

Sin embargo, por encima de todo, el grupo mixto de trabajo trazó una lista de los ámbitos en los que había que buscar colaboración. Temas teológicos centrales debían ser aclarados por un comité mixto en colaboración con la Comisión «Fe y Constitución». Los informes sobre las dos conferencias celebradas en Ginebra y en Crêt-Bérard fueron ampliamente aprobados. En el ámbito de la misión se hizo especial énfasis en la celebración de una conferencia sobre el proselitismo. Se abordó un amplio espectro de cuestiones; desde las declaraciones conjuntas sobre asuntos internacionales hasta la ayuda mutua entre las iglesias, y hasta la fijación de una fecha común para la celebración de la Pascua.

Para ofrecer el apoyo más amplio posible a la labor común, se presentó un proyecto de informe confidencial a las autoridades de ambas partes para su aprobación. El primer paso fue la reunión del comité ejecutivo del Consejo el verano de 1965. Aprobó las líneas generales del texto y sugirió tan sólo unos pocos cambios³⁹. La Secretaría para la unidad declaró también su acuerdo. Alentado por esto, el grupo mixto pudo continuar

36. *Proceedings of the Ecumenical Consultation on «Laity Formation»*, Gazzada, September 7-10, 1965; Rome 1966.

37. «Report», Archivos WCC 42.01.52.

38. Se nombró un pequeño comité, constituido por Yves Congar, Nikos Nissiotis y Edmund Schlink, entre otros, para que compusiera un texto sobre el tema. Fue publicado en 1967 en nombre del grupo mixto, *Ecumenical Review* 19/4 (1967) 469ss. Se disponía también de estudios compuestos para el comité: Yves Congar, *Vorschläge für den Dialog*; N. A. Nissiotis, *Formen und Probleme des ökumenischen Dialogs*; Edmund Schlink, *Die Methode des ökumenischen Dialogs*; todos ellos se encuentran en *Kerygma und Dogma* 12/3 (1966) 181ss.

39. *Minutes of the Executive Committee*, Geneva, July 11-15, 1965 (duplicated), 15.

su tarea en sectores particulares, cuando celebró su segunda reunión en Ariccia, cerca de Roma, del 17 al 20 de noviembre de 1963, durante el segundo período del Concilio. Los miembros estuvieron de acuerdo en la redacción de un breve texto: «La oración y el culto en actos ecuménicos». Un modelo se desarrolló en dos reuniones de un pequeño círculo durante el cuarto período⁴⁰.

Así, al final del Concilio la labor común había avanzado ya un buen trecho. Existían sugerencias de planes de gran alcance, elaborados como esquemas. El acuerdo sobre la publicación de un primer informe podía considerarse prácticamente seguro. En febrero de 1966, el comité central del Consejo Mundial de Iglesias se reunió en Ginebra, y en esta ocasión Vischer presentó un informe definitivo sobre el Concilio⁴¹. El informe del grupo mixto se aceptó sin modificaciones y se autorizó su publicación⁴². Se había asentado, pues, la base para una colaboración estrecha. Ésta se desarrolló con especial rapidez en «Fe y Constitución» y en el ámbito del testimonio social. En efecto, unas semanas después de la publicación del informe, se celebró una segunda conferencia como preparación para la Conferencia mundial sobre Iglesia y Sociedad, en 1966.

Desde luego, hasta entonces no se había dicho nada oficialmente acerca de la posibilidad de que la Iglesia católica romana llegara a ser miembro del Consejo Mundial de Iglesias. ¿Sería el grupo mixto de trabajo la forma definitiva de colaboración? ¿O era posible e incluso necesario contar con ulteriores desarrollos? Ya un año más tarde el segundo informe del grupo mixto de trabajo decía lo siguiente:

Sin entrar actualmente en ulteriores consideraciones, los miembros del grupo mixto de trabajo opinan que en la actualidad no se puede avanzar en la consecución de la meta común de la unidad cristiana mediante el ingreso de la Iglesia católica romana en el Consejo Mundial de Iglesias. Sin embargo, esto no significa que el grupo considere la actual forma de colaboración como definitiva. El grupo es consciente de que a la tarea del grupo mixto de trabajo ha de dársele una nueva formulación en un futuro próximo, y de que la composición del grupo debe cambiar. En este marco cambiado, el grupo debe proseguir su estudio sobre los fundamentos, la unidad y los logros concretos del movimiento ecuménico. De esta búsqueda se deducirá el paso siguiente que haya que dar⁴³.

Merece especial mención la función desempeñada por el Consejo Mundial de Iglesias en la redacción de la Declaración sobre la libertad religiosa. No es una exageración afirmar que el Consejo Mundial de Iglesias participó incluso en la elección de este tema. Poco después de la creación de la Secretaría para la unidad de los cristianos

40. Las reuniones se celebraron el 16 de octubre y el 8 de noviembre en Roma (cf. Vischer, *Die eine ökumenische Bewegung*, 76-82).

41. World Council of Churches, *Minutes and Reports of the Nineteenth Meeting of the Central Committee*, in Geneva, Geneva 1966; los informes de Vischer y de Nissiotis sobre el cuarto período fueron publicados en *Ecumenical Review* 18 (1966) 150-189, 190-206.

42. *First Report of the Joint Working Group*, 1966: *Ecumenical Review* 18 (1966) 561-567; cf. también Vischer, *Die eine ökumenische Bewegung*, 64-82.

43. *Second Report of the Joint Working Group*, 1967: *Ecumenical Review* 18 (1967) 461-467; Vischer, *Die eine ökumenische Bewegung*, 86-87.

(5 de junio de 1960), Bea sugirió que él y Visser't Hooft se reunieran para una discusión; este último estuvo de acuerdo. En una carta confidencial dirigida a los presidentes y a los vicepresidentes del comité central, Visser't Hooft escribía: «Me parece que es más importante averiguar cuáles son sus planes y el que yo pueda señalar a su atención algunas de nuestras preocupaciones (la libertad religiosa y otras)». La conversación tuvo lugar el 22 de septiembre en Milán. Se convino en que, antes de la apertura del Concilio, se organizara una discusión sobre el tema: «La libertad religiosa como problema intereclesial»⁴⁴.

Este problema venía siendo una preocupación central del Consejo Mundial de Iglesias desde su misma fundación en Amsterdam. Representantes del Consejo Mundial de Iglesias habían trabajado en las Naciones Unidas para lograr que el principio de la libertad religiosa se incluyera en la Declaración Universal de Derechos Humanos. En opinión del Consejo Mundial de Iglesias, el reconocimiento de la libertad religiosa era un presupuesto para cualquier diálogo y colaboración entre las iglesias. Una secretaría especial, presidida por A. F. Carrillo de Albornoz, de España, se ocupaba exclusivamente de este tema. Bea reconocía la importancia de la cuestión y durante todos los años del Concilio trabajó en favor de una declaración sobre la libertad religiosa. El Consejo Mundial de Iglesias, por su parte, insistía constantemente en tal declaración.

Inmediatamente antes de la apertura del Concilio, un artículo de «Ecumenical Review» destacaba lo importante que era el que la Iglesia católica romana adoptara una postura clara sobre el tema: «Las cuestiones relativas a la libertad religiosa son de interés vital para cada cristiano y para la Iglesia cristiana en el mundo moderno». El autor expresaba su esperanza de que se llegara a un consenso sobre «la naturaleza y las exigencias de la libertad religiosa», lo cual permitiría que las iglesias hablaran al mundo con claridad nueva⁴⁵. Los observadores en el Concilio siguieron con especialísima atención los debates sobre la libertad religiosa. El hecho de que la votación sobre la declaración se retrasara del tercero al cuarto período inquietó profundamente a muchos de ellos, y que finalmente se aprobara la declaración causó especial satisfacción al Consejo Mundial de Iglesias.

En un artículo escrito por A. F. Carrillo de Albornoz, que se publicó inmediatamente después de la clausura del Concilio, leemos: «La Declaración significa, por encima de todo, una nueva unanimidad en materia de libertad religiosa... Porque, por primera vez durante muchos, muchos siglos, todas las iglesias cristianas proclaman la universalidad e inviolabilidad de la libertad religiosa para todos los hombres y para todas las confesiones, de tal manera que este derecho deba quedar salvaguardado en el mundo entero mediante medidas jurídicas eficaces. Esto es completamente nuevo, y abre esperanzas y perspectivas en todo el mundo»⁴⁶.

44. Sería organizada al año siguiente por la Conférence catholique pour les questions oecuméniques y por el Consejo Mundial de Iglesias, y se celebraría en los días 1 al 12 de mayo de 1961.

45. Alford Carleton, *The Vatican Council and Issues of Religious Liberty*: Ecumenical Review 14/4 (julio de 1962) 459.

46. A. F. Carrillo de Albornoz, *The Ecumenical and World Significance of the Vatican Declaration on Religious Freedom*: Ecumenical Review 18/1 (enero de 1966) 81.

Hay que mencionar ahora un último aspecto importante: las iglesias regionales y nacionales o consejos de cristianos. En tiempo del Concilio, éstos eran un elemento estructural esencial en el movimiento ecuménico. Al igual que el Consejo Mundial de Iglesias a nivel internacional, esas iglesias o consejos trataban de fomentar la unidad y un testimonio común de la Iglesia a nivel regional, nacional y a menudo a nivel local⁴⁷. Había, desde luego, estrecha colaboración entre el Consejo Mundial de Iglesias y los consejos de iglesias. La mayoría de los consejos regionales y nacionales de iglesias se hallaban también conectados estructuralmente con el Consejo Mundial de Iglesias. La cuestión entonces era la siguiente: ¿Qué actitud adoptaría la Iglesia católica romana? ¿Se limitaría a tratar con las iglesias particulares o ingresaría en la comunidad multilateral de consejos de iglesias?

Pronto se percibió con claridad que esos consejos seguían siendo un instrumento indispensable en el movimiento ecuménico, incluso dentro de la nueva situación. Ya el 10 de marzo de 1965 y, por consiguiente, antes de que finalizara el Concilio, la Conferencia episcopal de los Estados Unidos nombró una comisión especial con el propósito de que mantuviera conversaciones con el Consejo Nacional de Iglesias en los Estados Unidos⁴⁸. Durante el verano de 1965, el Consejo Mundial de Iglesias inició una correspondencia con seleccionados consejos de iglesias a fin de obtener una idea más clara de los desarrollos que se habían producido⁴⁹. El grupo mixto de trabajo se hizo cargo de la cuestión. El Consejo Mundial de Iglesias acentuó la importancia de la colaboración multilateral⁵⁰.

6. Desarrollos en las familias confesionales del mundo

El Concilio dio nueva importancia a las federaciones confesionales mundiales. Anteriormente esas federaciones habían permanecido en el trasfondo del movimiento ecuménico, dependiendo su mayor o menor importancia de sus fundamentos eclesiológicos. A causa de su habitual Conferencia de Lambeth, las iglesias anglicanas en todo el mundo se sintieron más estrechamente vinculadas entre sí que las iglesias luteranas, reformadas, metodistas y bautistas. Sus vínculos a nivel internacional eran demasiado flojos para permitirles que esas federaciones representaran a sus iglesias miembros. Así que, por buenas razones, el Consejo Mundial de Iglesias se había fundado como una comunidad no de federaciones mundiales, sino de iglesias territoriales. Ahora bien, el Concilio produjo un cambio en los presupuestos, porque los observadores fueron envia-

47. Cf. Frank Short, *National Councils of Churches*, en Harold E. Fey (ed.), *History of the Ecumenical Movement*, vol. II, 1948-1968, WCC, Geneva 1993, 93-113. La declaración de la Conferencia Cristiana de Asia Oriental, celebrada en febrero de 1964, refleja claramente esta estrecha conexión. Cf. *The Christian Community within the Human Community. Bangkok Assembly*, Minutes, Part. 2, 81-84.

48. Carta de William Baum, del 25 de marzo de 1965, que se encuentra en los archivos del Consejo Mundial de Iglesias, 42.01.52.

49. El 9 de julio de 1965, se pidió a los consejos de iglesias de Kenia, Japón, India, Sudán y Sri Lanka que enviaran información.

50. *Second Report of the Joint Working Group III, 5, c: Ecumenical Review* 18 (1967).

dos únicamente por federaciones mundiales⁵¹, y parecía natural, una vez que se había aceptado el Decreto sobre el ecumenismo, que la Secretaría para la unidad de los cristianos entrara en diálogos bilaterales a nivel mundial. Esta decisión representaba evidentemente un reto para el Consejo Mundial de Iglesias, reto que no fue reconocido inmediatamente por todos sus integrantes. ¿Cuál sería la relación entre la labor del grupo mixto de trabajo y las conversaciones confesionales bilaterales?

a) *La Federación Luterana Mundial*

Para las iglesias luteranas, quizá en mayor grado que para otras iglesias, la Iglesia católica romana era su verdadero interlocutor ecuménico. Como guardianas de la herencia de la Reforma, estas iglesias sentían que la nueva situación constituía para ella un reto especialmente intenso. Además, se hallaban mejor equipadas que otras iglesias para el diálogo con Roma. En 1960, Krister Skydsgaard, en estrecha colaboración con la Federación Luterana Mundial (FLM), había fundado un centro para la investigación interconfesional en Copenhague. Bajo la supervisión de este centro, y aun antes de que comenzara el Concilio, apareció en alemán y en inglés una publicación, representativa del mundo luterano, sobre las relaciones del luteranismo con Roma⁵². La asamblea plenaria de la Federación Luterana Mundial, celebrada en Helsinki (1963), dio su aprobación para que se creara una fundación para el estudio interconfesional; como resultado de ello se estableció el instituto en Estrasburgo, en el año 1965⁵³. Otras publicaciones posteriores recogieron cuestiones suscitadas en el Concilio⁵⁴. Toda esta labor intensa preparaba el terreno para el diálogo con Roma.

Los contactos entre la Federación Luterana Mundial y Roma se limitaron primeramente al intercambio de expresiones de cortesía. Una proyectada visita del secretario general Kurt Schmidt-Clausen a Roma, durante el segundo período conciliar, tuvo que ser suspendida a causa de una enfermedad. Durante la primavera de 1964, George A. Lindbeck, uno de los observadores luteranos en el Concilio, pasó varias semanas en Roma para entablar allí contactos con numerosas personas. Escribió un memorando, basado en sus impresiones, destinado al comité ejecutivo de la Federación Luterana Mundial. En él informaba especialmente sobre las conversaciones con Willebrands; estas conversaciones le hicieron ver claramente que la Secretaría para la unidad de los cristianos estaba interesada en continuar, después del Concilio, los contactos mantenidos durante el mismo.

51. Visser't Hooft y Bea habían suscitado la cuestión de enviar observadores, durante su primera conversación mantenida en Milán (22 de septiembre de 1960). Estuvieron de acuerdo en aquella ocasión en que el Consejo Mundial de Iglesias debía establecer contactos con las federaciones mundiales. Representantes de las federaciones mundiales se reunieron con Willebrands al año siguiente.

52. Krister E. Skydsgaard (ed.), *Konzil und Evangelium*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962; *The Papal Council and the Gospel*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1962.

53. Cf. Jens Holger Schjorring-Prasanna Kumari-Norman A. Hjelm, *From Federation to Communion: The History of the Lutheran World Federation*, Fortress Press, Minneapolis 1997, 255s.

54. Friedrich Wilhelm Kantzenbach-Vilmos Vajta (eds.), *Wir sind gefragt: Antworten evangelischer Konzilsbeobachter*, Göttingen 1966; Warren A. Quanbeck (ed.), *Challenge and Response: A Protestant Perspective of the Vatican Council*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1966.

Las ideas sobre la forma que debían adoptar esos contactos seguían siendo vagas. Se habló de un intercambio de «embajadores» designados, pero también de comisiones mixtas. «La actitud actual de la Secretaría parece ser la de que la Iglesia católica romana debe entrar vigorosamente *no sólo* en discusiones multilaterales como las representadas, por ejemplo, por Fe y Constitución, *sino también* en conversaciones bilaterales con otras iglesias y confesiones». Lindbeck era muy consciente de los peligros asociados con las conversaciones bilaterales: «Muchas personas se sienten preocupadas con razón... Temen que si las iglesias de una determinada familia confesional o denominacional actúan juntas cada vez más en asuntos ecuménicos, eso conduciría a una lamentable fragmentación del movimiento ecuménico, a una reducción de la función desempeñada por el Consejo Mundial de Iglesias y a una tendencia a que el diálogo se polarizara en torno a Roma. Se trata de peligros reales». A pesar de todo, él se declaró favorable a la aceptación de relaciones bilaterales⁵⁵.

El memorando de Lindbeck fue discutido detalladamente en una reunión cerrada del comité ejecutivo en Reikiavik, durante los meses de agosto y septiembre. La idea adoptada sobre las relaciones bilaterales fue unánime: «Es una actividad legítima y unánime de la Federación Luterana Mundial». Se encargó al secretario general que entablara contactos con la Secretaría para la unidad de los cristianos. Se le asignó un grupo de asesores integrado por Krister Skydsgaard, Vilmos Vajta, Hermann Dietzfelbinger y Gerard Brauer⁵⁶.

Kurt Schmidt-Clausen llevó a cabo su encargo durante el tercer período conciliar. A comienzos de noviembre de 1964, durante el tercer período, él, juntamente con dos de los observadores luteranos, mantuvo una detallada conversación con la Secretaría para la unidad de los cristianos. En una carta dirigida a Willebrands, con fecha 23 de noviembre, echaba una mirada retrospectiva a ese acontecimiento y declaraba:

Quando el comité ejecutivo de la Federación Luterana Mundial se reunió en Reikiavik a comienzos de septiembre del presente año, decidió autorizar el enlace y los contactos con la Iglesia católica romana, con tal de que esta última se mostrara interesada en ello. El comité expresó también la opinión de que debería consultarse sobre esos contactos al Consejo Mundial de Iglesias y a otras federaciones mundiales. En la conversación que mantuvimos la otra tarde, estuvimos de acuerdo en que existía tal interés por ambas partes; en que deberíamos tratar de establecer ese enlace y esos contactos, creando primeramente un comité mixto provisional (nombrando cada una de las partes hasta cinco miembros que, en la medida de lo posible, no debieran proceder de los mismos continentes), y en que ese comité mixto debería cumplir la tarea de explorar los temas, el alcance y el método de tales contactos del diálogo⁵⁷.

En la reunión de los funcionarios del comité ejecutivo, en enero de 1965, Schmidt-Clausen informó sobre los contactos que él había mantenido. Describió la tarea de esas

55. Para el texto del memorando, cf. *Minutes of the executive committee of the Lutheran World Federation* (que se reunió en Reikiavik durante los meses de agosto-septiembre de 1963), en los archivos de la Federación Luterana Mundial.

56. *Ibid.*

57. Cf. la correspondencia en los archivos de la Federación Luterana Mundial, GS.VI.2.

conversaciones iniciales como la de «confrontar a los católicos romanos con el significado real y las verdaderas intenciones de la Federación Luterana Mundial». Los funcionarios aprobaron el plan de un comité provisional; había que instar al Consejo Mundial de Iglesias a que enviara un observador. Con el fin de proporcionar al plan la más amplia ayuda posible, el secretario general, en febrero de 1965, envió una carta confidencial a todas las iglesias miembros y a los comités nacionales de la Federación Luterana Mundial, pidiéndoles que expresaran su opinión sobre la propuesta. Alentados por las respuestas afirmativas, los encargados comenzaron a planificar ulteriores contactos.

En mayo, un pequeño grupo de personal se reunió en Roma con el fin de elaborar un programa para la primera reunión. En tres días sucesivos había que abordar los siguientes temas: «a) El contenido, la forma y el alcance de ulteriores contactos de enlace en orden al estudio y a la acción emprendidos conjuntamente por la Federación Luterana Mundial y por la Iglesia católica romana; b) Los temas teológicos centrales para el futuro diálogo; y c) Recomendaciones». La reunión ordinaria del comité ejecutivo, celebrada en Arusha (Tanzania) en junio de 1965, propició una ulterior discusión del asunto. Las siguientes personas fueron nombradas miembros del comité provisional: Hermann Dietzfelbinger (presidente), Gerald Brauer, Warren Quanbeck, Krister Skydsgaard, Vilmos Vajta, Kurt Schmidt-Clausen y Carl Mau.

La primera reunión conjunta tuvo lugar a finales de agosto, inmediatamente antes del cuarto período del Concilio. La delegación católica romana estaba presidida por el obispo Hermann Volk e incluía a Yves Congar. Puesto que se vio que era imposible llegar enseguida a resultados concluyentes, el grupo volvió a reunirse por segunda vez durante los días 13 al 15 de abril de 1966.

El informe sobre la reunión conjunta sugería la formación de dos comisiones⁵⁸. La primera se dedicaría a la cuestión de «El Evangelio y la Iglesia»; la segunda estudiaría los espinosos problemas pastorales de los matrimonios confesionalmente mixtos. El informe fue recibido favorablemente por ambas partes. Así que, tan sólo unas cuantas semanas después de la clausura del Concilio, comenzó el primer diálogo bilateral a nivel mundial.

La iniciativa de la Federación Luterana Mundial no habría sido posible sin la buena disposición de algunas iglesias luteranas nacionales para entrar en diálogo con la Iglesia católica. Esto condujo a su vez a nuevas iniciativas y diálogos nacionales. La carta circular confidencial, escrita por el secretario general en febrero de 1965, reforzaba al comité nacional de la Federación Luterana Mundial en Norteamérica en su decisión de comenzar un diálogo con la Conferencia episcopal de los obispos norteamericanos. La Iglesia Evangélica Luterana Unida en Alemania, en un texto oficial titulado «Consejos para encuentros interconfesionales», expresaba su deseo de entablar un diálogo extenso con la Iglesia católica romana.

Fue tan amplia, desde los mismos comienzos, la interacción entre los diálogos internacionales y los nacionales, que surgió pronto cierta tensión. Los requisitos previos para un diálogo luterano-católico no eran los mismos en todas las partes del mundo. Llegar

58. *Report on the Conversation of the Roman Catholic/Evangelical-Lutheran Group*: Lutherische Rundschau 16/4 (1966) 560ss.

a un acuerdo, en el seno del luteranismo, acerca del diálogo con la Iglesia católica fue considerado desde el principio como una tarea urgente. En su memorando, Lindbeck se había referido ya a este problema: «Los encuentros de unas iglesias y otras con Roma exigen una confesión para actuar de manera unida. Las iglesias separadas, limitadas a determinadas regiones, se hallan en desventaja cuando se llega a participar en conversaciones, ya sean bilaterales, ya multilaterales, dada la gran presencia internacional de la Iglesia romana... ¿Será realmente posible convertir la Federación Luterana Mundial en un organismo a través del cual sus iglesias miembros puedan cooperar eficazmente en el diálogo? Pero, sin ese organismo, las iglesias, *en cuanto* iglesias, permanecen relativamente silenciosas en la conversación con Roma». Considerada de esta manera, la decisión de entrar en diálogo era un reto para cualquier Iglesia que decidiera hacerlo.

b) *La Iglesia veterocatólica (los Viejos Católicos)*

Aunque la Iglesia veterocatólica (*Christkatholische Kirche*) contaba relativamente con pocos miembros, se prestó especial atención a los desarrollos que se produjeron en su interior⁵⁹. Al estar caracterizada por su oposición al concilio Vaticano I, ¿cómo iba a responder a los debates del actual Concilio sobre las relaciones entre el Papa y los obispos? El amargo conflicto que se había desencadenado hacía poco menos de cien años ¿hasta qué punto podría superarse por las nuevas perspectivas desarrolladas en el nuevo Concilio? En más de un aspecto, la respuesta de la Iglesia veterocatólica constituía una prueba para la apertura ecuménica de la Iglesia católica romana.

En el Concilio, la Iglesia veterocatólica estuvo representada por el canónigo neerlandés Petrus Johannes Maan; durante dos períodos, el profesor Werner Küppers, alemán, estuvo presente como segundo observador.

Un primer intercambio entre las dos iglesias había tenido ya lugar en 1963, en los Países Bajos. Una Comisión Mixta o Conjunta abordó la cuestión de cómo había que enjuiciar las causas de la escisión. En la convicción de que había llegado la hora para un verdadero diálogo, se pidió a la Santa Sede que cancelara las condiciones fijadas hasta entonces para la aceptación de un diálogo⁶⁰. Pero una nueva atmósfera se creó pronto no sólo en los Países Bajos, sino también a nivel internacional. En el XIX Congreso internacional de los Viejos Católicos, celebrado en Viena del 22 al 27 de septiembre de 1977, las relaciones con la Iglesia católica romana ocuparon un lugar destacado⁶¹. Por

59. La Iglesia Vieja Católica [así se la denomina en español en el diccionario de *Terminología Ecuménica*, publicado por el Consejo Mundial de Iglesias; N. del T.] rompió con Roma en tiempo del concilio Vaticano I; se la conoce también como Iglesia cristiano-católica, y a sus miembros suele denominárseles «veterocatólicos» (*altkatholiken*).

60. J. A. G. Tans-Marinus Kok, *Rome-Utrecht. Over de historische oorzaken van de breuk tussen de roms-katholieke en de oud-katholieke kerken en de huidige beoordeling van de oorzaken*, Hilversum/Antwerpen 1966. Las condiciones en cuestión eran la aceptación del formulario de Alejandro VII y la constitución *Unigenitus* del papa Clemente XI.

61. Bericht über den 19. Internationalen Altkatholiken-Kongress, 22-27 September 1965 in Wien, Allschwil 1965.

primera vez estuvieron presentes observadores oficiales católicos romanos. Petrus Johannes Maan ofreció un informe sobre el Concilio. Uno de los observadores católicos romanos, el profesor Víctor Conzemius, aprovechó la ocasión para pronunciar un «Alegrato en favor de un diálogo entre católicos»⁶². En una expresión final de deseos, el teólogo veterocatólico Hans Frei declaró que la presencia de observadores «nos hace sentir que, con mente abierta y, a la vez, con actitud mental benévolamente crítica, se podrían tomar en consideración en el seno de la Iglesia católica romana las preocupaciones de los Viejos Católicos y podrían reevaluarse»⁶³.

Después de la clausura del Concilio, Urs Küry, obispo veterocatólico de Suiza, publicó «algunas primeras palabras de orientación». Afirmó: «Nuestra pregunta puede ser únicamente la siguiente: ¿Qué progresos ha hecho el Concilio hacia la meta de un mayor y más resuelto catolicismo *crístocéntrico*?». En opinión suya, se habían dado pasos decisivos en esa dirección, pero se necesitaban todavía ulteriores avances. Küry mencionó, por ejemplo, las reservas que él sentía hacia la comprensión católica romana del movimiento ecuménico: «Como nuestros antepasados, quienes después del concilio Vaticano I pidieron que se celebrara un Concilio universal, debemos trabajar en favor de un mundo ecuménico en el que Roma no sea el único centro», sino que sea un mundo ecuménico en el que la iniciativa y la decisión sean obra de las diversas tradiciones que actúen juntas. Küry exhortó a su Iglesia a no eludir el diálogo, porque éste «puede convertirse en ocasión para dar testimonio ante los representantes católicos romanos acerca de nuestra especial misión como Iglesia»⁶⁴. El 6 de enero de 1966, en Alemania, un grupo de veintitún sacerdotes veterocatólicos pidió al recientemente consagrado obispo de Alemania que tomara la iniciativa en la búsqueda del diálogo⁶⁵.

La respuesta católica romana a la petición procedente de los Países Bajos llegó después de finalizado el Concilio. En una carta dirigida al cardenal Alfrink (14 de marzo de 1966) Bea declaraba: «Aunque en una época anterior, en la que todavía no se aplicaba la actual concepción y método del diálogo..., esta condición se hallaba en vigor, puedo ahora decirle a usted oficialmente que no se mantendrá por parte de la Iglesia católica romana»⁶⁶. Las conversaciones en los Países Bajos podían desarrollarse ahora como una actividad oficial⁶⁷. En otros países se establecieron también comisiones mixtas (en Suiza en 1966, en Alemania en 1968)⁶⁸.

62. Ambas conferencias fueron publicadas en *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (IKZ) 55 (1965) 216-231 y 254-271.

63. *Ibid.*, 84s.

64. Urs Küry, *Nach dem Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils: Hirtenbrief auf die Fastenzeit 1966*, Allschwil 1966. Küry habló de manera parecida en una publicación posterior: *Unser Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche 1870-1970: Hirtenbrief auf die Osterzeit 1970*, Allschwil 1970.

65. Se pidió al nuevo obispo «que hiciera todo lo que estuviera en su poder para crear una nueva unidad entre todos los que comprenden que tienen la obligación de renovar la Iglesia que está fundamentada en Pedro y en los apóstoles», 6 de enero de 1966; cf. IKZ 74 (1984/2) 91.

66. IKZ 56 (1966) 234ss.

67. *Ibid.*

68. Cf. Walter Stählin, *Der offizielle Dialog zwischen der christkatholischen und der römisch-katholischen Kirche der Schweiz*; IKZ 72 (1982) 103-106; Peter Bläser, *Das alkatholisch-römisch-katholische Gespräch*; IKZ 60 (1970) 347-360; Werner Küppers, *Zwischen Rom und Utrecht: Zur neueren Entwicklung*

Una conferencia internacional celebrada en Zúrich, que reunió a representantes de Alemania, Suiza y Austria (del 10 al 12 de marzo de 1969) produjo la denominada «Nota de Zúrich» (*Zürcher Note*), un breve texto en el que se reglamentaban las relaciones entre la Iglesia veterocatólica y la Iglesia católica romana. La sección central del texto dice así: «Los católicos están autorizados para solicitar a sacerdotes católicos viejos los sacramentos de la penitencia, la eucaristía y la unción de los enfermos, siempre que exista una seria necesidad o que un provecho verdaderamente espiritual aconseje hacerlo, y con tal de que el acceso a un sacerdote católico resulte física o moralmente imposible. En las mismas condiciones, los veterocatólicos pueden ser admitidos a los sacramentos»⁶⁹.

c) *La Comunión anglicana*

La actitud de las iglesias de la Comunión anglicana era diferente de la de las otras iglesias. La idea del diálogo no resultaba nueva para los anglicanos y habían tenido ya lugar conversaciones con representantes de la Iglesia católica romana. Es verdad que las conversaciones de Malinas, durante la década de 1920, debieron interrumpirse sin que se llegara a resultados concretos, pero en el ánimo de la Comunión anglicana permanecía viva la conciencia de que la hora en que las conversaciones volvieran a abrirse paso llegaría más tarde o más temprano. La relación entre la Iglesia católica romana y la Iglesia de Inglaterra resultaba ambigua. Por parte católica, la actitud predominante era la de que había que «reconquistar» Inglaterra para la Iglesia católica romana. A pesar de todo, hubo repetidos contactos entre la Iglesia católica romana y círculos anglicanos de la Alta Iglesia, llegándose en muchos casos a amplios acuerdos.

En 1949, Geoffrey Fisher, arzobispo de Canterbury, envió un emisario a Roma para averiguar si era viable un diálogo con Roma. Por eso, no es sorprendente que el anuncio del Concilio suscitara grandes expectativas. Aunque pronto llegó a verse con claridad que el adjetivo *ecuménico* no era sinónimo de «interconfesional», sin embargo, la Iglesia de Inglaterra adoptó pronto una actitud positiva hacia el Concilio. En noviembre, el arzobispo Fisher anunció que visitaría al papa Juan XXIII «para dar a conocer al mundo que nuestras dos comuniones pueden hablar entre sí con caridad, gozo y mutua confianza... Lo grande que yo espero de esta visita es que se restaure de nuevo para el cristianismo la capacidad para hablar sin incurrir en sospechas». En un sermón pronunciado en la iglesia anglicana en Roma, el arzobispo llegó a hablar incluso de su esperanza de que se llegara a formar una *Commonwealth of Churches*⁷⁰.

der Beziehungen zwischen Alt-katholischer und Römisch-katholischer Kirche, en Max Seckler (ed.), *Begegnung: Beiträge zur Hermeneutik des theologischen Gesprächs*, Graz 1971; Werner Pelz, *Der Dialog zwischen der Altkatholischen und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland in den Jahren 1968-1973*: IKZ 74 (1984) 85-128.

69. IKZ 74/2 (1984) 122-123.

70. Owen Chadwick, *The Church of England and the Church of Rome from the Beginning of the Nineteenth Century to the Present Day*, en E. G. W. Bill (ed.), *Anglikan Initiatives in Christian Unity*, SPCK, London 1967, 100-104.

La visita de Fisher fue anunciada como una visita de cortesía y así la entendió Roma. Sin embargo, sirvió de señal, tanto más porque, después de la visita, el arzobispo nombró un representante personal en Roma. Desde aquel momento, el canónigo Bernard Pawley estuvo siguiendo los preparativos para el Concilio, mantuvo numerosos contactos con representantes de la Curia y, por su manera de hablar, llena de humor, directa y, al mismo tiempo, prudente, se granjeó la simpatía de muchos.

Los observadores procedentes de la Iglesia anglicana, especialmente el obispo John Moorman, trabajaban igualmente con la convicción de que dicha Iglesia tenía que realizar una aportación especial, y tuvieron buen cuidado de no medirse por otras tradiciones confesionales⁷¹. Sin embargo, de vez en cuando se escuchaba a algunos que clamaban por una solidaridad más intensa con otras tradiciones, especialmente con el Consejo Mundial de Iglesias⁷². Durante el primer período, los observadores anglicanos se retrajeron. En el verano de 1963, el obispo Moorman, en una carta enviada a Londres, expresó una autocrítica, lamentándose de que los anglicanos no hubieran respondido suficientemente a la invitación de Bea de que enviaran sus observaciones y sugerencias sobre los temas del Concilio a la Secretaría para la unidad de los cristianos⁷³. A lo largo de los períodos tercero y cuarto, los observadores anglicanos presentaron memorandos sobre la cuestión del control de la natalidad y sobre su comprensión de la misión⁷⁴.

Durante los períodos segundo y tercero, los anglicanos reflexionaron atentamente sobre las futuras relaciones entre las dos iglesias. Los numerosos contactos entre católicos y anglicanos en muchos países los estimulaban a dar nuevos pasos. A finales de 1963 el arzobispo y sus colaboradores se preguntaron a sí mismos si sería útil establecer una presencia permanente en Roma. Se decidió esperar a que los resultados del Concilio hubieran adoptado una forma más clara. En mayo de 1964, Pawley fue recibido por el Papa y pudo informar a Londres de que Pablo VI «mostraba considerable interés en recibir una visita del arzobispo de Canterbury», y que esperaba que ésta se produjera antes del final del Concilio. En esa ocasión, el Papa desearía hablar acerca de la forma de un futuro diálogo. Con su estilo característicamente precavido, Pablo VI afirmó que él no podía corresponder a la visita del arzobispo con una visita propia suya a

71. Y así, Moorman acentuó que era importante «que los anglicanos hicieran su aportación, en vez de dejar que los metodistas, congregacionalistas u otros hablaran en nombre de ellos». Informó que él «había corregido ya al Dr. Horton, quien había afirmado que Canterbury se hallaba mucho más cerca de Ginebra» (memorando interno, en los archivos del Council for Foreign Relations, Lambeth Palace, RC Files 37/1).

72. En el seno de la Iglesia se discutió la cuestión acerca de hasta qué punto la Comunión anglicana era una «familia confesional», semejante a los luteranos, los metodistas o los reformados, o si debía considerarse, más bien, como una comunión *sui generis*. En una carta dirigida a John Satterthwaite, que era el más íntimo colaborador del arzobispo, David Paton insistió en que no debería acentuarse demasiado la posición especial de la Comunión anglicana; no debían descuidarse las buenas relaciones con otras tradiciones no romanas (10 de septiembre de 1964) (en RC Files 42/4).

73. En una carta con fecha 23 de julio de 1963, Moorman escribía: «Hasta ahora no nos hemos beneficiado de la invitación del cardenal Bea»; dijo que él estaba trabajando en una carta dirigida a la Secretaría (cf. RC Files 42/4).

74. Memorando del 11 de noviembre de 1964, sobre el Decreto acerca de la actividad misionera de la Iglesia (RC Files 41/4); fue seguido, al año siguiente, por dos comentarios sobre el control de la natalidad y nuevamente sobre la colaboración en la misión de la Iglesia (14 de octubre de 1965).

Inglaterra, pero que estaba dispuesto a visitar al arzobispo adonde él se alojara en Roma⁷⁵. El plan maduró al año siguiente.

A comienzos de 1965, el Rev. John Findlow sucedió a Pawley⁷⁶. En reuniones con el Papa y con el personal de la Secretaría para la unidad de los cristianos, la visita del arzobispo y el futuro diálogo fueron temas constantes de conversación⁷⁷. El 13 de noviembre, durante el cuarto período conciliar, el Papa recibió a la corporación de observadores anglicanos. Éstos hicieron saber al Papa que el arzobispo tenía intención de hacerle una visita oficial durante la primavera, y que en esa ocasión desearía hablar acerca de la posibilidad de entablar un diálogo entre la Iglesia católica romana y la Comunión anglicana. El Papa respondió que eso «podía disponerse con toda sencillez». Sin embargo, los observadores hicieron notar con preocupación que el Papa tenía sólo una vaga idea de la diferencia entre la Iglesia de Inglaterra y la Comunión anglicana. El pontífice preguntó, por ejemplo, si la comisión incluiría también a representantes de la Iglesia veterocatólica y de la Iglesia metodista⁷⁸.

Las dos funciones del arzobispo de Canterbury como autoridad suprema de la Iglesia de Inglaterra y como el obispo primero de la Comunión anglicana no podían separarse siempre con claridad. Por un lado, el arzobispo actuaba como autoridad suprema de la Iglesia de Inglaterra; por otro lado, era incumbencia suya el cuidarse de que el carácter universal de la Comunión anglicana fuera reconocido por la Iglesia católica romana. El representante británico ante la Santa Sede acentuaba también esto mismo. Por eso, el embajador pidió al arzobispo que, a la coronación de Pablo VI, enviara no sólo a un inglés, sino también, al menos, a un americano y, a ser posible también, a alguien «de piel oscura»⁷⁹.

En todo caso, debía quedar claro que un futuro diálogo no se efectuaría con la Iglesia de Inglaterra, sino con la Comunión anglicana. Tanto el arzobispo como los observadores temían que el cardenal Heenan, que era inglés, prefiriera dialogar únicamente con la Iglesia anglicana en Inglaterra. Y así, Moorman escribía a Lambeth el 6 de septiembre de 1965: «Existe verdadero peligro de que el Concilio se deslice por una pendiente y de que posiblemente la jerarquía inglesa trate de suprimir el diálogo fuera de este país. Heenan, como sabemos, está muy deseoso de evitar que mantengamos contactos en el continente... Por tanto, hemos de tratar que no suceda tal cosa»⁸⁰. El arzobispo, por aquel entonces, trataba de entablar contactos con dirigentes católicos

75. Informe del canónigo Pawley sobre su conversación del 5 de junio de 1964 (RC Files 41/2).

76. Findlow aportó gran experiencia a su nuevo puesto. De 1949 a 1956 había sido capellán en Roma, y de 1960 a 1964 había sido capellán en la embajada británica en Atenas, y hablaba muy bien el italiano. Después de su llegada a Roma, a comienzos de 1965 se iniciaron conversaciones acerca del establecimiento de un centro anglicano en Roma. Durante el cuarto período del Concilio, los planes para el proyecto adquirieron forma concreta.

77. Se ofrecen detalles en William Purdy, *The Search for Unity: Relations between the Anglican and Roman Catholic Churches from the 1950s to the 1970s*, Chapman, London 1996, 91ss.

78. Cf. el informe de John R. Satterthwaite al arzobispo, del 13 de noviembre de 1965, y el diario de John Lawrence, que fue observador anglicano durante el cuarto período conciliar (RC Files 44/3).

79. Carta de Peter Scarlett, embajador ante la Santa Sede, al arzobispo, del 10 de junio de 1963 (RC Files 39/1).

80. Carta de John Moorman, del 6 de septiembre de 1965, a John R. Satterthwaite (RC Files 44/1).

romanos en Francia, Bélgica y los Países Bajos. La desconfianza hacia la jerarquía católica romana en Inglaterra era también la razón de que a Heenan no se le mantuviera informado de la proyectada visita del arzobispo y del diálogo. Cuando, a pesar de todo, le llegaron noticias de ello, él se sintió disgustado y fue necesario que la Secretaría para la unidad de los cristianos desplegara alguna actividad diplomática para calmar las turbulencias⁸¹.

A comienzos de diciembre, el arzobispo dijo al Papa que estaba planeando una visita; con una prontitud nada habitual en el Vaticano, el 9 de diciembre, un día después de la clausura del Concilio, el Papa expresó su alegría por esta visita. La reunión tuvo lugar el 22 de marzo de 1966, en medio de una atmósfera de gozo. Las quejas fueron aisladas y procedieron principalmente de Ian Paisley y otros protestantes de Irlanda del Norte. Una celebración litúrgica en la Capilla Sixtina fue seguida por una larga conversación. La visita terminó con una oración en común en San Pablo Extramuros⁸². En aquella ocasión se leyó la declaración conjunta, en la que se habían puesto de acuerdo el Papa y el arzobispo. Se anunció el comienzo de un serio diálogo entre la Iglesia católica romana y la Comunión anglicana. Este diálogo abordaría no sólo «cuestiones teológicas como la Escritura, la Tradición y la Liturgia, sino también cuestiones de dificultad práctica que ambas partes habían sentido»⁸³.

Con ocasión de una visita de Willebrands a Lambeth en mayo, se llegó a un acuerdo sobre el nombramiento de una comisión preparatoria conjunta. Ésta presentó su primer informe después de tres reuniones en enero de 1967, en septiembre del mismo año y en enero de 1968⁸⁴. Pronto se vio con claridad que quedaba por delante un largo camino, más largo de lo que muchos habían supuesto al final del Concilio. La reunión entre Pablo VI y el arzobispo Ramsey había sido calurosa y sincera, pero esta reunión no modificó los presupuestos básicos. Las órdenes anglicanas seguían siendo consideradas como inválidas por la Iglesia católica romana. Pablo VI se había mostrado de acuerdo únicamente en que la cuestión podía y debía estudiarse de nuevo⁸⁵.

81. Los detalles se encuentran en Purdy, *The Search for Unity*, 92-93. Purdy cita una carta del cardenal Heenan a Mons. Willebrands, que culmina con la siguiente frase: «Nuestro gran temor es que la Secretaría siga interponiéndose entre nosotros y nuestros paisanos anglicanos».

82. La reunión se describe con detalles en Owen Chadwick, *Michael Ramsey. A Life*, Oxford University Press, Oxford 1991, 316-323.

83. El texto completo de la declaración está publicado en Alan C. Clark-Colin Davey, *Anglican/Roman Catholic Dialogue: The Work of the Preparatory Commission*, Oxford University Press, Oxford 1974, 1-4.

84. Sobre el transcurso del diálogo, cf. *ibid.*

85. Chadwick, en su biografía de Ramsey, sintetizaba la situación de la siguiente manera: «La reunión con el Papa no resolvió las dificultades de Ramsey. El Papa concedió que era más difícil de lo que se pensaba el tender un puente sobre el abismo existente acerca de las órdenes anglicanas. Pero esta idea, para Ramsey, fue más una señal de caridad que una concesión real; para los arzobispos de Canterbury era desdénosa cualquier doctrina de que había que tender un puente sobre el abismo existente acerca de las órdenes anglicanas... El hecho de que, en su gran ancianidad, León XIII actuara ignorante y erróneamente [referencia a la bula *Apostolicae curae*, de 1896, que declaraba que las órdenes anglicanas eran inválidas] constituía un problema para la Iglesia de Roma, no para la Iglesia de Inglaterra» (Chadwick, *Michael Ramsey*, 321).

d) *La Alianza Metodista Mundial*

Aunque las iglesias metodistas constituyen hoy día una comunidad mundial de iglesias, su origen radica en el mundo anglosajón, hallándose sus dos centros en Gran Bretaña y en los Estados Unidos. El grupo de observadores metodistas en el Concilio constaba principalmente de representantes procedentes de esos dos países⁸⁶. Como resultado, estos representantes tenían especial acceso a los obispos y a los expertos de lengua inglesa.

Entre estos observadores hay tres que merecen especial mención: el profesor Albert Outler, de la Perkins School of Theology, en Dallas (Texas); el obispo Fred Pierce Corson, que a la sazón era presidente de la Alianza Metodista Mundial, y Harold Roberts, del Richmond College, en Londres. Outler (1910-1989) era un teólogo brillante, elocuente y algunas veces sarcástico. Al principio tenía una idea escéptica acerca del Concilio, pero pronto se convenció de la relevancia del acontecimiento y participó, con su especial verbo, en numerosos debates. Sus análisis de los textos y, sobre todo, su conciencia del Concilio como acontecimiento espiritual le abrieron muchas puertas⁸⁷. Al final del cuarto período, y por invitación de los padres paulistas, pronunció una conferencia en el Grand Hotel, ante la jerarquía reunida de los Estados Unidos. La peroración de la conferencia era característica de él:

No volverá a haber más reuniones de éstas mientras vivamos. Nuestros caminos, a partir de aquí, van en mil direcciones –todos ellos ajustándonos a Dios, ¡gracias a Dios!–. Los esplendores del Vaticano II –ese extraño interludio en el que hemos sido tan extraños– se desvanecerán y quedarán guardados en los archivos de nuestras memorias. Pero un nuevo advenimiento del Espíritu Santo se ha producido en nuestro mundo y en nuestro tiempo, una nueva epifanía de amor que ha conmovido los corazones de los hombres, dondequiera que lo han visto encarnado... Lo que no tiene que desvanecerse es la convicción clara, expuesta en el *De oecumenismo*, de que «no puede haber ecumenismo digno de ese nombre ni puede llegarse eficazmente al mundo sin una conversión interior, un cambio del corazón y una santidad de vida». El camino hacia la unidad cristiana es largo y arduo, y el final no está a la vista. Pero en tal camino, como en todos los viajes deparados por la providencia, el pueblo peregrino de Dios caminará por la fe y no por lo que vea⁸⁸.

Mientras que Outler tenía la capacidad de crear una atmósfera de comprensión, el obispo Corson se consideró a sí mismo, más que nada, como un estratega. No participó en las sesiones, sino por poco tiempo, pero en cada ocasión fue capaz, con su aparición, de dar cierta sensación de gravedad a su llegada. Trató de obtener audiencias con el Papa y cultivó los contactos con los cardenales y obispos de los Estados Unidos.

Durante el Concilio, Corson y los líderes de la Secretaría para la unidad de los cristianos discutieron sobre la creación de una comisión conjunta. El comité ejecutivo de la

86. Las únicas excepciones eran el ya mencionado José Míguez Bonino, de Argentina, y el emérito Nacpil, de Filipinas.

87. Sin embargo, las exageraciones en las que su biógrafo incurre no tienen nada que ver con la realidad; cf. Bob Parrott, *Albert C. Outler: Biography: The Gifted Dilettante*, Bistol Books, Anderson Ind. 1999.

88. El discurso fue publicado en *Perkins Perspective* 7/2 de junio de 1966.

Alianza Metodista Mundial, en su reunión celebrada en Estocolmo del 26 al 31 de agosto de 1965, le concedió autoridad a él y a sus asesores inmediatos para llevar a cabo estas conversaciones y para elaborar una propuesta común⁸⁹. Durante el cuarto período se trató de llegar a un acuerdo con la Secretaría para la unidad de los cristianos. En el verano de 1966 se celebró en Londres la asamblea quinquenal de la Alianza Metodista Mundial⁹⁰. En esta ocasión se aprobó solemnemente la aceptación de conversaciones oficiales. La Alianza Metodista Mundial estableció una Comisión para las relaciones ecuménicas y le encargó esta nueva tarea⁹¹. Fueron invitados a asistir tres observadores católicos romanos, y la Secretaría para la unidad de los cristianos estuvo representada en la reunión por el padre Thomas Stransky. Un discurso del arzobispo Cardinale, nuncio de Su Santidad en Gran Bretaña, fue acogido con entusiasmados aplausos.

Los miembros metodistas de la nueva comisión conjunta eran el obispo Corson, el Dr. W. R. Cannon, el obispo F. G. Ensley, el Dr. Bolaji Idowu, el profesor Gordon Rupp, el Dr. Eric Baker y el Dr. Harold Roberts, con el profesor Outler como consultor.

¿Qué expectativas había cifradas en esta nueva iniciativa? Las opiniones se hallaban divididas. La responsabilidad que la decisión implicaba fue algo nuevo para la Alianza Metodista Mundial; la nueva tarea le concedió importancia adicional. Para algunos, la nueva situación representaba progreso, pero otros expresaban su escepticismo. En su respuesta a la Alianza, el Dr. Lee F. Tuttle escribía: «Hubo y sigue habiendo un justificable sentimiento de orgullo de que tanto el Consejo Mundial de Iglesias como la Secretaría para la unidad, del concilio Vaticano, seleccionaran a la Organización Confesional Mundial como el instrumento mediante el cual pueda realizarse de la mejor manera esta importante tarea»⁹². Sin embargo, un énfasis diferente se escuchaba de labios de Harold Roberts en su discurso a la asamblea:

Por supuesto, podemos esperar diálogo a altos niveles. Resulta inevitable, desde luego, que se posean las que se denominan a veces comisiones con altos poderes. Yo, por mi parte, pienso que hay demasiadas y que no siempre está claro cuánto es lo que consiguen. Aunque son necesarias —algunas veces pienso que se trata de una lamentable necesidad—, yo creo que en las parroquias e iglesias locales es donde se pierde o se gana la batalla en favor de la unidad. ¡Y qué bueno es oír que en todo este país, en consejos locales y en otras partes, existan representantes de la Iglesia católica romana y que haya un testimonio social conjunto, oración conjunta y testimonio conjunto dentro de las disciplinas existentes!⁹³

89. Para un informe sobre la reunión del comité ejecutivo en Estocolmo, cf. *World Parish 5/2* (noviembre de 1965).

90. La Alianza Metodista Mundial está dirigida por varios comités. La alianza, que cuenta con unos 500 miembros, se reúne cada cinco años. Se reunió en 1961, antes del concilio Vaticano II, y volvió a reunirse en 1966. Elige un comité ejecutivo con 150 miembros, que como norma se reúne dos veces entre las reuniones de la Alianza. Los asuntos ordinarios son tratados por los funcionarios, un grupo de unos veinte miembros. Al mismo tiempo que la reunión quinquenal de la Asamblea, se celebra una conferencia en la que puede tomar parte un número indeterminado de participantes.

91. Cf. Lee F. Tuttle y Max W. Woodward (eds.), *Proceedings of the Eleventh World Methodist Conference*, London-New York 1967, 72.

92. *Ibid.*, 80.

93. *Ibid.*, 178.

La tensión expresada por estos dos pasajes continuó durante los años siguientes. El diálogo avanzaba rápidamente y contribuía sobremanera a la creación de nuevos sentimientos entre el Metodismo y la Iglesia católica romana⁹⁴. Sin embargo, seguía sin estar claro hasta qué punto la delegación metodista podía representar de manera vinculante al resto de la Iglesia⁹⁵.

Entre los rasgos sorprendentes de las relaciones entre el metodismo y la Iglesia católica romana se hallaba el gran énfasis en la espiritualidad. El concilio Vaticano II era contemplado primordialmente como un acontecimiento espiritual y se apreciaba mucho su importancia. El reto del Concilio a las iglesias metodistas se entendía, más de lo que sucedía en otras iglesias, como una invitación a un nuevo punto de partida conjunto. La carta abierta que John Wesley había escrito a «un católico romano», el 28 de julio de 1749, adquirió durante el Concilio nueva importancia. En esa carta Wesley, partiendo del fondo común que vincula entre sí a las dos tradiciones, trataba de abrir el camino para un nuevo enfoque mutuo. Las convicciones comunes resultaban suficientes «para provocar amor mutuo y buenas obras, esforzándose cada una en ayudar a la otra en lo que hemos convenido que conduce al Reino»⁹⁶. En 1963, a instancia de los observadores metodistas, la Alianza Metodista Mundial envió 700 copias de esta carta a padres conciliares de lengua inglesa. «El resultado fue la afluencia durante varios meses de un verdadero torrente de cartas de aprecio, procedentes del mundo entero, al despacho de la Alianza; por lo menos, dos de aquellas personas hablaron de John Wesley en términos de santidad»⁹⁷.

Otro rasgo sorprendente del testimonio metodista en el Concilio fue su gran énfasis en el compromiso misionero de la Iglesia. Escuchemos nuevamente a Harold Roberts: «Recordemos que necesitamos dar juntos testimonio de Cristo en el mundo... Si trabajamos juntos y damos testimonio juntos de Cristo en el mundo secular, y lo hacemos como siervos de Cristo, veremos que, aunque nuestras dificultades no desaparezcan, las contemplaremos a una luz nueva y las enfocaremos como cosas que hay que superar»⁹⁸.

e) *La Alianza Mundial de Iglesias Reformadas*

En comparación con otras familias confesionales, la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas se retrajo inicialmente del diálogo. Desde luego, la Alianza estaba de acuerdo también en enviar observadores al Concilio. Pero cuando se vio claramente que el Concilio podía conducir a nuevas relaciones con la Iglesia católica romana, las autoridades

94. Geoffrey Wainwright, *Methodists in Dialogue*, Abingdon Press, Nashville 1995, 35-107.

95. Ciertamente no es casual el que, en las dos reuniones celebradas durante el verano de 1965 (Lake Janulaska y Estocolmo), uno de los temas explícitos fuera la cuestión de hasta qué punto las Iglesias Metodistas podían llegar a ser una comunión verdaderamente mundial. Un orador decía: «La propuesta de una Iglesia metodista internacional podría proporcionar un saludable vigor en futuras discusiones con la Iglesia católica romana» (cf. World Parish 5/1 [octubre de 1965] y 5/2 [noviembre de 1965]).

96. Wainwright, *Methodists in Dialogue*, 38.

97. Tuttle y Woodward, *Proceedings of the Eleventh World Methodist Conference*, 82.

98. *Ibid.*, 178.

pertinentes vacilaron. Su cautela no sólo se basaba en el hecho de que muchas iglesias reformadas habían surgido, en grado especialísimo, a causa de la oposición a la Iglesia católica romana. Todavía en la década de 1950, minorías reformadas en países como España, Portugal y Colombia se hallaban en una situación difícil en comparación con la mayoría católica romana. Ahora bien, la reacción de la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas estaba influida también por el hecho de que, mucho más que otras familias confesionales, se había identificado con el Consejo Mundial de Iglesias. Cuando, después de la Segunda Guerra mundial, se estaban haciendo preparativos para la creación del Consejo Mundial de Iglesias, vemos que la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas desplegó todos sus recursos para el establecimiento de esta comunidad ecuménica global y para limitar sus propias actividades a ámbitos que pudieran contemplarse como situados dentro de un marco confesional⁹⁹. Y así, cuando apareció la posibilidad de un diálogo bilateral, era lógico que la Alianza eligiera ante todo respaldar al Consejo Mundial de Iglesias y apoyar la labor del recién creado grupo mixto de trabajo.

La primera ocasión para un intercambio de opiniones se produjo en la asamblea general de la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas en Fráncfort (los días 13 y 14 de agosto de 1964). No faltaron señales de apertura; y así, observadores católicos romanos fueron invitados por vez primera¹⁰⁰. Sin embargo, el debate no condujo a nuevas iniciativas al nivel de la Alianza Mundial. Resulta significativo que el secretario general, el pastor Marcel Pradervand, pensara que, en su informe a la asamblea, era necesario defender el envío de observadores: «En algunos sectores, hemos criticado que se aceptara la invitación de la Secretaría para la unidad de los cristianos... A pesar de esas críticas, [la decisión del] comité ejecutivo nos parece que se encuentra plenamente justificada. No tenemos derecho alguno a rehusar entrar en diálogo con otros cristianos, por difícil que demuestre ser ese diálogo». Al mismo tiempo, aseguraba a la asamblea «que en modo alguno deseamos regresar a Roma. Estamos dispuestos, con espíritu de obediencia, a dejarnos conducir por Cristo hacia una unidad que todavía no hemos visto claramente, pero que Él es capaz de dar a Su Iglesia en la medida en que ésta demuestre ser más obediente y fiel»¹⁰¹.

En una resolución especial, la asamblea general acogió favorablemente de manera expresa los nuevos desarrollos que se habían producido en la Iglesia católica romana. La resolución hacía notar que fronteras anteriores se estaban removiendo; se había proyectado nueva luz sobre muchas controversias. El diálogo había llegado a ser posible y se sentía que eso era un reto impresionante: «¿Conocemos y sabemos comunicar aquello que propugnamos? ¿Tenemos la voluntad de entrar en una fructífera discusión? ¿Tenemos la firmeza para mantener la verdad que hemos recibido ya, al mismo tiempo que so-

99. El movimiento decisivo se produjo poco después de la Segunda Guerra mundial. La secretaría de la Alianza Mundial se trasladó entonces de Edimburgo a Ginebra. Las personalidades dirigentes de la Alianza Mundial hicieron mucho énfasis en prestar su apoyo a la creación del Consejo Mundial de Iglesias; cf. *Proceedings of the Sixteenth General Council, Geneva, August 11-17, 1948*, Edinburgh 1949, 91ss.

100. Los observadores fueron el padre Frans Thijssen y el padre James Quinn SJ.

101. *Frankfurt 1964: Proceedings of the Nineteenth General Council of the Alliance of the Reformed Churches throughout the World Holding the Presbyterian Order, August 3-13, 1964*, World Alliance of Reformed Churches, Geneva 1964, 65.

mos receptivos para una nueva comprensión?»¹⁰². Sin embargo, no se consideró la idea de entablar un contacto directo entre la Alianza Mundial y la Iglesia católica romana. La resolución se contentó sencillamente con apoyar las iniciativas del Consejo Mundial de Iglesias. Se pensó que la función de la Alianza Mundial consistía en ayudar a las Iglesias miembros del Consejo Mundial de Iglesias en su diálogo con sus interlocutores católicos romanos. En una segunda resolución la asamblea general acentuó la necesidad urgente de una nueva solución a la práctica de los matrimonios mixtos y expresó la esperanza de que el Concilio se manifestara claramente acerca de la libertad religiosa¹⁰³.

En la reunión del comité ejecutivo en Baguio (Filipinas), durante el año siguiente, se discutió de nuevo la cuestión. En varios países se habían entablado contactos entre iglesias miembros de la Alianza Mundial y la Iglesia católica. ¿Sería conveniente ahora el extender esos contactos al nivel internacional? El profesor James I. McCord mantuvo que sí, que era conveniente, pero Marcel Pradervand estaba en contra de la propuesta. El comité ejecutivo siguió a su secretario general y decidió «no iniciar por separado, en esta ocasión, un diálogo teológico o discusiones teológicas con el Vaticano, pero... apoyamos las discusiones que han comenzado entre el Consejo Mundial de Iglesias y... estamos investigando la posibilidad y la viabilidad de tener alguna participación, juntamente con los luteranos, en las discusiones con los católicos romanos»¹⁰⁴.

Un año más tarde no se había producido cambio sustancial en la situación, pero estaba viéndose claro que la reserva mantenida hasta aquel momento no podría mantenerse por mucho tiempo. En su reunión en Estrasburgo, el comité ejecutivo confirmó la decisión adoptada en Baguio, pero al mismo tiempo encargó a un pequeño comité la tarea de seguir reflexionando sobre la actitud de la Alianza Mundial hacia la Iglesia católica romana. Volvió a suscitarse la cuestión de si los metodistas debían realizar el diálogo juntamente con la Federación Luterana Mundial¹⁰⁵.

La sugerencia de entrar en un diálogo conjunto demostró carecer de realismo. El diálogo luterano-católico romano se encontraba ya demasiado avanzado para que pudiera modificarse de esta manera. Se formó únicamente una comisión conjunta para tratar acerca de las cuestiones de los matrimonios mixtos; su primera reunión se celebró en 1970¹⁰⁶. Mientras tanto, la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas había decidido entrar por sí misma en un diálogo bilateral¹⁰⁷.

102. *Ibid.*, 242-246.

103. *Ibid.*, 48-49. Otra resolución se refería a la fijación de una fecha común para la celebración de la Pascua. En un apéndice a la Constitución sobre la sagrada liturgia, el Concilio había abogado por una fecha fija; la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas hizo suya esta sugerencia (*ibid.*, 42-43).

104. *Minutes of the Executive Committee Meeting in Baguio City, Philippines, June 24-29, 1965*, 6-7 (duplicado).

105. *Minutes of the Executive Committee Meeting in Strasbourg, August 1966*, 8.

106. Desde el comienzo mismo el asunto de los matrimonios mixtos fue considerado como uno de los temas para el diálogo entre luteranos y católicos romanos. En 1969 André Appel, secretario general de la Federación Luterana Mundial, sugirió que se tratara de la cuestión conjuntamente con la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas; cf. Harding Meyer-Lukas Vischer (eds.), *Growth in Agreement: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, en *Ecumenical Documents II*, Paulist Press, New York, World Council of Churches, Geneva 1984, 277-306.

107. *Ibid.*, 433-464.

Los diálogos llegaron a producirse muy rápidamente en ciertas regiones y países. Ya en 1965 se celebró una primera reunión entre el Comité de obispos Americanos para Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos y el Sector Norteamericano de la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas, que tuvo lugar en Krisheim (Filadelfia). Así pues, había comenzado un diálogo que, durante los años siguientes, obtendría considerables resultados. En septiembre de 1975, la Conferencia episcopal suiza estuvo de acuerdo en la creación de una comisión conjunta para el diálogo con la Federación Suiza de Iglesias Evangélicas. Durante los años siguientes se fueron añadiendo otras comisiones reformadas-católicas romanas¹⁰⁸.

f) *Otras tradiciones confesionales*

Todas las familias de iglesias mencionadas hasta ahora participaban ya activamente, durante el Concilio, en el establecimiento de una nueva relación con la Iglesia católica romana. Sin embargo, en otras iglesias el impulso dado por el Concilio no produjo consecuencias estructurales inmediatas. Ahora bien, incluso en estas iglesias, la nueva apertura de la Iglesia católica romana hizo que surgiera una atmósfera nueva. También en ellas se captaron las posibilidades de diálogo y de cooperación. Pero no hubo –al menos inmediatamente– una confrontación, al nivel de los órganos de decisión, con la nueva situación.

Durante todas las sesiones del concilio Vaticano II, el Consejo Congregacionista Internacional estuvo representado por un considerable número de observadores cualificados. Por medio de sus informes, ellos contribuyeron sustancialmente, sobre todo en los Estados Unidos, a una evaluación positiva del Concilio. Sin embargo, no se pensó en entablar un diálogo con la Iglesia católica romana. La principal razón de esto era probablemente el hecho de que, en aquel momento, estaban teniendo lugar las negociaciones para una unión con la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas, y un diálogo con Roma era posible únicamente a través de un acuerdo con la Alianza Mundial. Por su parte, la reserva de la Alianza Mundial se debía probablemente, entre otras cosas, a la misma situación: su atención se centraba enteramente en la unión con los congregacionistas. Esta unión llegó a ser un hecho unos cuantos años más tarde (1970) en la asamblea general celebrada en Nairobi.

Como familia confesional internacional, los Discípulos de Cristo (Iglesias de Cristo) estaban representados en el Concilio. Pero, de hecho, la presencia principal de los Discípulos se hallaba en los Estados Unidos y sus observadores procedían exclusivamente de allí. Tras el Concilio hubo un vivo debate entre los Discípulos en los Estados Unidos. En el verano de 1966, un fascículo completo de su revista periódica, *Midstream*, estuvo dedicado a una evaluación del Concilio¹⁰⁹. En febrero de 1967, el Consejo Internacio-

108. Para detalles sobre diálogos nacionales, cf. Lukas Vischer y Andreas Karrer (eds.), *Reformed and Catholics in Dialogue*, en *Studies from the World Alliance of Reformed Churches* 10, World Alliance of Reformed Churches, Geneva 1988.

109. *Estimates of Vatican II: Midstream* 5/4 (1966).

nal de los Discípulos para la unidad cristiana (*Council on Christian Unity*) aprobó una resolución en la que se acogía satisfactoriamente la nueva situación y se instaba a las iglesias nacionales a «aprovechar todas las posibilidades para crear un mejor entendimiento de la Iglesia católica romana contemporánea por parte de nuestros fieles y para que explicara a los católicos romanos lo que eran las Iglesias Cristianas (los Discípulos de Cristo)». Como consecuencia se inició un diálogo a nivel nacional en los Estados Unidos; el diálogo a nivel internacional no se entabló sino mucho más tarde.

g) *La ortodoxia*

Desde el principio Roma dedicó especial atención a sus relaciones con las iglesias del Este. No se escatimó esfuerzo alguno a fin de mover a las iglesias ortodoxas a que enviaran observadores. Visitas, gestos y acciones simbólicas se fueron sucediendo para crear nuevas condiciones psicológicas y una nueva atmósfera. Hacia el final del Concilio parecía que esa finalidad se había conseguido. El 7 de diciembre, el Papa y el Patriarca estuvieron de acuerdo en «lamentar y eliminar de la memoria y de en medio de la Iglesia las sentencias de excomunión... actos cuyo recuerdo ha constituido un obstáculo hasta nuestros mismos tiempos para nuestras mutuas relaciones de caridad, y condenan tales sentencias al olvido»¹¹⁰. El obispo Willebrands leyó la declaración ante los padres conciliares reunidos en asamblea, mientras que al mismo tiempo el secretario de la Santa Sede la leía en la catedral del Fanar. Tal declaración constituía un importante acto de reconciliación.

En la tarde de aquel mismo día, todos los que habían participado en el acontecimiento fueron invitados a una cena en el hotel Raffaello. Incluso el metropolitano Nikodim formaba parte del grupo; era director de la oficina de relaciones exteriores de la Iglesia ortodoxa rusa y había acudido a Roma para estar presente en la clausura del Concilio. El benedictino Dom Emmanuel Lanne recordó que «aquella noche los corazones estaban llenos de gozo por el acontecimiento que había tenido lugar aquella mañana y por la presencia, en un mismo acto de acción de gracias, de representantes de la primera, de la segunda y de la tercera Roma, que se reunían tan fraternalmente para celebrar la misma fiesta»¹¹¹.

Parecía, especialmente a los ojos de los medios de difusión occidentales, que se había logrado la paz entre la Iglesia católica romana y la ortodoxia. Sin embargo, ambas partes estaban de acuerdo en que había que ser prudentes y no exagerar la importancia del paso dado. La declaración conjunta implicaba únicamente a los patriarcados ecuménicos y no a la totalidad de la ortodoxia. El texto mismo declara con sentido realista que «este gesto, que expresa justicia y perdón mutuo, no es suficiente para poner fin a las di-

110. *Towards the Healing of Schism: The Sees of Rome and Constantinople: Public Statements and Correspondence between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate 1958-1984*, edición y traducción por E. J. Stormon SJ, en *Ecumenical Documents III*, Paulist Press, New York 1987, 127.

111. E. Lanne, *La perception en Occident de la participation du Patriarche de Moscou à Vatican II*, en A. Melloni (ed.), *Vatican II in Moscow (1959.1965)*, Leuven 1997, 128.

ferencias antiguas o más recientes que siguen existiendo entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa»¹¹². Sin embargo, se hallaba muy difundida la esperanza de que pudiera comenzar enseguida el diálogo y de que éste condujera rápidamente a resultados tangibles. La imagen era engañosa; la realidad era más compleja.

El Concilio había propiciado el surgimiento de una nueva atmósfera entre la Iglesia católica romana y la ortodoxia. El resultado más importante era que se habían establecido vivas relaciones. El cardenal Bea escribía: «Ha terminado el tiempo del silencio: un silencio constituido por la falta de contactos, por la vida por separado y por desarrollos por separado por una y otra parte; un silencio sin amor». Aunque muchos ortodoxos mantenían reservas en su evaluación del Concilio, la mayoría de ellos estaban de acuerdo en que, por medio del Concilio, la Iglesia católica romana «había dado muestras evidentes de que no era ya una Iglesia satisfecha de su aislamiento, como había parecido serlo después del concilio Vaticano I»¹¹³. La Iglesia católica romana había llegado a entender la realidad de otras iglesias; en el Decreto sobre el ecumenismo reconocía y acentuaba su estrecha relación con la Iglesia ortodoxa. Había preparado el terreno para que las dos tradiciones pudieran entenderse mutuamente como iglesias hermanas y pudieran establecer de acuerdo con ello sus relaciones.

Sin embargo, la especial proximidad existente entre las dos tradiciones era al mismo tiempo una razón para que grandes grupos consideraran el acercamiento con cierta desconfianza. Las iglesias ortodoxas reconocían en principio que la Sede Romana era la primera entre los patriarcados¹¹⁴. Mientras no existieron relaciones vivas, este reconocimiento no constituyó un reto existencial. Pero ahora había que afrontar la cuestión. Las iglesias ortodoxas tenían que entrar en un debate con la Iglesia católica romana acerca de cómo entender «la Iglesia». En declaraciones ortodoxas acerca del Concilio predominaban observaciones críticas sobre los presupuestos eclesiológicos aceptados por el Concilio. Desde el comienzo mismo se repitió la crítica de que el Vaticano II no debía considerarse como un Concilio ecuménico, sino como un sínodo de la Iglesia occidental. Un Concilio ecuménico tendría que haber sido apoyado por las iglesias ortodoxas y, desde luego, por todas las iglesias. Desde este punto de vista, las secciones de la *Lumen gentium* que trataban de la posición del Papa y de los obispos eran consideradas como un obstáculo permanente¹¹⁵.

112. Stormon, *Towards the Healing of Schism*, 128.

113. Maria Brun, *Orthodoxe Stimmten zum II. Vatikanum*, Fribourg 1988, 222. La obra contiene muchas declaraciones efectuadas por ortodoxos acerca del Concilio en general y sobre temas particulares.

114. John Meyendorff y otros, *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960.

115. Cf. Padre Iohannes Karmiris, *Die orthodoxe katholische Kirche über das II. Vatikanum und die auf ihm entwickelten Aspekte und Tendenzen hinsichtlich der christlichen Einheit*: Kyrios 4 (1964) 247: «Por consiguiente, está completamente claro que el Concilio no reúne las notas esenciales de los sínodos ecuménicos de la antigüedad, porque fue convocado únicamente por el Patriarca de Roma, sin el conocimiento ni el previo acuerdo y aprobación de otros patriarcas, de dirigentes eclesiásticos y de sus sínodos; no comparte tampoco las cuestiones dogmáticas universales y demás que interesan a la entera Iglesia de Cristo». Más tarde Karmiris juzgaba que lo que se había dicho en el *De ecclesia* acerca de la infalibilidad «está predestinado a convertirse en fuente de diferencia». Censuró también al Concilio por una tendencia a hablar «con el fin de obtener un juicio positivo y bien dispuesto por parte de los protestantes» (Ekklesia [1 de mayo de 1966]). Una afirmación extrema pero típica fue la de Igor Troyanoff, observador nombrado por la Iglesia

Incluso al final del Concilio, las iglesias ortodoxas no habían encontrado aún la forma de adoptar una postura común ante la Iglesia católica romana. En tiempo del Concilio, todas las iglesias ortodoxas estaban representadas en el Consejo Mundial de Iglesias, pero incluso durante el cuarto período conciliar el número de iglesias que habían enviado observadores era limitado. El Patriarcado de Moscú estuvo representado desde el principio, y a partir del segundo período lo estuvo también la Iglesia de Georgia. Comenzando en el tercer período, el Patriarcado ecuménico y el Patriarcado de Alejandría estuvieron representados también. Además, llegaron igualmente observadores procedentes de las iglesias de Serbia y de Bulgaria. Los Patriarcados de Antioquía y de Jerusalén, y las iglesias de Rumanía, Chipre, Grecia, Polonia y Checoslovaquia mantuvieron su distanciamiento del Concilio. Lo que es más importante todavía es que existían considerables diferencias entre los Patriarcados de Constantinopla y de Moscú, «la segunda y la tercera Roma». Durante el Concilio, surgieron tensiones repetidas veces, que dificultaron una actitud unificada.

Entre las principales figuras que influyeron en los acontecimientos durante el Concilio se hallaba indudablemente el Patriarca ecuménico Atenágoras I (1886-1972). Después de haber estado primero al frente de la diáspora ortodoxa griega en Norteamérica y Sudamérica, fue elegido Patriarca en 1949. Su objetivo primordial consistía en lograr la unidad de las iglesias ortodoxas y, más allá todavía, la del cristianismo en su totalidad. Desempeñó un papel activo en la formación y en la vida del Consejo Mundial de Iglesias. En las primeras declaraciones de Juan XXIII él vio signos de una nueva era¹¹⁶. El anuncio del Concilio le corroboró en su convicción de que había que hacer todo lo posible para dar mayor solidez a la unión de las iglesias ortodoxas entre sí. En 1961, el primer sínodo pan-ortodoxo reunió a representantes de todas las iglesias ortodoxas (se celebró del 25 de septiembre al 1 de octubre). La esperanza que abrigaba el sínodo era la de lograr un acuerdo sobre la preparación de un prosínodo pan-ortodoxo.

Cuando, un poco más tarde, se planteó la cuestión de enviar observadores al Concilio, el Patriarca ecuménico puso mucho empeño en conseguir una decisión común. Por esta razón, surgió una situación extrañamente conflictiva, cuando estaba comenzando el Concilio. Mientras que Constantinopla no enviaba observadores a causa de señales recibidas de otras iglesias ortodoxas, vemos que Moscú sí los envió, pensando que Constantinopla haría lo mismo. Roma dio todos los pasos posibles para tratar de salir del callejón sin salida que con ello se había formado. El padre Pierre Duprey se dirigió dos veces a Constantinopla como emisario de la Secretaría para la unidad de los cristianos, con el fin de informar al Patriarca de los desarrollos que se habían producido en el Concilio. La segunda conferencia pan-ortodoxa, celebrada en Rodas del 26 al 30 de septiembre de 1963, se ocupó de las relaciones con la Iglesia católica romana. Con respecto al envío de observadores se decidió que cada Iglesia ortodoxa fuera libre de actuar

Rusa en el destierro: «Toda la tragedia del catolicismo consiste en que la concepción ortodoxa no puede aceptarse en partes, sino únicamente como una totalidad, al igual que es una totalidad y está unida la misma Iglesia ortodoxa» (cf. *Council for Foreign Relations*, RC Files 44/7).

¹¹⁶. *Message of Patriarch Athenagoras (January 15, 1959) in response to John XXIII's call for unity in his Christmas message*, en Stormon, *Towards the Healing of Schism*, 30-31.

con arreglo a su propio juicio. Al mismo tiempo se ofreció un diálogo a la Iglesia católica romana, pero un diálogo entre iguales. Nuevamente Constantinopla no envió observadores a la segunda sesión, aunque el archimandrita André Scrima estuvo presente en Roma como representante personal del Patriarca.

Sin embargo, se llegó de manera totalmente inesperada a una clase de avance distinta por completo. El día 4 de diciembre, hacia el final del segundo período, el Papa comunicó al Concilio su intención de emprender una peregrinación a Jerusalén. Dos días más tarde Atenágoras respondió a este anuncio con la sugerencia espontánea de que, con ocasión de esta peregrinación, «todos los que estuvieran al frente de las santas iglesias de Cristo, del Oriente y del Occidente, de las tres agrupaciones confesionales, fueran a reunirse unos con otros en la ciudad santa de Sión», con el objetivo de «abrir, con espíritu de unidad, un nuevo y bendito camino»¹¹⁷. El viaje del Patriarca ecuménico condujo a una nueva imagen del contacto ecuménico: dos líderes de la Iglesia reuniéndose como iguales. En las palabras del Papa, «Atenágoras, el Patriarca ecuménico de Constantinopla, juntamente con once metropolitans, vino a encontrarse conmigo y quiso abrazarme como quien abraza a un hermano, a tomar mi mano entre las suyas y a llevarme de la mano al pequeño salón donde íbamos a intercambiar unas cuantas palabras, como si quisiera decir: Nosotros tenemos que entendernos, nosotros tenemos que concertar la paz para hacer ver al mundo que hemos vuelto a ser hermanos»¹¹⁸. A pesar de que la Iglesia de Grecia, en particular, no aprobaba la acción de Atenágoras I, la influencia del suceso fue considerable.

A partir de aquel momento, las relaciones entre Roma y Constantinopla fueron desarrollándose rápidamente. La felicitación de Pascua que Atenágoras envió al Papa no sólo encontró respuesta, sino que el Papa aprovechó la acción del Patriarca para reavivar la tradición antigua de las felicitaciones de Pascua y para extenderla a otras iglesias¹¹⁹. En abril una delegación pontificia visitó el Fanar¹²⁰. Otro gesto más, dirigido primordialmente a la Iglesia de Grecia, se produjo unos cuantos meses más tarde, cuando, en el verano de 1964, el Papa decidió devolver una preciosa reliquia, la cabeza de Andrés apóstol, a la catedral de Patras; en 1462 la reliquia había sido entregada para su custodia a Aeneas Silvius Piccolomini, que entonces era el papa Pío II. En septiembre de 1964, durante el tercer período conciliar, la reliquia fue venerada primeramente por los padres conciliares y luego fue llevada a Grecia, donde una gran multitud acudió gozosa a recibirla¹²¹.

117. Stormon, *Towards the Healing of Schism*, 55.

118. Schmidt, *Agustin Bea*, 469-470.

119. *Ibid.*

120. La delegación estaba constituida por el arzobispo Joseph Marie Martin, de Ruán, por Willebrand y por Duprey; cf. Stormon, *Towards the Healing of Schism*, 71-74.

121. El año siguiente contempló otras dos acciones simbólicas parecidas: la cabeza de Tito fue devuelta a Creta; y en octubre de 1965 los huesos de san Sabas, uno de los padres más importantes de la vida monástica oriental, fueron devueltos a su monasterio en el valle del Jordán. Aunque la Santa Sede descubrió el lenguaje eficaz de los símbolos en sus relaciones con la ortodoxia, sin embargo los contactos con las iglesias occidentales fueron mucho más sobrios. Algunos observadores sugerían que un acto simbólico de la máxima significación sería la apertura del archivo secreto de la Inquisición. Eso no fue posible en aquel tiempo; cf. A. Bea, *Ökumenismus im Konzil: Öffentliche Etappen eines überraschenden Weges*, Freiburg 1969.

Durante aquel verano, el Papa invitó de nuevo a todas las iglesias ortodoxas a enviar observadores. Los patriarcados de Constantinopla y de Alejandría aceptaron la invitación. La tercera conferencia pan-ortodoxa se celebró coincidiendo con el tercer período conciliar (del 1 al 15 de noviembre) en Rodas; el Papa le envió un mensaje¹²². La conferencia mantuvo sus reservas en cuanto al diálogo con la Iglesia católica romana. Decidió continuar el diálogo con la Iglesia veterocatólica y con la Comunión anglicana. Desde luego, aprobó una vez más un diálogo con la Iglesia católica, pero al mismo tiempo afirmó que «antes del fructífero comienzo de un verdadero diálogo teológico, son necesarias una indispensable preparación y la creación de condiciones adecuadas»¹²³. El mensaje pontificio recibió una respuesta, cuando en febrero del año siguiente el metropolitano Melitón informó personalmente al Papa acerca de los resultados de la conferencia.

A esta iniciativa Bea respondía en abril de 1965 con una visita a Constantinopla. En su discurso el cardenal instó a dar ulteriores pasos:

El diálogo de caridad... no se limita a un intercambio de visitas y a ósculos de paz. Su primero y más definitivo y práctico efecto es la decisión que hemos adoptado juntos de hacer preparativos en medio de nuestras respectivas iglesias para todo lo que implica la unidad... El diálogo de caridad está comenzando a producir ya unidad, y es al mismo tiempo la mejor preparación para la búsqueda de la unidad en las materias que aún nos dividen, especialmente en ciertos puntos de doctrina¹²⁴.

«Hay que rectificar muchas cosas», dijo el cardenal en su discurso. Antes de su marcha, efectuó una visita a Hagia Sofía y pidió que le enseñaran el lugar donde en 1054 se había depositado la excomunión de Roma contra el Patriarca ecuménico. En aquel tiempo circulaba ya probablemente la idea de que había que hallar un camino para trascender aquel acontecimiento y sus graves consecuencias. De hecho, la idea de una declaración conjunta fue madurando durante los meses siguientes. Durante el cuarto período conciliar comenzaron las negociaciones efectivas en medio del mayor secreto. En una carta al Patriarca, el 18 de octubre de 1965, Bea sugería que se creara una comisión mixta. Se pidió al archimandrita Scrima, uno de los observadores de Constantinopla en el Concilio, que llevara este mensaje a Atenágoras y se lo explicara.

Las negociaciones comenzaron en noviembre. Mientras tanto, en octubre, alguna información inicial se había filtrado en Roma. El metropolitano Emiliano, otro observador procedente de Constantinopla, habló abiertamente del plan. Mediante negaciones no comprometedoras, tanto en conversaciones públicas como privadas, Willebrands logró despistar a la prensa y a otras partes interesadas¹²⁵. En este caso, puesto que el Patriarcado consideraba que se trataba de un asunto suyo propio, no se consultó a otras ige-

122. Stormon, *Towards the Healing of Schism*, 80.

123. Schmidt, *Augustin Bea*, 477.

124. Stormon, *Towards the Healing of Schism*, 93.

125. John Lawrence, un observador generalmente bien informado, llegó a estar convencido de que el metropolitano Emiliano se lo había inventado todo. En su diario, en el día 13 de octubre, escribía: «Emiliano dijo al Papa que convendría revocar el anatema del año 1054 y luego dijo a la prensa que eso era lo que el Papa iba a hacer. ¡Rumores que corren por Roma!» (RC Files 44/3).

sias ortodoxas¹²⁶. Al comienzo de la reunión de la Comisión Mixta, el metropolitano Melitón esbozó las líneas principales del plan. Los demás miembros aceptaron en buena medida sus ideas. Un aspecto importante del asunto, para la parte ortodoxa, era la esperanza de hacer «una aportación a la causa general de la unidad cristiana»; el paso que hay que dar, decía Melitón, podría servir de ejemplo a otras iglesias cristianas¹²⁷. El texto conjunto fue aprobado el 23 de noviembre, abriendo así el camino para la solemne ceremonia que se realizó al final del Concilio. Después de la ceremonia, el metropolitano Melitón se dirigió a Londres para explicar el asunto al arzobispo de Canterbury¹²⁸.

Las relaciones entre Roma y Constantinopla se vieron consolidadas durante los años sucesivos. En 1967 el Papa visitó el Patriarcado ecuménico, y poco tiempo después Atenágoras devolvió la visita. A partir de entonces, las visitas recíprocas con ocasión de las fiestas patronales de ambas sedes llegaron a ser una institución. Sin embargo, el proyectado diálogo no pudo convertirse inmediatamente en realidad. Para entender por qué sucedieron así las cosas, tenemos que echar una ojeada rápida a la Iglesia ortodoxa rusa y a sus relaciones con el movimiento ecuménico.

Las relaciones exteriores de la Iglesia ortodoxa rusa estuvieron determinadas en gran medida durante aquellos años por la situación conflictiva que había surgido con el régimen de Nikita Jruschev. Jruschev trataba de conseguir una doble finalidad en sus relaciones con la Iglesia. Por un lado, utilizaba sus negociaciones en el extranjero para dar apariencia de credibilidad a su estrategia de coexistencia pacífica con los diversos sistemas políticos. Por otro lado, en el escenario doméstico, recurrió a medidas drásticas para reducir la influencia de las iglesias sobre la población. Ésta es la única manera posible de explicar el hecho de que la aceptación de relaciones con el exterior fuera acompañada por la persecución de las iglesias en el interior del país. Por un informe, de fecha 18 de agosto de 1960, publicado por el presidente en funciones del consejo (civil) para la Iglesia ortodoxa rusa, nos enteramos de lo siguiente: «El consejo vigila la actividad externa de la Iglesia y orienta la actividad según los intereses de la política exterior del Estado Soviético; la utiliza en la campaña de paz y para desenmascarar la propaganda antisoviética desarrollada por los países capitalistas, y en favor de la explicación de la legislación soviética sobre cultos y condiciones religiosas en la URSS»¹²⁹. Esta finalidad permitirá comprender por qué la Iglesia ortodoxa rusa no fue capaz de ingresar en 1961 como miembro del Consejo Mundial de Iglesias. Constituía también el trasfondo de la gradual apertura hacia la Iglesia católica romana.

126. En su informe dirigido al arzobispo de Canterbury, el metropolitano Melitón expresó con énfasis «que esta acción había sido realizada por la Iglesia de Constantinopla en su propio nombre, no en nombre de toda la Ortodoxia». Es probable que el metropolitano Nikodim, de Leningrado, no supiera nada del inminente acontecimiento, cuando decidió viajar a Roma para asistir a la Clausura del Concilio. El arzobispo Chrysostomos, de Atenas, hizo pública una declaración en la que él se distanciaba del gesto.

127. Stormon, *Towards the Healing of Schism*, 121.

128. Cf. el memorando en los archivos del Lambeth Palace. En su conversación con el arzobispo, Melitón acentuó la significación limitada del acto (RC Files 44/7).

129. A. Roccucci, *Russian Observers at Vatican II*, en Melloni, *Vatican II in Moscow*, 85. El memorando dice además que el Patriarcado de Moscú debe consolidar su conexión con otras iglesias ortodoxas «a fin de oponerse a los intentos del Patriarca de Constantinopla por unificar en torno a sí las iglesias ortodoxas orientales, utilizándolas con arreglo a los intereses del Vaticano y a la política exterior americana en esos países».

Esto no significa que los dirigentes de la Iglesia fueran sencillamente agentes de las autoridades civiles. En sus políticas, ellos se guiaban por motivos e intereses eclesiales. El metropolitano Nikodim, que venía siendo desde 1960 el dirigente del departamento eclesial de asuntos exteriores, esperaba que por medio de las relaciones internacionales la situación de la Iglesia ortodoxa rusa pudiera mejorarse. Él fue quien impulsó el ingreso en el Consejo Mundial de Iglesias. Finalmente, respaldado por el padre Vitaly Borovoy, que sabía, mediante un análisis inteligente de las situaciones, cómo utilizar las relativas ventajas para el bien de la Iglesia¹³⁰, Nikodim consiguió ganarse la aprobación para una apertura hacia la Iglesia católica romana. Nikodim era, además, un admirador de los católicos romanos y en particular de Juan XXIII¹³¹.

Era importante asegurar que la Iglesia ortodoxa rusa pudiera desempeñar un papel independiente en el Consejo Mundial de Iglesias. En este punto convergían los intereses civiles y los eclesiales. Para las autoridades civiles, lo importante era neutralizar la actitud antisoviética de Occidente. Había que trabajar para impedir que las fuerzas anticomunistas se implantaran en el Consejo Mundial de Iglesias y en el concilio Vaticano II. Esto significaba, en lo referente al Concilio, que había que impedir que se produjera una renovada condena del comunismo. Para las autoridades eclesiásticas, la finalidad era consolidar la posición de la Iglesia. La pretensión de conseguir cierto grado de autonomía en relación con Constantinopla reflejaba convicciones profundamente arraigadas. La Iglesia ortodoxa rusa quería ser una voz importante dentro de la ortodoxia.

La presencia de observadores de la ortodoxia rusa causó sensación. Condujo también a que la Santa Sede dedicara especial atención a las relaciones con el Patriarcado de Moscú. Después del primer período conciliar, el padre Borovoy transmitió a las autoridades competentes el deseo del Papa de que se liberase de la prisión al metropolitano Slipyi y de que se le concediera permiso para participar en el Concilio. El día 10 de febrero Slipyi llegó a Roma. Unas cuantas semanas más tarde, el papa Juan XXIII recibió en audiencia privada a Alexi Adjubei, yerno de Jruschev, y a su esposa. La encíclica *Pacem in terris*, publicada en abril de 1963, fue recibida muy favorablemente en Moscú, reforzando así la impresión de que el Vaticano se hallaba en camino de adoptar una nueva actitud ante los regímenes comunistas. En julio de 1963 una delegación católica romana tomó parte en la celebración del quincuagésimo aniversario de la consagración episcopal del Patriarca Alexei I: una primera señal de que el nuevo Papa tenía intención de continuar las relaciones con el Patriarcado de Moscú. Finalmente, la encíclica *Ecclesiam suam* (agosto de 1964) comprometía a la Iglesia a entablar el diálogo.

La política hacia el Oriente (*Ostpolitik*) del papa Pablo VI estaba encaminada a facilitar la función de los observadores y, con ello, de la misma Iglesia ortodoxa rusa. Era una forma de decir a las autoridades políticas que había pasado ya la época de Pío XII. El hecho de que, durante el período final del Concilio, fallaran los esfuerzos de círculos conservadores por incluir una clara condena del comunismo en la *Gaudium et spes* po-

130. Un buen ejemplo del método de trabajo de Borovoy se ofrece en *ibid.*, 66-67.

131. El metropolitano Nikodim escribió una obra titulada *Johannes XXIII: Ein unbequemer Optimist*, Zürich 1978; con un prefacio escrito por el cardenal Franz König.

día interpretarse como un éxito para la Unión Soviética¹³². Por otro lado, la adopción de la Declaración sobre la libertad religiosa era de la máxima importancia para la Iglesia ortodoxa rusa. «Para nosotros era una fuente de gran esperanza. Nadie más en el mundo tenía tanta necesidad de esta libertad religiosa como nosotros. Nadie más en el mundo sufrió tanto como nosotros por su ausencia. Para nosotros era una cuestión muy concreta de la vida cotidiana»¹³³.

La unificación de las iglesias ortodoxas rusas en un enfoque común de la Iglesia de Roma no era algo que pudiera darse por descontado, debido a los divergentes intereses de los que se hallaban implicados. Incluso en la cuarta conferencia pan-ortodoxa, celebrada en Chambésy en julio de 1968, no pudo ofrecerse un diálogo en nombre de la totalidad de la ortodoxia. En cambio, se crearía una Comisión mixta sobre la cuestión del diálogo.

Conviene hacer aquí al menos una referencia a las iglesias ortodoxas orientales. Todas ellas tenían observadores en el Concilio, la mayoría de los cuales habían comenzado en el primer período conciliar. Ya en 1949 esas iglesias, con la excepción de la Iglesia ortodoxa armenia, habían aceptado la invitación para ingresar como miembros en el Consejo Mundial de Iglesias; sus delegados estuvieron presentes en la asamblea en la que se fundó el Consejo Mundial de Iglesias. Abuna Theophilos, arzobispo de la Iglesia ortodoxa etíope, invitó a estos delegados a un almuerzo. Recordando esa ocasión, el padre K. M. Simon, de la Iglesia ortodoxa siria, escribía: «En la reunión nos dimos cuenta, para gran sorpresa nuestra, de que apenas sabíamos nada unos de otros, ni siquiera acerca de nuestra común herencia, a pesar del hecho de que formábamos una sola comunidad de fe y manteníamos la misma doctrina».

La falta de unidad y colaboración en aquel tiempo fue superada hasta cierto punto durante los años siguientes¹³⁴. Las relaciones entre las distintas iglesias ortodoxas orientales fueron intensificándose año tras año. En particular, se crearon vínculos entre la Iglesia ortodoxa siria y la Iglesia ortodoxa etíope en la India. Durante los años del Concilio se llegó a las primeras conversaciones con teólogos de la tradición ortodoxa oriental. En 1964, una reunión en Aarhus, organizada en el seno del Consejo Mundial de Iglesias, condujo a un acuerdo teológico entre las dos familias de iglesias¹³⁵. La decisión de emprender estas conversaciones se vio facilitada esencialmente por contactos establecidos entre observadores en el Concilio.

La reunión celebrada en Aarhus tuvo inesperadas consecuencias. Confiando en el acuerdo alcanzado allí, el emperador Haile Selassie de Etiopía invitó a las iglesias de las dos tradiciones a celebrar una reunión en Addis Abeba. La sugerencia demostró ser poco realista, sin embargo, en enero de 1965, los más altos representantes de las iglesias ortodoxas orientales se reunieron en la capital de Etiopía y decidieron que desde

132. Cf. *Gaudium et spes*, 20-21.

133. V. Borovoy, *Il significato del concilio Vaticano II para la Chiesa ortodossa rusa*, en Meloni, *Vatican II in Moscow*, 85.

134. Fey, *History of the Ecumenical Movement II*, 290-291.

135. Los acuerdos alcanzados en esas conversaciones se publicaron en Paulus Gregorios-William H. Lazareth-Nikos A. Nissiotis (eds.), *Does Chalcedon Divide or Unite?*, WCC, Geneva 1982.

entonces iban a colaborar más estrechamente en la formación teológica, la difusión de la fe y el establecimiento de relaciones con otras iglesias. Los representantes reunidos en la asamblea crearon también un comité permanente. Movidos por la gratitud hacia su intervención en favor de la unidad, distinguieron al Emperador con el título de Defensor de la fe¹³⁶.

Sobre la base de ulteriores conversaciones teológicas, que probablemente llegaron a ser posibles gracias a la Comisión «Fe y Constitución», del Consejo Mundial de Iglesias, comenzó un diálogo formal entre las iglesias ortodoxas del Este y las iglesias ortodoxas orientales. Pero no se produjo un diálogo conjunto con la Iglesia católica romana. Por el contrario, hubo estrechos contactos entre Roma y particulares iglesias del Este. Las reuniones se fueron entendiendo cada vez más como obvias. Por ejemplo, cuando el Papa participó en un congreso eucarístico celebrado en Bombay en 1964, el pontífice se reunió con el representante de la Iglesia ortodoxa siria. Hubo a continuación reuniones en Roma. En mayo de 1967, el jefe superior de una Iglesia del Este, Khoren I, Katholikos de la Iglesia armenia en Cilicia, efectuó una visita oficial al Papa.

h) *Las Sociedades Bíblicas Unidas*

Un importante ámbito de colaboración se abrió por la decisión del Concilio de utilizar las lenguas nacionales en la liturgia. Esta reforma hizo que fuera tarea urgente la traducción de las Sagradas Escrituras. Por parte evangélica, esta tarea venía siendo desempeñada desde hacía mucho tiempo por las Sociedades Bíblicas. La primera Sociedad Bíblica nacional se creó en 1804. La Sociedad Bíblica Británica y Extranjera se convirtió en modelo para muchas otras fundaciones de este tipo. En 1946 se constituyó una federación mundial, las Sociedades Bíblicas Unidas. En tiempo del Concilio, treinta y cinco Sociedades Bíblicas nacionales pertenecían a esta organización. Las Sociedades Bíblicas habían obtenido logros impresionantes: la Biblia se había traducido a más de 600 lenguas y se estaba trabajando en otras 500 lenguas. ¿No parecía razonable utilizar este tesoro para la inminente reforma de la liturgia?

El camino para la decisión adoptada por el Concilio había ido preparándose por los movimientos litúrgicos y bíblicos en el seno de la Iglesia católica romana. Olivier Béguin, secretario de la Sociedad Bíblica Unida había estado siguiendo atentamente esos desarrollos¹³⁷. Cuando la decisión del Concilio comenzó a adquirir forma, él fue informado inmediatamente de ello por el observador enviado por el Consejo Mundial de Iglesias, y entonces comenzó a establecer contactos directos. Ya en febrero de 1963, el presidente y el secretario general de la Sociedad Bíblica Unida enviaron una carta al cardenal Bea, en la cual preguntaban si la colaboración en la traducción, publicación y distribución podía constituir el tema de una conversación. El cardenal pensó que era preferible aguardar por el momento.

136. Fey, *History of the Ecumenical Movement* II, 292.

137. Ya en el año 1958 Béguin había compuesto un informe sobre actividades en la Iglesia católica, con el fin de presentarlo a la atención del Consejo Mundial de Iglesias.

En mayo de 1963 la Sociedad Bíblica Unida se reunió en Hakone (Japón), donde Olivier Béguin presentó un detallado informe sobre los desarrollos que se habían producido en la Iglesia católica romana¹³⁸. La junta estuvo de acuerdo en que el asunto debía ser seguido en estrecho contacto con la Sociedad Bíblica nacional. En junio de 1964, una reunión de líderes de la Iglesia y de traductores celebrada en Driebergen (Holanda) ofreció la ocasión para un ulterior intercambio, y durante los días 10 al 13 de noviembre, con el acuerdo de Bea, se reunió un grupo mixto de especialistas para ponerse oficiosamente de acuerdo sobre posibles directrices para la colaboración. El grupo formuló una serie de principios rectores.

Poco después, el Concilio aprobaba la *Constitución dogmática sobre la divina revelación (Dei Verbum)* (18 de noviembre de 1965), que contiene la siguiente instrucción explícita:

Los fieles han de tener fácil acceso a la Sagrada Escritura... Pero como la palabra de Dios tiene que estar disponible en todas las edades, la Iglesia procura con cuidado materno que se hagan traducciones exactas adaptadas en diversas lenguas, sobre todo partiendo de los textos originales. Si se ofrece la ocasión de realizar dichas traducciones en colaboración con los hermanos separados, contando con la aprobación eclesiástica, las podrán usar todos los cristianos (nº 22).

Con esta declaración se asentaron finalmente las bases para una estrecha colaboración. La urgencia de esta colaboración fue acentuada también por el grupo mixto de trabajo formado por la Iglesia católica romana y el Consejo Mundial de Iglesias¹³⁹. En su reunión durante los días 16 a 21 de mayo en Buck Hill Falls, el consejo de las Sociedades Bíblicas Unidas expresó su satisfacción por esta apertura y declaró que había que hacer todo lo posible por publicar biblias que pudieran ser utilizadas por todas las Iglesias: «Es importante evitar la publicación de biblias que se hagan la competencia». Incluso la cuestión disputada del lugar que ocupan en el Antiguo Testamento los libros apócrifos [denominados «deuterocanónicos» por los católicos] no debe constituir un obstáculo para lograr ese fin.

Mientras tanto, se estableció en Roma, en el marco de la Secretaría para la unidad de los cristianos, una secretaría especial para las traducciones de la Biblia. El 4 de abril de 1966, el Papa accedió a una solicitud de Bea sobre este tema. Al padre Walter Abbott SJ se le encargó la tarea de establecer la coordinación con las Sociedades Bíblicas Unidas. Fue invitado a ir a Buck Hill Falls y se le dio la oportunidad de desarrollar sus ideas sobre esta colaboración.

Desde ese momento fue posible proyectar y actuar de manera conjunta. Las directrices establecidas en Crêt-Bérard fueron ampliadas al año siguiente y finalmente se publicaron conjuntamente con el título de «Normas para la cooperación interconfesional en las traducciones de la Biblia» (*Guiding Principles for Interconfessional Cooperation*

138. Además, Béguin publicó un libro titulado *Roman Catholicism and the Bible*, Association Press, New York 1963.

139. Primer informe del grupo mixto de trabajo, 16; segundo informe, II, 6.

in *Translating the Bible*)¹⁴⁰. Al cabo de relativamente poco tiempo se publicaron numerosas traducciones interconfesionales de la Biblia entera o de partes de la misma. En el año 1985 su número ascendía ya a 160¹⁴¹.

7. ¿Un Concilio de transición?

La dimensión ecuménica del concilio Vaticano II no se limitaba a la presencia y participación de observadores. Según se iban sucediendo los períodos conciliares, iba aumentando el número de iglesias que enviaban observadores. Aunque el Concilio había sido convocado y realizado por la Iglesia católica romana, fue un acontecimiento que afectó también a las demás iglesias. Desde comienzos del siglo XX, esas otras iglesias se habían ido acercando unas a otras cada vez más estrechamente. Como resultado, el gran *aggiornamento* que el papa Juan XXIII recomendó encarecidamente a su Iglesia se realizó en el contexto de una comunidad ecuménica ya existente. La inesperada apertura de la Iglesia católica romana constituyó un reto para esa comunidad y para las distintas iglesias que formaban parte de ella. A su vez, la Iglesia católica romana fue influida y marcada por las iglesias católicas no romanas. Sin ellas, y especialmente sin la existente comunidad ecuménica, el concilio Vaticano II no habría llegado a ser lo que en realidad fue. Las iglesias católicas no romanas no fueron simples espectadoras; se convirtieron en participantes en el acontecimiento conciliar. Tomaron iniciativas que desencadenaron o, al menos, aceleraron desarrollos.

Hacia finales del Concilio, las líneas generales de una nueva y más amplia comunidad ecuménica habían llegado a hacerse visibles. Esas líneas generales ¿llegarían a convertirse en realidad, o volverían a desvanecerse? Tan sólo mediante un esfuerzo combinado de todas las iglesias podría lograrse un avance real. ¿Era quizá posible dirigir la mirada más allá del concilio Vaticano II y trabajar en favor de un Concilio verdaderamente ecuménico? Esta idea se había expresado ya durante los años de la preparación. Cuando llegó a verse claramente que el Concilio convocado por Juan XXIII iba a ser una reunión de obispos católicos romanos, entonces comenzó inmediatamente la discusión acerca de los presupuestos que tenían que verificarse para que se pudiera hablar de un Concilio verdaderamente ecuménico. Se despertó un nuevo interés incluso en iglesias en las que la idea de un Concilio difícilmente hubiera desempeñado con anterioridad ningún papel¹⁴².

140. Edward H. Robertson, *Taking the Word to the World: Fifty Years of the United Bible Societies*, Thomas Nelson, Nashville 1996, 103-122; Walter M. Abbott, *The Shape of the Common Bible*, en *Civ. Catt* (2 de junio de 1968); Id., *Easy Access to Sacred Scripture for All: Catholic Biblical Quarterly* 30/1 (enero de 1968); United Bible Societies, *The Bible Societies and the Roman Catholic Church*, London 1969, con artículos de Walter M. Abbott, Laton E. Holmgren, Olivier Béguin, Wesley J. Culshaw y Otto Knoch; United Bible Societies, *Interconfessional Cooperation: Roman Catholics and the Bible Societies: Background Paper* XX (junio de 1969).

141. Schmidt, *Augustin Bea*, 629-633.

142. Hans Jochen Margull (ed.), *Die ökumenische Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961; Lukas Vischer, *The World Council of Churches and the Vatican Council: Ecumenical Review* 14 (1962) 281-295.

La sugerencia de que las iglesias debían trabajar en favor de un Concilio ecuménico ofrecía perspectivas que eran, a la vez, críticas y constructivas. La parte ortodoxa, en particular, hacía notar las limitaciones que afectaban al concilio Vaticano II: «Hay un sincero y laudable esfuerzo, por parte del concilio Vaticano II, por entrar en contacto con las otras iglesias y por participar en el diálogo con ellas. Pero este ecumenismo, creemos nosotros, debe llegar a ser realmente ecuménico»¹⁴³. A los ojos de los ortodoxos, el concilio Vaticano II podría ser, en el mejor de los casos, un acto de transición hacia un Concilio verdaderamente ecuménico. También en el Consejo Mundial de Iglesias seguían escuchándose cada vez más voces que señalaban en esta misma dirección»¹⁴⁴. Un año después del Concilio, la Comisión «Fe y Constitución» emprendió un estudio acerca de la significación de los Concilios de la Iglesia antigua para la Iglesia de la actualidad¹⁴⁵. Sin embargo, lo más importante fue el hecho, como ha mostrado nuestra exposición, de que en casi todas las iglesias surgió un debate acerca de cómo la comunión de las iglesias podía encontrar expresión creíble a nivel internacional. La discusión ha continuado hasta nuestros mismos días.

143. Nikos A. Nissiotis, *Is the Vatican Council Really Ecumenical?*: *Ecumenical Review* 16/4 (1964) 377.

144. Por ejemplo, Lukas Vischer en una conferencia pronunciada en Viena en marzo de 1965: *Ein ökumenisches Konzil?*, en *Überlegungen nach dem Vatikanischen Konzil*, Zürich 1966.

145. WCC, *Councils and the Ecumenical Movement*, World Council Studies 5, Geneva 1968.

La conclusión del Concilio y la recepción inicial

GIUSEPPE ALBERIGO

La fase cuarta y final del Concilio, desde las últimas semanas de trabajo en 1964 hasta la solemne ceremonia de clausura del 8 de diciembre de 1965, estuvo caracterizada por una actividad frenética. Se dio la aprobación solemne a dos constituciones, seis decretos y tres declaraciones, es decir, ¡a once de los dieciséis textos aprobados por el concilio Vaticano II! La asamblea, prácticamente, no hizo más que votar. Las comisiones, que se encontraban ahora sin control externo, trabajaban intensamente en la elaboración de los textos. El Papa intervino repetidas veces en casi todos los textos, al mismo tiempo que disuadía a los padres de efectuar una canonización conciliar de Juan XXIII. Estas intervenciones humillaban a la mayoría y debilitaban el alcance de algunos textos cruciales. La innegable importancia de lograr acuerdos unánimes condujo a la aceptación de cambios que debilitaban el vigor de las perspectivas contempladas por el Concilio.

Hubo un marcado contraste, por un lado, entre la importancia innovadora de algunos textos que lograron la aprobación definitiva durante este período (*Nostra aetate*, *Dignitatis humanae*, *Ad gentes*, *Gaudium et spes*), aunque estuvieron caracterizados por graves discontinuidades internas, y, por otro lado, la considerable y generalizada caída de tensión de los ideales en el seno del Concilio. No pocos padres temían que la enérgica aspiración a la renovación, que había impulsado a la asamblea a la difícil pero estimulante búsqueda de un *aggiornamento* y de la unidad, hubiera quedado irremediablemente debilitada. La incertidumbre con la que el Concilio formulaba su rechazo del «equilibrio del terror» y de la correspondiente reprobación de las armas atómicas, era un síntoma de esta situación¹.

Las decisiones de Pablo VI de tomar la iniciativa para la creación de un órgano colegial al nivel de la Iglesia universal (el sínodo de obispos) y para tratar de algunos problemas especialmente acuciantes (el control de la natalidad y el celibato clerical), aun-

1. Durante estas últimas semanas se produjeron reiteradas presiones para que el Concilio condenara el comunismo. Los que renovaban esta antigua demanda ¿esperaban quizás que iban a encontrar una audiencia más receptiva en una atmósfera de menor adhesión al «rechazo de condenas», al que se había referido el papa Juan?

que se trataba de problemas que se sentían agudamente no sólo en el seno de la asamblea, sino también en toda la sociedad contemporánea, mostraban sin lugar a duda que la fase conciliar estaba quedando ahora relegada. Esto quedó confirmado visiblemente por el establecimiento, por vez primera, de un trono elevado, detrás de la mesa de los padres conciliares, un trono que estaba reservado para el Papa.

1. *La fatigosa tarea de terminar y la «revancha» del período de preparación*

Casi todos los padres sentían la lucha entre un impaciente deseo de dar por terminada su estancia en Roma y la convicción de que no podían finalizar el Concilio sin aprobar los esquemas sobre la libertad religiosa y sobre la Iglesia en el mundo actual. A pesar de algunas incertidumbres, incluso los observadores atentos se preguntaban si «esta cuarta sesión sería la última del concilio Vaticano II. Era una verdad evidente que varias señales sugerían que los deseos del Papa y de la gran mayoría de los padres tendían en esa dirección... Pero en esta esfera una predicción demasiado categórica corre peligro de quedar desmentida por los hechos, porque, aunque el Papa propone, son los obispos los que disponen»².

El arduo itinerario que conducía hacia el fin del Concilio se vio complicado además por inesperadas rupturas y reagrupaciones de la mayoría que llevaban a la desorientación. Después del período de rupturas en 1962, parecía que se habían consolidado grupos de padres con diferentes actitudes, pero ahora, en relación principalmente con los debates sobre el esquema XIII, aparecían divergencias incluso entre los líderes de la mayoría; puede considerarse como representativo de ello el desacuerdo existente entre los franceses y los alemanes con respecto al enfoque que había que dar al esquema. Una causa ulterior de incertidumbres puede verse en la falta de un líder reconocido unánimemente que dirigiera el desarrollo de un esquema tan complicado, especialmente después de la enfermedad que había apartado de las tareas a Mons. Guano y al profesor Philips³. Por otro lado, el uso mismo del método inductivo con sus énfasis sociológicos acentuaba y elevaba de nivel las diferencias entre las situaciones concretas a las que cada obispo y cada grupo tenían que referirse obviamente. Además, los debates y las votaciones sobre temas totalmente diferentes se sucedían rápidamente y a menudo se sobreponían unos a otros durante una misma reunión. Esto originaba cansancio e incluso desinterés, como atestiguan las anotaciones hechas en numerosos diarios⁴.

El enfoque «suave» de Juan XXIII pertenecía ahora ya al pasado, como pertenecía también la fecunda función orientadora ejercida por algunos dirigentes (Bea, Suenens, Léger) durante los períodos de trabajo de 1963 y 1964. Pero en 1965 parecía que se es-

2. R. Brouillet, Informe del 21 de septiembre de 1965, citado en A. Melloni, *L'altra Roma: Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna 2000, 349, nota 54.

3. Philips se vio obligado a abandonar Roma a causa de un grave agotamiento; Guano se vio impedido por una enfermedad y no pudo terminar la preparación del esquema XIII; y Lercaro fue acosado por dolencias durante las últimas semanas de trabajo.

4. Cf. A. Melloni-J. Doré (eds.), *Volti di fine Concilio: Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologna 2000.

taba difundiendo un sentimiento de vacío, debido al cansancio y a la dificultad para mantener una relación de completa confianza en Pablo VI y de armonía con él. Mientras tanto parecía mucho más hiriente la agresividad y la actitud combativa de la minoría, que encontraba su centro en el *Coetus internationalis patrum* y en algunos representantes de la Curia (Cicognani, Felici). Incluso el método de participación en las tareas se fue modificando gradualmente. Junto con la búsqueda de consenso en la asamblea conciliar, había cada vez más apelaciones al Papa y se ejercían más y más presiones sobre él, y parecía que el pontífice se dejaba mover por ambas.

A pesar del drástico recorte al que los esquemas preparatorios fueron sometidos durante el otoño de 1962, buena parte del material dispuesto durante el período preparatorio se hallaba aún sobre la mesa del Concilio. Las numerosas comisiones conciliares (que estaban basadas en las comisiones preparatorias) habían dado pasos para mantener vivo aquel material. Pero ahora, en vísperas del final, ese material era una carga. Parece claro que, si el cuarto período se hubiera centrado únicamente en los problemas sobre las religiones no cristianas, la libertad religiosa, la renovación misionera y la situación de la Iglesia en el mundo moderno (constituyendo esta última el único documento conciliar que no tenía precedente directo en el período preparatorio), la labor se habría realizado de manera mucho más directa y fructífera.

2. Rasgos característicos de la asamblea: el método y los nuevos temas

Durante este período final, la composición de la asamblea, aunque estuvo caracterizada por considerable continuidad, experimentó la ausencia de obispos que habían compartido la experiencia de las fases anteriores. Experimentó también los efectos de que 146 «nuevos» obispos participaran por vez primera en el Concilio; aunque éstos no representaban un elevado porcentaje del total, este hecho tuvo repercusiones.

La labor se vio afectada también por la atención prestada por los medios de difusión, que fue mucho mayor que en el pasado. El hecho de que en esta fase decisiva el Concilio estuviera abordando temas como la libertad religiosa, la actitud católica ante los judíos y las relaciones de la Iglesia con la sociedad contemporánea, elevó extraordinariamente el interés sentido por los medios de comunicación, incluso allá donde los temas teológicos suscitaban poco interés, como sucedía en los Estados Unidos de América. Los trabajos serenos y objetivos no se veían facilitados al ser interrumpidos por los clamores de la opinión pública, especialmente ahora que no existía ya algo así como el secreto. No puede subestimarse tampoco la influencia, casi inexistente hasta 1965, de grandes organizaciones internacionales y de algunos centros de poder político, en conexión, por ejemplo, con la actitud de la Iglesia ante el pueblo judío o con la legitimidad de las armas atómicas⁵.

Los debates sobre la declaración acerca de la libertad religiosa y, más todavía, sobre la Iglesia en el mundo moderno hicieron que la gran mayoría de los padres abordaran temas que no les resultaban nada familiares. Algunos de ellos vieron lo inadecuadas que

5. Cf. Melloni, *L'altra Roma*, 234-244 y 269-272.

eran las opiniones de la Iglesia o, por lo menos, las embarazosas contradicciones que existían entre la postura católica tradicional y las exigencias formuladas por las sociedades contemporáneas y también por numerosos fieles. La opinión de que la libertad religiosa era incompatible con «los derechos de la verdad» seguía enseñándose habitualmente en los centros eclesiásticos, así como la idea de incompatibilidad existente entre la Iglesia y la sociedad moderna, tal como enseñaba el *Syllabus* de Pío IX.

Los esquemas presentados al Concilio eran problemáticos en su inspiración y profundamente divergentes entre ellos. Algunos padres expresaron sentimientos que oscilaban entre el disgusto y el rechazo. Sin embargo, otros padres estaban convencidos de que el Concilio estaba llamado a sacar al catolicismo del callejón sin salida al que le habían conducido posturas anticuadas, a entablar renovados contactos con las fuentes evangélicas de la fe cristiana y a contemplar la cultura moderna con nuevo espíritu. El resultado fue que la distancia existente entre estas dos diferentes opciones fue especialmente intensa no sólo doctrinalmente, sino también psicológicamente⁶.

Había una profunda diferencia entre el método inductivo y el habitual método deductivo. Con su llamamiento a leer «los signos de los tiempos», Juan XXIII esperaba que, al abordar los problemas, no se partiera de principios eternos, sino de la conciencia que la humanidad contemporánea tenía de esos problemas. El enfoque adoptado por el papa Juan tiene su ejemplo en las encíclicas *Mater et magistra* y, sobre todo, *Pacem in terris*. Estos documentos, quizá precisamente por su enfoque, lograron ser escuchados y aceptados universalmente. Sin embargo, resultaba duro para muchos padres aceptar una «conversión» cultural, que ellos consideraban difícil y peligrosa, mientras que el familiar método deductivo de la Escolástica les parecía fácil y seguro.

Este método novedoso era seguido a menudo utilizando herramientas culturales que, en su aplicación a los temas que el Concilio abordaba, se hallaban todavía relativamente sin afinar. Algunos padres se sentían a disgusto no sólo por el empleo del método inductivo, sino también por algunas ideas «sociológicas» que se habían deslizado en los debates. Aunque este enfoque permitía a muchos obispos no europeos sentirse más a gusto que nunca, dio origen a disgusto, decepción e incluso contrariedad en padres que habían desempeñado un papel decisivo durante los períodos anteriores⁷. No resultaba fácil para dichos padres desempeñar ya un papel de líderes, y el Concilio encontró dificultades al verse privado de ellos. La utilización del método inductivo constituyó un cambio de excepcional importancia para el catolicismo, y fue también expresión de la dificultad para moverse más allá del eurocentrismo, a cuya sombra se había iniciado el concilio Vaticano II.

La *Gaudium et spes*, más que ningún otro documento, suscitó una confrontación sinérgica, que ya no era polémica, con la modernidad en el ámbito de la presentación de la fe. En este punto, el Vaticano II intentó la clase de fructífero encuentro con culturas que había tenido lugar repetidas veces en la Antigüedad y en la Edad Media, pero que

6. Cf. J. Komonchak, *Le valutazioni sulla «Gaudium et spes»*: Chenu, Dossetti, Ratzinger, en *Volti di fine Concilio*, 115-153.

7. Cf. G. Ruggieri, *Delusioni alla fine del Concilio: Qualche atteggiamento nell'ambiente cattolico francese*, en *Volti di fine Concilio*, 193-224.

había quedado interrumpido después del Renacimiento. Había muchos que sostenían que un encuentro y relación simpatética con la «civilización moderna» era totalmente imposible y que, por tanto, no debía ni siquiera sugerirse. La demonización del «mundo moderno» se había convertido en un factor de seguridad para un gran sector del catolicismo, aunque desde hacía algún tiempo se habían venido realizando experimentos pastorales y desarrollos doctrinales inspirados en una visión más serena de las relaciones de la Iglesia con la humanidad, aunque tales experimentos habían sido acogidos por algunos con desconfianza y hostilidad. El concilio Vaticano II se inspiró para sus propias decisiones en la conciencia de que la fase conocida como cristiandad pertenecía ya al pasado, es decir, el tiempo en que el cristianismo y, sobre todo, el catolicismo se vivía en el Occidente como un sistema social que era autosuficiente porque encarnaba la fe y se hallaba regido por la Iglesia y por su brazo secular⁸.

3. La carga de las votaciones y la maduración de las conferencias episcopales

Entre el 29 de septiembre y el 6 de diciembre de 1965 se efectuó en el aula un total de 256 votaciones (de la votación n° 284 a la n° 540), el 47 por ciento de la totalidad de las efectuadas durante todo el Concilio. La mayoría de los padres experimentaba este aspecto del cuarto período como una carga cada vez más intolerable. Era difícil concentrarse en los problemas y la insatisfacción se iba difundiendo. Resultaba frustrante tener que permanecer en Roma, con sus comprensibles inconvenientes y gastos⁹, para tomar parte en la multitud ingente de votaciones¹⁰. Mientras que en los períodos anteriores había ido creciendo el interés y la participación, vemos que ahora se intensificaban los sentimientos opuestos.

De hecho, todo el curso ordenado de la labor del Concilio se vio profundamente afectado¹¹. Muchos de los esquemas que todavía debían aprobarse habían sido ya discutidos, y ahora exigían principalmente la labor de las comisiones y frecuentes votaciones. Por otra parte, «nuevos» esquemas y especialmente el esquema XIII requerían no sólo una discusión a fondo en el aula, sino también la labor de pulimento por parte de las comisiones. Como resultado, llegó a ser necesario repetidas veces aplazar las con-

8. Muchos obispos eran capaces de aceptar esta perspectiva, porque conocían la obra de Jacques Maritain titulada *Humanisme intégral*.

9. Congar escribía: «Hablé con el cardenal Richaud acerca de la cuestión financiera del Concilio. ¿A cuánto ascenderán los costes del Concilio? Él no tenía ni idea, a pesar de que es miembro de la comisión financiera. Esta comisión se reunió tan sólo dos veces y lo hizo durante menos de una hora. ¡Hay un *blackout* [inconsciencia] en cuanto al tema de las finanzas! Parece como si se hubiera pensado inicialmente en celebrar el Concilio en una tienda de campaña montada en el patio de San Dámaso. Esto nos hace ver que, al principio, nadie tenía idea de lo que el Concilio iba a ser: no se sabía cuál iba a ser su duración ni su programa de trabajo ni sus requerimientos técnicos... En efecto, Juan XXIII dijo durante el primer período: En lo que se refiere a concilios, todos somos novatos» (JCongar, 7 de noviembre de 1965; II, 464).

10. Tan sólo 1521 obispos participaron en la votación sobre el *De presbyterorum ordine*.

11. El 21 de septiembre el Concilio efectuó una votación orientadora sobre la libertad religiosa; más tarde, las peticiones de tales votaciones orientadoras decrecieron, con el resultado de que el descontento fue intensificándose en la asamblea.

gregaciones generales durante varios días, a fin de dar tiempo a las comisiones para que trabajaran mañana y tarde. Y así, el 1 de octubre se anunció que no se celebrarían congregaciones generales desde el 17 hasta el 24 de ese mes, y nuevamente desde el 30 de octubre hasta el 8 de noviembre, y se permitió incluso que los padres abandonaran temporalmente Roma. Refiriéndose a las reuniones de los representantes de diversos episcopados, Etchegaray dijo a Congar: «Los obispos preguntan qué es lo que tienen que hacer. Ellos quieren trabajar. Durante la 'semana vacía' del 17 al 24 de octubre, se les pidió que reflexionaran únicamente sobre un tema: la disciplina de la penitencia (el ayuno, la abstinencia)... Tienen una sensación de vacío»¹². Los órganos rectores del Concilio eran incapaces de prevenir esos inconvenientes; la asamblea aparecía de nuevo como «acéfala». De hecho, después de que el Concilio hubiera votado sobre la importancia de la colegialidad, el ritmo de trabajo en la asamblea se había desacelerado.

Debido quizá, parcialmente, a la falta de trabajo en la asamblea plenaria, las conferencias territoriales adquirieron mayor visibilidad durante este período de otoño¹³. El principal impulso para ello procedió de las reuniones de sus respectivas secretarías, reuniones que Etchegaray fomentó con inteligente perseverancia; otro impulso procedía de la decisión de llenar el tiempo, cuando las congregaciones generales se hallaban suspendidas, con debates entre los presidentes de las conferencias; finalmente, otro impulso más procedía del deseo de afrontar anticipadamente el período posconciliar.

Dos iniciativas tuvieron especial relieve. Una de ellas fue adoptada por los obispos de lengua inglesa. El 9 de septiembre, este grupo, que era especialmente grande y que procedía de todos los continentes, inició la Conferencia de San Pablo, que se vio respaldada por el cardenal Heenan. Del 14 de septiembre al 26 de noviembre, celebró una serie de reuniones con la principal finalidad de poner a punto la idea de una organización posconciliar que uniría a los 690 obispos anglófonos (el superior de los Misioneros de Marian Hill se adhirió a la iniciativa)¹⁴. Sin embargo, parece que la dispersión posconciliar de los obispos puso fin a las prometedoras propuestas que se habían intercambiado en Roma y que habrían dado origen a una organización paralela a la de la Conferencia Anglicana de Lambeth.

Durante estas semanas, a nivel subcontinental más que a nivel cultural y lingüístico, el episcopado latinoamericano completó un «Plan pastoral global» para los años 1966 a 1970¹⁵. Los obispos latinoamericanos venían perteneciendo desde hacía algún tiempo al Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), pero el Concilio fue evidentemente una ocasión para reforzar esa relación elaborando un plan pastoral conjunto para la recepción del Vaticano II.

En términos más generales, las conferencias episcopales nacionales se encargaron de la tarea de aclarar y aplicar los diversos aspectos de la renovación litúrgica, comen-

12. J. Congar, 9 de octubre de 1965; II, 428.

13. Cf. J. Famerée, «Responsabilisation» des Conférences épiscopales et concession de «facultés» aux évêques: signes de décentralisation, en *Volti di fine Concilio*, 27-52.

14. Expreso mi agradecimiento a R. Burigana por proporcionarme los textos, reproducidos a multico-pista, de esas reuniones. Hay un ejemplar en el Archivo del Vaticano II, en el ISR de Bolonia.

15. L. C. Marques, *Plan d'ensemble pour la réception de Vatican II au Brésil*, en G. Routhier (ed.), *Vatican II on Canada: Enracinement et réception*, Fides, Saint-Laurent 2001, 481-500.

zando por la traducción de las diversas liturgias a sus respectivas lenguas. En los países del continente latinoamericano y de África, la renovación implicaba también una serie de esfuerzos encaminados a lograr la indigenización; el prototipo de estos esfuerzos fue el rito del Zaire para la misa, una labor apoyada por el cardenal Malula.

4. Charles Journet y Jacques Maritain

Estos meses vieron también como dos personalidades que figuraban en la avanzada del catolicismo francófono intervenían, aunque de manera bastante diferente. Ambos habían estado desde hacía mucho tiempo muy cercanos a Montini y fueron especialmente estimados por él cuando éste llegó a ser Papa. Journet, teólogo suizo, fue nombrado cardenal el 22 de febrero de 1965, y de este modo pudo intervenir durante la sesión final con la autoridad no sólo de su reputación intelectual, sino también de la confianza depositada en él por el Papa. Sus intervenciones en favor de las declaraciones sobre las religiones no cristianas y sobre la libertad religiosa tuvieron un peso considerable¹⁶.

Maritain, que era laico, no pudo intervenir directamente en el Concilio, pero a finales de 1964 Pablo VI le pidió su parecer sobre algunos temas que iban a ser discutidos durante el cuarto período. Maritain puso por escrito sus opiniones en la primavera de 1965¹⁷. La principal sugerencia del filósofo francés fue la publicación de una encíclica sobre la verdad, «cuyo sentido se encuentra hoy día oscurecido y amenazado»; ofreció también algunos «pensamientos sobre las necesidades de los fieles en relación con la verdad»¹⁸. El segundo memorando tenía que ver con la libertad religiosa desde el punto de vista de la sociedad civil, mientras que el tercero estaba dedicado al apostolado de los laicos; en este punto Maritain acentuaba la responsabilidad autónoma del laicado, y para designarlo él no utilizaba la expresión «pueblo de Dios», sino «pueblo creyente».

El último y más extenso memorando expresaba una desconfianza, apenas ocultada, en la reforma litúrgica aprobada por la constitución *Sacrosanctum concilium*, aunque el

16. Cf. J.-P. Torrell, *Présence de Journet à Vatican II*, en Ph. Chenu (ed.), *Charles Journet (1891-1975): Un théologien et son siècle*, Éditions universitaires, Fribourg 1992, 41-68; Id., *Montini, Journet, Maritain: une famille d'esprit*, Istituto Paolo VI, Brescia 2000.

17. J. et R. Maritain, *Oeuvres complètes* 16, Fribourg 1999: «Quatre Memorandums», enviados en marzo de 1965, sobre una serie de problemas que Pablo VI le había presentado a finales de diciembre de 1964: I. *Sur la vérité* (1085); II. *La liberté religieuse* (1086-1091); III. *L'apostolat des laïcs* (1092-1103); IV. *Prière commune et prière privée* (1104-1130). Finalmente, en noviembre de 1965, Maritain envió al Papa una breve nota sobre «Amour» et «Pouvoir» (1131-1135). Cf. Ph. Chenu, *Paul VI et Maritain: Les rapports du «montinianisme» et «maritainisme»*, Brescia 1994, 83-85 y 111-114; cf. también R. Mougel, *Maritain, Paul VI et l'Église du Concile*: Notiziario dell'Istituto Paolo VI 39 (2000) 82-100. Según una nota de un diario, Maritain temía (y quizá esperaba) ser llamado al Concilio como «observador» (*ibid.*, 85). Pablo VI recibió a Maritain en Castel Gandolfo el día 11 de septiembre de 1965, con el fin de confiarle uno de los mensajes finales. Maritain escribió al Papa sobre este asunto el día 3 de noviembre, adjuntando a su carta el estudio mencionado anteriormente: «Amour» et «Pouvoir».

18. ¿El comienzo de la preparación de la *Mysterium fidei*? La encíclica fue publicada el 3 de septiembre de 1965.

memorando afirmaba que el escritor la aceptaba¹⁹. Después de unas cuantas páginas dedicadas a la importancia de la oración privada, la sección central trata del empleo de las lenguas vernáculas en los libros sagrados; el autor expone una crítica concisa de las traducciones francesas de la misa y de los evangelios. La nota termina con unas cuantas páginas sobre algunos requisitos para efectuar estudios eclesiásticos.

Aunque no es fácil valorar la influencia que estas notas tuvieron sobre Pablo VI²⁰, ellas son otra señal más de la tendencia de Pablo VI a recurrir incluso a consejeros que eran completamente ajenos a los círculos conciliares²¹.

5. Los resultados del cuarto período y los mensajes finales

Como había sucedido con los períodos anteriores, el cuarto período terminó con una solemne clausura el 7 de diciembre; pero ésta fue precedida por otras dos solemnes sesiones en los días 28 de octubre y 18 de noviembre. En octubre se dio la aprobación definitiva a tres decretos (*Christus Dominus*; *Perfectae caritatis*; *Optatam totius*) y a dos declaraciones (*Gravissimum educationis* y *Nostra aetate*). Estos textos diferían notablemente entre sí por los problemas que abordaban, por lo complejo de sus respectivas historias y por el previsible impacto que iban a causar en la Iglesia.

El decreto *Christus Dominus* trataba de la actividad pastoral de los obispos y de sus relaciones entre sí y con la Curia romana; el texto repetía, con mayor suavidad, el tercer capítulo de la *Lumen gentium*. Los decretos sobre la renovación de la vida religiosa y sobre la formación sacerdotal eran textos pobres y estaban destinados al olvido. Las dos declaraciones tenían como temas respectivos la educación cristiana y la actitud de la Iglesia ante las religiones no cristianas. Esta última declaración fue la que se había aguardado más ansiosamente, porque iniciaba el movimiento que superaba un antisemitismo católico tenaz y mantenido desde hacía ya siglos, así como la hostilidad sentida hacia otras religiones.

En la sesión pública de noviembre, una constitución dogmática (*Dei Verbum*) y un decreto (*Apostolicam actuositatem*) llegaron felizmente a puerto. El primero, cuyo desarrollo había ocupado los cuatro años de duración del Concilio, adoptaba una postura ante la cuestión crucial sobre el lugar de la palabra de Dios en la vida cristiana. El segundo decreto, que repetía el capítulo cuarto de la *Lumen gentium* sin añadir importantes novedades, se ocupaba del apostolado de los laicos. El período de «la promoción del laicado» pertenecía más bien a los tumultuosos años previos a la celebración del Concilio.

19. ¿Quizá Maritain estaba reflexionando ya sobre las ideas que le condujeron, poco después de finalizado el Vaticano II, a escribir y publicar *Le paysant de la Garonne*?

20. Una importante intervención de Maritain ante Pablo VI tenía que ver con la controversia acerca de la sección sobre los judíos en la declaración sobre las religiones no cristianas. Apelando a su larga lucha contra el antisemitismo católico, Maritain pidió que se diera mayor énfasis al texto (Mougel, *Paul VI et l'Église du Concile*, 88, nota 5).

21. No está claro si el Papa hizo lo mismo con respecto a otra persona importante que llegó a participar en el Concilio tan sólo durante este breve tiempo final: Michele Pellegrino, el nuevo arzobispo de Turín. Pablo VI era un hombre influido por antiguas armonías culturales.

Finalmente, en la última sesión solemne del Concilio, se aprobaron una declaración (*Dignitatis humanae*), dos decretos (*Ad gentes* y *Presbyterorum ordinis*) y una constitución pastoral (*Gaudium et spes*). El documento sobre la libertad religiosa (y no ya sobre la simple «tolerancia») fue otro de los documentos que originaron muchísimas dificultades a los padres conciliares y que habían sido aguardados ansiosamente por el público. La conciencia personal fue, por fin, reconocida en forma solemne e inequívoca; esto hizo posible las intervenciones de Juan Pablo II en favor de los derechos humanos. Suscitó igualmente grandes expectativas la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, que tuvo un eco extraordinariamente extenso y profundo durante el período posconciliar. El Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes, que se ocupaba únicamente del clero, despertó escaso interés, mientras que el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (que coincidió, de hecho, en el tiempo con el rápido progreso de la descolonización) recibiría considerable atención, especialmente fuera de Europa.

En conexión con el decreto sobre los obispos se hallaba la decisión de Pablo VI de crear un sínodo de obispos²² como órgano consultivo, no deliberativo, que tendría existencia permanente, pero que se reuniría sólo periódicamente. Esta acción, aunque formalmente fuera un acto pontificio, debía incluirse entre los resultados de la fase final del Concilio. El llamamiento a la creación de un órgano colegial central que asistiera habitualmente al obispo de Roma en el ejercicio de la *plenitudo potestatis* [plena autoridad] sobre la Iglesia universal, había perseguido resultados más sólidos. Tan sólo la experiencia confirmaría más tarde si tenían razón o no los que acusaban al Papa de tener intenciones reduccionistas. En todo caso, el sínodo fue una completa novedad que tenía una remota analogía en el Consistorio que existió de los siglos XI a XIV. No parece aventurado afirmar que la decisión de Pablo VI habría sido inconcebible fuera de la atmósfera y del contexto del Concilio.

Resulta obvia la disparidad existente entre los diversos documentos aprobados durante el cuarto período. Los temas tratados en tales documentos se hallaban en niveles muy distintos y tenían repercusiones muy diferentes. El grado de desarrollo que tales documentos mostraban y su correspondencia con el impulso fundamental del concilio Vaticano II eran manifiestamente desiguales. A pesar de los considerables esfuerzos realizados, la mayoría de tales documentos no se apartaban de la orientación y de los temas que se les habían dado en la fase preparatoria bajo la influencia de los *vota* y del control de las comisiones ejercido por la Curia. Después del colapso del Plan Döpfner, que había pretendido que se redujera la extensión de los considerados como esquemas menores, la maquinaria conciliar y los grupos de presión los mantuvieron vivos hasta que recibieron la aprobación final, a pesar del hecho de que esos documentos eran un poco repetitivos y estaban insuficientemente desarrollados. Cabría preguntarse si, en el caso de que el Concilio hubiera actuado de manera diferente con respecto a esos textos,

22. Lo hizo así en la *Apostolica sollicitudo*, del 15 de septiembre de 1965. Cf. el proyecto en *De coetu seu consilio centrali*, que fue redactado en el otoño de 1964 por el grupo que representaba a las conferencias episcopales; hay un informe sobre él en: P. C. Noël, *Le travail post-conciliaire: Les attentes du groupe de la «Domus Mariae» et l'organisation de l'après-concile*, en *Volvi di fine Concilio*, 267-308.

habría podido dedicar más atención y energía a la producción de un texto más satisfactorio para la constitución pastoral, cuya redacción estuvo dominada, en cambio, por la premura y la carrera contra el tiempo.

Parece que estas consideraciones se hallan en contradicción, al menos a primera vista, con los resultados de las votaciones finales. De hecho, al ocuparse de todos los textos que se les habían presentado para su aprobación definitiva, los padres dieron unánimemente su consentimiento, sin vacilaciones, aunque en su interior se sintieran considerablemente insatisfechos, sobre todo con respecto a algunos documentos. Muchos de los padres insatisfechos expresaron sus críticas hasta el final mismo, pero entonces votaron a favor de los textos, con una especie de autocensura: tenían miedo de que un voto negativo pudiera ensombrecer la «atmósfera» del Concilio y se volviera contra ellos mismos, cuando se llegara a la aprobación de documentos que les resultaban muy queridos. El cansancio y el deseo de llegar al final desempeñaron un papel importante, ayudados (al menos en algunos casos) por los grupos de presión existentes en el interior del Concilio mismo. Como es bien sabido, la influencia del grupo de obispos procedentes de las órdenes religiosas y de las misiones fue intensa. Quizá fueran éstas las señales de un desvanecimiento gradual del espíritu conciliar que había nutrido el compromiso y la entrega de muchos obispos durante los períodos anteriores.

El plan de Pablo VI de dar solemnidad a la finalización del Concilio mediante una liturgia especial el 8 de diciembre de 1965, incluía la proclamación de siete «mensajes» en nombre del Concilio, a pesar de que el Concilio no los había redactado ni aprobado²³. Los destinatarios a los que pretendían dirigirse tales mensajes eran siete categorías de personas: gobernantes, intelectuales y científicos, artistas, mujeres, obreros, indigentes, enfermos y personas que sufrían, y los jóvenes. Una comparación con el conciliar «Mensaje a la humanidad», del 20 de octubre de 1962, sugiere algunos pensamientos. En 1965 los padres, después de un proemio breve y general, preferían dirigirse no a la humanidad, sino a «categorías» (para utilizar el lenguaje típico de la doctrina social de la Iglesia). Es decir, el interés dominante era el identificar a los interlocutores en el diálogo con la Iglesia, pero la identificación de los demás era sustancialmente ajena a la constitución pastoral que había sido aprobada tan sólo el día anterior. La inspiración profética de 1962 parecía que se había desvanecido también. ¿El «acontecimiento» era ya cosa del pasado?

En la misma ocasión se anunció la retirada recíproca de las excomuniones que desde el año 1054 habían separado a las iglesias de Roma y de Constantinopla. Ambas iglesias volvían a ser hermanas. A pesar de su carácter ceremonial como acción retrospectiva, el peso simbólico de la retirada fue grande. La finalidad era reafirmar los compromisos ecuménicos que querían estar en conformidad con el pronunciamiento original de Juan XXIII, compromisos que se hacían realidad mediante el decreto *Unitatis redintegratio* y la importante participación en el Concilio de observadores procedentes de otras iglesias que no eran la Iglesia católica romana. En este caso, la acción fue madurando de nuevo dentro del clima del Concilio, y habría sido inimaginable unos cuan-

23. DC 63 (1966) cols. 51-60. Cf. C. Soetens, *Les messages finaux du Concile*, en *Volts di fine Concilio*, 99-112.

tos años antes. Sin embargo, resultaba difícil augurar si iba a seguir siendo una acción «histórica», o si iba a ser la puerta que condujera a ulteriores avances hacia la restauración de la plena comunión entre ambas iglesias.

6. *Hacia el período posconciliar*

Ya durante las reuniones, el concilio Vaticano II había suscitado la cuestión de su autointerpretación con la mirada puesta en su recepción durante el período posconciliar²⁴. No pocas personas se encontraban cada vez más atentas al período posconciliar, tratando de determinar por varios medios el camino hacia el futuro proceso de recepción, o queriendo al menos marcar su dirección. Y así, la cuestión de la recepción se había suscitado ya con claridad durante los primeros días de diciembre de 1962, en vísperas del primer aplazamiento de la labor de la asamblea. Era un momento en que los padres se sentían preocupados por la continuidad entre la atmósfera creada durante las ocho primeras semanas y la atmósfera que iba a marcar la reanudación de sus tareas, la cual estaba prevista para unos cuantos meses más tarde y –probablemente– durante el pontificado de otro Papa.

El día 8 de diciembre de 1962, en la homilía que marcaba el final del primer período conciliar, Juan XXIII habló de «los saludables frutos del Concilio», frutos que redundarían no sólo en favor de los católicos, sino también de «todos nuestros hermanos que se llaman a sí mismos cristianos» y, desde luego, de todos los seres humanos. «La diligente aplicación de los decretos del Concilio... será verdaderamente el nuevo Pentecostés que hará que la Iglesia florezca... Será un nuevo paso adelante hacia el reino de Cristo»²⁵. Es digno de tenerse en cuenta que, al describir el período posconciliar, el Papa empleara las mismas imágenes que había utilizado para el Concilio –«nuevo Pentecostés», «paso adelante»– y que contemplara el período posconciliar dentro de la misma perspectiva universalista del conjunto de toda la humanidad²⁶.

24. G. Routhier escribió algunas páginas interesantes sobre la atención que el Vaticano II prestaba a su propia recepción: *Reception in Current Theological Debate*, en H. Legrand-J. Manzanares-A. García y García (eds.), *La recepción y la comunión entre las iglesias*, Salamanca 1997, 17-52. Noël realiza un enfoque más analítico en *Le travail post-conciliaire*, 267-308.

25. Secretaría general del Concilio, *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II: Constitutiones, Decreta, Declarationes*, Editio typica, Città del Vaticano 1966, 889-891.

26. Cuando Juan XXIII anunció un Concilio el día 25 de enero de 1959, anunció también una revisión del Derecho Canónico como resultado de los futuros decretos del Concilio. En realidad, el Concilio no impuso a la Iglesia un programa de revisión dictando normas claras, distintas y vinculantes. Esto explica el carácter desesperado del intento de traducir los decretos conciliares a un nuevo Código de Derecho Canónico, intento que, por definición, estaba destinado a ser una reflexión inadecuada. Cf. E. Corecco, *Aspects of the Reception of Vatican II in the Code of Canon Law*, en G. Alberigo, J.-P. Jossua y J. A. Komonchak (eds.), *The Reception of Vatican II*, CUA Press, Washington 1987, 249-296. Es significativo que esa inadecuación se reconociera oficialmente en el documento de 1983, titulado *Sacrae disciplinae leges*, que acompañaba a la publicación del nuevo Código: «Aunque... es imposible traducir perfectamente a un lenguaje canónico la imagen conciliar de la Iglesia, sin embargo, el Código debe hacer referencia siempre a esa imagen como al ejemplo primordial cuyas líneas debería expresar el nuevo Código en la medida en que sea posible por su misma naturaleza».

Durante el debate sobre la reforma litúrgica, aparecieron con especial claridad dos preocupaciones primordiales acerca del período posconciliar: la primera era la necesidad de crear un órgano central *ad hoc*, distinto de la Congregación curial para los ritos, para que aplicase la reforma; la segunda era la competencia primordial de la Conferencia episcopal en todo, con excepción de los principios más generales. El resultado fue la creación en 1964 del Consejo para la aplicación de la constitución sobre la sagrada liturgia (el *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia*)²⁷, que sería el prototipo de otros órganos centrales creados durante el período posconciliar. El criterio hermenéutico era inequívoco: para que se asimilaran los resultados del Concilio, eran precisos nuevos y apropiados instrumentos institucionales.

Análogamente, durante la elaboración de los diversos decretos conciliares, se sintió la preocupación por determinar las premisas que orientaran su recepción. Así sucedió con los documentos sobre los medios de comunicación social²⁸, sobre el apostolado de los laicos²⁹, sobre los problemas de la justicia y de la paz³⁰, e incluso sobre la reforma de la Curia romana³¹.

Se sintió aún mayor interés por el problema central del ecumenismo, preocupándose los padres de que la Secretaría para la unidad de los cristianos, creada por Juan XXIII, pudiera continuar su labor específica después de la conclusión del Concilio³² y fuera capaz principalmente de elaborar un directorio ecuménico. La Secretaría para los no cristianos y la Secretaría para los no creyentes siguieron existiendo también después del Concilio.

Incluso durante el período preparatorio y más tarde durante los debates sobre la Iglesia, muchos padres conciliares deseaban que se creara un órgano episcopal que colaborase y compartiera la responsabilidad con el obispo de Roma a la hora de adoptar decisiones importantes acerca de la Iglesia universal. Vestigios de esta perspectiva quedaron no sólo en el decreto *Christus Dominus*, sino también en el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia. Se deseaba que, después del Concilio, la función del papado, que había ido quedando cada vez más acentuada, quedara equilibrada por la institución de un

27. El día 10 de octubre de 1963 se afirmó la necesidad de una ley transitoria que rigiera la reforma litúrgica (HV 3, 64-65 y 209-210). A. Bugnini fue nombrado secretario de la comisión para la aplicación de la constitución litúrgica (*ibid.*, 215-221). El 26 de enero de aquel mismo año se creó una comisión. El 26 de septiembre de 1964 se publicó la instrucción *Ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandum*, que estaba firmada por Lercaro, presidente del consejo, pero también por Larraona, prefecto de la Congregación para los Ritos. Más tarde se publicaron muchas más disposiciones, relativas a la aplicación de la reforma.

28. *Inter mirifica*, n° 19; Secretaría para los medios de comunicación social.

29. *Apostolicam actuositatem*, n° 26; Secretaría para el laicado.

30. *Gaudium et spes*, n° 90; Secretaría para la justicia y la paz.

31. *Christus Dominus*, n° 9. El decreto disponía la composición de directorios para la cura de almas (n° 44). El 6 de agosto de 1966, se publicó un complejo «*motu proprio*», *Ecclesiae sanctae*, en el cual *Normae ad quaedam exsequenda ss. Concilii Vaticani II Decreta statuuntur*; estas normas se referían a los decretos *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis*, *Perfectae caritatis* y *Ad gentes*. En *Catholicam Christi ecclesiam*, del 6 de enero de 1967, se fijaban normas para la aplicación del Decreto sobre el apostolado de los laicos y la constitución *Gaudium et spes*.

32. Cf. M. Velati, *Paolo VI e l'ecumenismo*, un informe leído en el Coloquio de Brescia de 1998 (en curso de publicación).

órgano colegial que ayudase habitualmente al Papa. Sabemos que tales deseos encontraron un eco en la decisión adoptada por Pablo VI de establecer el sínodo de obispos.

Un caso diferente de «hipoteca hermenéutica» se produjo en el otoño de 1964, durante la Semana Negra, cuando Pablo VI decidió añadir una *Nota explicativa praevia* al informe de la Comisión Doctrinal del Concilio sobre las últimas modificaciones introducidas en el capítulo tercero de la Constitución sobre la Iglesia. Como el mismo título indica, los promotores de la nota trataban de establecer de antemano un principio de interpretación, aun antes de que el Concilio hubiera aprobado la *Lumen gentium*³³.

Finalmente, en la homilía pronunciada en la solemne sesión del 18 de noviembre de 1965, Pablo VI dedicó una extensa sección a la «aplicación del Concilio» y a la «perspectiva que había que adoptar durante el período posconciliar»³⁴. En aquella ocasión, el Papa decidió acentuar la gran diferencia existente entre la atmósfera que reinaba durante el Concilio («un tiempo en el que había que arar y remover la tierra») y la que reinaba en el período posconciliar («un tiempo de cultivo organizado y positivo»). Lo de «arar» y «cultivar» caracterizan muy bien los dos períodos, pero lo sorprendente es la distancia y, potencialmente, la contradicción entre las dos actividades: la de remover el suelo y la de cultivar. Esta manera de leer los textos fue formulada cuando el Vaticano II se hallaba todavía en marcha. ¿Las frases serían un eco de la preocupación alarmante expresada ya por Montini en el año 1959³⁵ y de las intenciones del papa Pablo VI de normalizar las cosas?

Es verdad que luego, en la homilía, el Papa expresó su empeño por crear órganos que supervisaran la aplicación de las decisiones del Concilio, con especial atención a las conferencias episcopales y a un intenso deseo de que reinara una atmósfera de comunión en la labor de aplicación del Vaticano II. En opinión del Papa, el Concilio había suscitado tres reacciones diferentes. «La primera fue de entusiasmo... un ensueño casi mesiánico... Siguió una segunda fase: la de la aplicación efectiva del Concilio... una labor que originaba problemas». Finalmente, Pablo VI vio la llegada de «la tercera fase: termina la discusión, comienza la comprensión».

En la alocución pontificia se hallaba singularmente ausente cualquier perspectiva de sinodalidad; incluso el *aggiornamento* significaría desde ahora en adelante «una sabia penetración en el espíritu del Concilio y una aplicación activa de sus normas»³⁶. El Concilio había transmitido mensajes y abierto canales para el diálogo; el papado –más que el pueblo de Dios– los habría recogido y gestionado.

Unos cuantos días antes, Yves Congar había anotado en su diario, con notable ingenuidad, que «la gente habla sobre el Concilio y el período posconciliar, acerca del cual muchos sienten preocupación. ¿Cómo irán las cosas? ¿Qué estructuras habrá y qué co-

33. HV 4, 357-415.

34. Secretaría general del Concilio, *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II*, Editio typica, 1044-1057. Pablo VI se había referido ya antes a la «aplicación del Concilio» y había afirmado que la aplicación de los decretos del Concilio exigiría la institución de una serie de comisiones posconciliares. El día 16 de noviembre, el Grupo de la Domus Mariae había enviado a Pablo VI una carta sobre las ventajas de crear comisiones posconciliares; cf. Noël, *Le travail post-conciliaire*, 203-308.

35. HV 1, 32.

36. AS IV/6, 689-695.

misiones actuarán? ¿Cómo se conservará el espíritu del Concilio en las altas esferas y también en los obispados?». El dominico francés lo vio con mucha claridad: según él, «el Concilio había logrado fructificar, debido en gran medida a la contribución de los teólogos. El período posconciliar conservará únicamente el espíritu del Concilio si se asimila y hace suya la labor de los teólogos»³⁷.

El 3 de enero de 1966, antes de transcurrido un mes desde el final del Concilio, el «motu proprio» *Finis Concilio* creaba una estructura paralela a la de varias de las comisiones conciliares. Concretamente se instituyeron cinco comisiones posconciliares: la de los obispos, la de los religiosos, la de las misiones, la de la educación y la del laicado. Todas estaban constituidas por miembros de las correspondientes comisiones conciliares. De igual modo, la nueva comisión central «para la labor posconciliar de coordinación y para la interpretación del Concilio» estaba integrada por los miembros del Consejo de presidentes y por la Comisión de Coordinación del Vaticano II³⁸. Pero no se instituyó ninguna comisión posconciliar que correspondiera a la Comisión Doctrinal del Vaticano II. Los problemas doctrinales volvían a ser de la competencia directa del Santo Oficio, que había sido preservada celosamente.

No puede pasar inadvertida la importancia de los hechos enumerados. Todos los pasos que se dieron estaban inspirados por la preocupación de determinar de antemano los criterios y las instituciones que habrían de dirigir tanto la interpretación como la aplicación de los decretos conciliares. Eran señales de la voluntad de la asamblea conciliar y de la Sede Apostólica de que tales decisiones tuvieran seguimiento, aunque difícilmente había alguien que tuviera ideas claras en esta esfera. Al mismo tiempo, era evidente la opción romana de que la aplicación tuviera su punto de origen en el centro. La elección hermenéutica implícita estaba transparentemente clara: en primer lugar, el Vaticano II estaba reducido entera y únicamente al cuerpo de sus decisiones; en segundo lugar, esas decisiones debían ser seguidas en la medida en que pudieran ser situadas dentro del marco existente del catolicismo y, sobre todo, de su centro romano.

La década que siguió al final del Vaticano II estuvo dominada por una comprensión mecánica de su recepción, comparable a la que había caracterizado al período posterior al tridentino: el conocimiento y los comentarios de los textos relativos a las decisiones finales del Concilio. Los volúmenes que contienen tales comentarios (que comenzaron a publicarse en los principales idiomas, incluso cuando el Concilio estaba aún en marcha) constituyen una respetable biblioteca³⁹. En la mayoría de los casos, los comentarios estaban escritos por teólogos que habían participado directamente en la redacción de los textos conciliares, de tal modo que los comentarios eran más que nada una interpretación desde el punto de vista de quienes los habían redactado⁴⁰.

37. JCongar, 7 de noviembre de 1965; II, 465.

38. AAS 58 (1966) 37-40; cf. *Anuario pontificio* 1966, 1108-1122.

39. Los ejemplos más autoritativos son las dos obras sobre la *Lumen gentium* y la *Gaudium et spes* publicadas por G. Baraúna; los tres volúmenes que el *Lexikon für Theologie und Kirche* dedicó a los decretos del Vaticano II y finalmente los volúmenes, uno para cada documento, que Congar publicó en la serie «Unam Sanctam».

40. A esta categoría pertenece primerísimamente el comentario de G. Philips, *Lumen gentium: L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican: Histoire, texte et commentaire de la Constitution «Lumen gentium»*, 2 vols., Paris 1967.

Una primera fase del período posconciliar estuvo dedicada a la simple lectura de los documentos, es decir, a una identificación de sus diversos contextos mediante un estudio muy objetivo y casi literal de los mismos, pero sin intentos de efectuar una interpretación sistemática de ellos. Una segunda fase estuvo dedicada a una lectura más sistemática, que trataba de extraer sus principales líneas de fuerza que cruzaban toda la serie de documentos⁴¹. Sin embargo, resultaba difícil iniciar una nueva fase, en la cual se tratara no sólo de captar para su aplicación las líneas clave del pensamiento y de las instrucciones contenidas en el acontecimiento conciliar y en sus decretos, sino también de deducir de ellas una dirección global basada en un enfoque histórico del Concilio. Para decirlo con otras palabras, no resultaba fácil ir más allá de los distintos documentos y más allá de un estudio analítico de los mismos, a fin de contemplarlos en una visión global que los combinara a todos ellos.

A nivel concreto, incluso mientras se estaba desarrollando el Concilio, y más todavía inmediatamente después de su conclusión, algunas personas expresaron un deseo impaciente de recepción del Concilio, y otras manifestaron una actitud de pesar y de disgusto por las consecuencias de éste. Hasta comienzos de los años setenta no se escuchó un rechazo radical del Vaticano II⁴².

Incluso mientras el Concilio seguía desarrollándose en Roma, la Conferencia episcopal brasileña trazó un plan quinquenal, denominado «Plan pastoral general», a fin de «establecer los medios y las condiciones necesarias para que la Iglesia brasileña se ajustara lo antes posible y lo más completamente posible a la imagen que el Vaticano II había trazado de la Iglesia»⁴³. Muchos otros episcopados anunciaron sus programas para la recepción, haciéndolo de varias formas. En Francia, los obispos de regiones o de distintas diócesis se centraron en una diversidad de temas: «La hora del laicado», «La vestidura sacerdotal», «El período posconciliar de las almas», «¿Adónde nos lleva el posconcilio?»⁴⁴. El episcopado español, mientras se hallaba todavía en Roma, dirigió una carta pastoral al clero y a los fieles, exhortándolos «al cumplimiento de los decretos conciliares, sin inmovilismo y sin excesivo celo por introducir novedades»⁴⁵. El episcopado centroafricano acentuó la necesidad del compromiso de los laicos en favor del desarrollo, de la formación de comunidades cristianas y de la difusión del Evangelio⁴⁶. Los obispos de Sudáfrica, en su carta colectiva, acentuaron la importancia de la *Gaudium et spes* para la eliminación del *apartheid* y de toda clase de discriminación⁴⁷. El episcopado alemán, en su reunión anual de 1966 en Fulda, redactó igualmente una carta colectiva, exhortando a la progresiva asimilación del Concilio dentro de la perspectiva de la renovación de la Iglesia⁴⁸.

41. Cf. los tres volúmenes publicados por R. Latourelle, *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1987.

42. Cf. D. Menozzi, *Opposition to the Council (1966-1984)*, en *The Reception of Vatican II*, 325-348.

43. El 12 de octubre de 1965, esos obispos pensaron en redactar un *Manifiesto di fine del Concilio*; las diversas partes del plan pastoral se hacían eco de los diversos documentos conciliares (cf. Marques, *Plan d'ensemble*, y O. Beozzo, *Igreja no Brasil - o Planejamento pastoral em Questão: REB 42 [1982] 465-505*).

44. DC 63 (1966) 653-656.

45. *Ibid.*, 701-709.

46. *Le laïc africain au lendemain du Concile*: DC 63 (1966) 1603-1610.

47. *Lettre des évêques d'Afrique du Sud sur l'apartheid* (26 de julio de 1966): DC 63 (1966) 1609-1616.

48. *Les évêques allemands et l'après Concile* (30 de septiembre de 1966): DC 63 (1966) 2049-2053.

A comienzos de 1966, Pablo VI pensó que era oportuno, por su parte, instar a la Curia romana a que superara sus reservas con respecto a las directrices adoptadas por el Concilio⁴⁹. Instó también al episcopado italiano a adoptar una actitud positiva hacia los decretos conciliares⁵⁰.

7. Del Vaticano II al período posconciliar: contexto y condiciones para la recepción

Los padres que abandonaron Roma a finales de 1965 ¿encontraron un mundo diferente del mundo de octubre de 1962? ¿Había cambiado el contexto de la vida cristiana y de la actividad de la Iglesia?

No había transcurrido mucho tiempo, menos de cuarenta meses, y la mayoría de los que habían estado presentes en la apertura del Concilio se hallaba todavía en escena. Sin embargo, la vida había continuado su curso. Personalidades destacadas, de la talla de Juan XXIII en Roma y de Kennedy en Washington, habían fallecido, y Jrushev no se encontraba ya en Moscú. La conquista del espacio se había desarrollado en grandes proporciones; por primera vez se habían enviado sondas espaciales a la Luna, mientras que otras habían sido enviadas a Marte, y astronautas se habían paseado por el espacio. Parecía que la Guerra fría se estaba endureciendo y se difundía por todo el mundo. En Oriente la República Popular China había hecho explotar su primera bomba atómica, rompiendo el monopolio de Occidente y de los Soviets. En China había comenzado también la Revolución cultural y parecía que en aquel tiempo constituía la cumbre del poder subversivo. Mientras tanto, en el Sudeste asiático el conflicto de Vietnam se intensificaba, según iba incrementándose la intervención militar de los Estados Unidos de América. Esta intervención originó una creciente oleada de reacciones entre los jóvenes; las manifestaciones en las grandes universidades norteamericanas fueron más allá de la protesta contra la intervención de su propio país e iniciaron una época de protestas radicales que se extendieron por todo Occidente.

En Asia había estallado la guerra entre la India y Pakistán; había pasado ya la era de Gandhi. El Estado de Israel se había asentado ya firmemente en Palestina, pero generaba un creciente desasosiego entre los palestinos. Mientras todo el continente africano continuaba saliendo de la época colonial, en Argelia un golpe de Estado contra Ben Bella introdujo un largo y trágico período de terrorismo en una zona islámica clave. Finalmente, en América Latina comenzó un período de regímenes militares dictatoriales, que estaban apoyados más o menos directamente por las dictaduras que habían sobrevivido en España y en Portugal⁵¹.

Los países no alineados, es decir, aquellos que se situaban al margen de los bloques ideológicos acaudillados por los Estados Unidos y por la Unión Soviética, vivían en una

49. Pablo VI en San Juan de Letrán el 23 de abril de 1966: DC 63 (1966) 865-870.

50. Cf. G. Alberigo, *La Chiesa italiana tra Vaticano II e nuovo millennio*, en *Il Vaticano II nella Chiesa italiana: memoria e profezia*, Assisi 1985, 43-67.

51. Observadores fiables mantenían que importantes grupos, en los Estados Unidos de América, habían apoyado también ese tipo de regresión política.

atmósfera de «tercermundismo» y de «subdesarrollo» y serían identificados luego como «el Mundo del Sur». La vigorosa recuperación económica que se estaba produciendo ahora en los países del Atlántico no hacía más que intensificar drásticamente las diferencias existentes entre el Norte y el Sur.

La *Ostpolitik* con la que el Vaticano, el centro del catolicismo, estaba invirtiendo su tradicional actitud de intransigente oposición al mundo soviético, había comenzado ya, pero todavía no había llamado la atención de la opinión pública. Sin cesiones doctrinales, la distinción que Juan XXIII hacía entre ideologías y grandes movimientos históricos estaba comenzando a producir sus frutos. La iniciativa que él había confiado originalmente al nuncio Mons. Lardone continuó con Mons. Casaroli.

Será siempre difícil determinar hasta qué punto eran conscientes de estos cambios profundos los obispos que regresaban a sus diócesis. Lo cierto es que el mundo que ellos habían dejado atrás en 1962, cuando comenzaron la aventura del Concilio, había cambiado radicalmente, y esto hacía que todos tuvieran que afrontar problemas y retos inesperados, que corrían el peligro de hacer que los decretos conciliares quedasen anticuados, y fueran productos de un contexto cultural y social que estaba cambiando rápidamente.

La experiencia de la aplicación-recepción de esos decretos comenzó cuando el Concilio estaba todavía en curso, y lo hizo como resultado de la aprobación y la promulgación de la constitución sobre la liturgia a finales del segundo período. Esa constitución fue un texto de excepcional interés, que sacó a la luz muchos de los problemas que originarían turbación durante el período postconciliar⁵². Unos cuantos meses después de instituido el Consejo, el Papa pensó que era conveniente especificar que él lo había establecido para que estudiara la aplicación de la reforma litúrgica según las normas apropiadas, que eran las dictadas por la Santa Sede. La instrucción *Ad exsecutionem constitutionis de sacra liturgia*⁵³, firmada por Lercaro pero también por Larraona, hizo ver con claridad la intención del Papa de seguir un criterio mixto, es decir, el de confiar la coordinación de la aplicación de la renovación litúrgica a una comisión posconciliar, pero que estuviera acompañada por la preexistente congregación curial.

Aunque esto pudo haber sido un enfoque fructífero, sugerido por el deseo de combinar el impulso conciliar con la experiencia anterior, condujo de hecho a un ininterumpido conflicto que mantuvo las tensiones existentes dentro de la Comisión conciliar, que había originado obstáculos para la redacción de la constitución. El conflicto acabaría por obra de Pablo VI, cuando el Consejo posconciliar fue absorbido por la congregación curial, poco después de finalizado el Vaticano II.

A pesar de que esta situación de nudo sería un tropiezo en el camino de la reforma litúrgica, no cabía duda alguna de que el epicentro de la renovación no se encontraba en Roma sino en la «periferia», en el pueblo de Dios congregado en comunidades locales. La constitución conciliar había confiado la mayor responsabilidad por la reforma a las conferencias episcopales, y los fieles debían comprometerse a hacerse cargo de ella en

52. Cf. HV 3, 209-221.

53. Instrucción *Inter Oecumenici* para aplicar debidamente la constitución sobre la liturgia (24 de septiembre de 1964), en *Documents on the Liturgy 1963-1979: Conciliar, Papal, and Curial Texts*, Liturgical Press, Collegeville MN 1982, 88-102.

nombre de la *participación activa*, que constituía el tema central de toda la constitución. No sólo en las zonas en que el movimiento litúrgico había allanado el camino para la renovación, sino también en aquellas otras en que seguía habiendo resquicios, la *Sacrosanctum concilium* dio origen a un gran interés popular e inspiró infinidad de iniciativas locales⁵⁴.

Esta actividad dinámica, que –al menos en parte– era inesperada, daba testimonio de la enorme expectación con que se aguardaban los decretos conciliares, cuando éstos ofrecían la posibilidad de una renovación real y de una participación activa por parte de los cristianos corrientes. Deseos fomentados desde hacía mucho tiempo, pero siempre decepcionados, por fin se veían satisfechos ahora. Al menos en algunos casos, esa larga espera explica por qué la recepción halló expresión en formas espontáneas pero desordenadas, originando algunas alarmas y proporcionando a algunos enemigos de la renovación la oportunidad de expresar sus temores y de denunciar lo que consideraban una subversión de la tradición.

La experiencia de la reforma litúrgica mostró como la recepción del Vaticano II sería diferente según fueran las situaciones preconciliares particulares y según la diversidad de las circunstancias en el tiempo en que terminó el Concilio⁵⁵. En los Países Bajos, por poner un ejemplo, donde se hallaban especialmente difundidas las energías ecuménicas y la impaciencia debida al estancamiento preconiliar, el impulso dado por el Concilio se recibió profundamente y de modo extenso. En zonas bastante diferentes y distantes, en Latinoamérica, por ejemplo, el mensaje conciliar llegó como un novedoso estímulo que no encontraría respuesta adecuada sino algunos años más tarde, en 1968, cuando el episcopado celebró su asamblea general en Medellín.

Así como el Vaticano II había sido una síntesis de contribuciones muy diferentes, también suscitó ahora ecos diversos en iglesias destinadas a asimilarlo. La suposición de que habría una aplicación organizada y uniforme, dirigida por Roma, igual que la que se había intentado en el siglo XVI en Trento, no aparecía precisamente en el horizonte, aunque seguía siendo muy querida en Roma. Desde este punto de vista, el deseo conciliar de la creación de órganos posconciliares era ambiguo. Las cosas habrían sido diferentes si la adaptación de la Curia romana hubiera proseguido al espíritu y a los impulsos del Concilio. Tendría que haber habido una reforma de la Curia, asunto que el Papa sustrajo a la competencia del Concilio y que fue dictada luego por el mismo Pablo VI (y más tarde por Juan Pablo II) sin visibles cambios estructurales⁵⁶. Si, por otro lado, la gente imaginaba que estructuras centrales posconciliares pudieran dirigir la recepción, no sólo se exponían a quedar decepcionados, sino que además estaban adoptando un punto de vista eclesiológico neocentralista y, por tanto, inconsecuente con el Vaticano II. El comienzo de la reforma litúrgica mostraba lo impracticable que resultaba semejante rumbo.

54. Cf. HV 3, 404-419.

55. Cf. *Convegno delle Commissioni nazionali di liturgia 1984*, Padova 1985; P. Marini publicó una importante serie de artículos en «Ephemerides liturgicae» (1999) sobre los primeros pasos que se dieron en la reforma litúrgica.

56. Cf. G. Alberigo, *Fedeltà e creatività nella ricezione del concilio Vaticano II: Criterii ermeneutici*. CrSt 21 (2000) 383-402.

Esta experiencia daba ya testimonio de que el Vaticano II, de conformidad con el sello que le había marcado Juan XXIII, era leído e interpretado como una directriz que gozaba de la máxima autoridad, dada al pueblo cristiano para que se comprometiera a un *aggiornamento* que se produciría mediante una comparación de las enseñanzas del Evangelio con las exigencias del marco social: un *aggiornamento* realizado por vía pastoral y que, por tanto, buscaba elementos en común más que elementos que dividiesen, y que se realizara con respeto hacia la libertad; un *aggiornamento* que tuviera como fines la *koinonía* y el testimonio. Los aspectos mundiales de cosas que el Vaticano II había estado considerando cada vez más, implicaban una recepción que permitiera variados ritmos, estilos y repercusiones. Una coordinación de la recepción no podía ambicionar sino la promoción de un intercambio de información y experiencias que señalaran los excesos que amenazaban la comunión y que realizara la gradual formación del mosaico, la «sinfonía» constituida por la Iglesia posconciliar.

La Iglesia del período posconciliar se veía también abordando problemas sobre los que el Concilio había acordado no decir nada, desde la cuestión sobre los fines del matrimonio y la paternidad responsable hasta el celibato sacerdotal. El cardenal Léger, movido por la preocupación apostólica, daba testimonio de la situación en una carta dirigida a Mons. Colombo. Después de dejar constancia de su propia lealtad al Santo Padre, el cardenal canadiense escribía:

Usted sabe que el mundo espera de la Iglesia una respuesta a este problema que atormenta a tantas conciencias. Puesto que se ha instituido una comisión especial para estudiar esta cuestión, nosotros hemos depositado nuestra confianza en las decisiones que procedan de ese órgano. Es evidente que el Santo Padre tiene siempre el derecho a intervenir en el curso de un Concilio y que sus enseñanzas han de ser recibidas con respeto. Pero... la manera de la transmisión, en el estilo algo ininteligible de la Curia romana, no fue capaz de facilitar el diálogo... Esta comisión debería haber tenido la libertad que tiene la Secretaria para la unidad al redactar esquemas sobre el ecumenismo y la libertad religiosa... La historia nos enseña que algunas doctrinas que fueron impuestas vigorosamente durante siglos, han recibido ahora diferentes interpretaciones a causa de los cambios sociológicos que se han producido...

Todo el problema del control de la natalidad debería estudiarse muy atentamente a la luz de la historia. Y yo espero que algún día la Iglesia, aun permaneciendo fiel a la tradición del Magisterio en la interpretación del derecho natural, será igualmente capaz de calmar las conciencias de miles de cristianos, a quienes la rigidez de la doctrina aparta algunas veces de la práctica de su religión, y espero que miles de familias puedan seguir viviendo su fe con confianza en la misericordia de Dios...

Está claro que hemos de prohibir lo que es contrario a la dignidad del sacramento del matrimonio, pero debemos acentuar, sobre todo, la necesidad de una extensa formación de las parejas que se han prometido en matrimonio y de los esposos cristianos, a menos que queramos hacerles caer en las «redes de Satanás», como hace notar san Pablo, imponiéndoles métodos que pueden conducir fácilmente a la ruptura del hogar, a la tentación del adulterio y, sobre todo, a la muerte del principio vital que existe en todo matrimonio, a saber, el amor recíproco⁵⁷.

57. Documentos de Naud, 119. Debo el conocimiento de este documento a la amabilidad de G. Routhier.

El trauma que se experimentó en todo el mundo cristiano con la publicación de la *Humanae vitae* en 1968 acentúa lo clara que había sido la visión anticipada de Léger.

La recepción del Vaticano II fomentó un clima de libertad responsable en muchísimos episcopados y en numerosísimas comunidades, pero no produjo un núcleo de líderes, un «partido del Concilio». Tampoco la revista teológica *Concilium* fue capaz de estimular una coherente penetración en lo que el Concilio había afirmado, porque esta revista adoptó muy pronto la línea de mirar más allá del Vaticano II, en lugar de asimilar los impulsos dados por él.

8. Actitudes ecuménicas a la finalización del Concilio

Por medio de sus observadores, las iglesias y comunidades no católicas romanas habían prestado cuidadosa atención durante el desarrollo del concilio Vaticano II⁵⁸. De la misma manera, siguieron con gran interés la delicada transición al período posconciliar. Como Lukas Vischer observa al final de su capítulo en el actual volumen, «en casi todas las iglesias surgió un nuevo debate sobre cómo la comunión de las iglesias podría hallar una expresión visible a nivel universal».

Unas cuantas semanas después de la finalización del Vaticano II, el metropolitano Nikodim de Leningrado concedió una entrevista en la que manifestaba una visión positiva del Concilio, añadiendo su convicción de que en el futuro podría esperarse una atmósfera de cooperación entre Roma y las demás iglesias⁵⁹. Los Viejos Católicos, por su parte, dedicaron una carta pastoral al Concilio recién terminado⁶⁰. De mayor interés todavía fue el extenso informe que L. Vischer escribió para el comité central del Consejo Mundial de Iglesias⁶¹. En opinión de Vischer, merecía considerable interés el directorio sobre el ecumenismo, compuesto por la Secretaría para la unidad de los cristianos; estaba inspirado por el deseo de estimular el espontáneo desarrollo del impulso ecuménico, al mismo tiempo que evitaba establecer directrices excesivamente rígidas.

Sin embargo, en la misma ocasión Vischer expresaba también su preocupación por la desigual asimilación de ese impulso en el seno del catolicismo, por el posible predominio del *aggiornamento* interno sobre el compromiso ecuménico, y por el peligro de que el Decreto conciliar sobre el ecumenismo se entendiera como un punto de llegada en lugar de como un punto de partida. El informe terminaba con la afirmación de que «el Vaticano II era un acontecimiento que hacía que se avergonzaran las expectativas demasiado estrechas» que siguieron al primer anuncio del Concilio. En vez de eso, el Concilio constituía un reconocimiento inequívoco de la importancia profética de la iniciativa de Juan XXIII.

⁵⁸ Cf. A. Birmelé, *Le Concile Vatican II vu par les Observateurs des autres traditions chrétiennes*, en Melloni, *Volti di fine Concilio*, 225-264.

⁵⁹ Entrevista del 5 de enero de 1966, en SOEPI, 3/1966, 10.

⁶⁰ *Ibid.*, 10/1966, 8.

⁶¹ DC 63 (1966) cols. 529-560; hay un resumen en *Service oecuménique de presse et d'information* (SOEPI), 5/1966, 12-14.

El teólogo ortodoxo griego N. Nissiotis compuso un informe paralelo en la misma ocasión⁶². En opinión suya, el Concilio, que era un don de Dios a la Iglesia, había suscitado diferentes respuestas en las iglesias occidentales y en las iglesias orientales (en las que tuvo menores repercusiones). En todo caso, la aportación más importante del Vaticano II era mostrar el valor del sistema conciliar para la renovación de las iglesias cristianas.

Para decirlo con otras palabras, había comenzado una nueva fase de todo el movimiento ecuménico. La actitud positiva del catolicismo romano era la mayor novedad, una actitud que impulsaba a todos los demás a reconsiderar sus actitudes y su estrategia ecuménica. Pero aún más importante era el impulso que el Vaticano II daba a la búsqueda de la unión de los cristianos, presionando a todos para que abandonaran algo así como una aquiescencia pasiva a la situación presente.

9. Perspectivas para la interpretación del Concilio

El concilio Vaticano II era también un acto normativo al más alto nivel de autoridad. Sus constituciones, decretos y declaraciones habían sido aceptadas solemnemente por la asamblea plenaria y promulgadas por el romano pontífice, quien se había sentido identificado con el Concilio y quien, finalmente, había fijado una *vacatio legis*, el punto en el que cada texto llegaba a ser vinculante.

Después de los dos concilios anteriores, Trento y Vaticano I, habían surgido problemas en torno a la interpretación de las decisiones conciliares. Cuando la aplicación de las decisiones del concilio de Trento originó tensiones, se pensó que era necesario que de la interpretación se encargara un órgano romano creado *ad hoc*, que adoptó el nombre de Congregación del Concilio. Sin embargo, algunos siglos más tarde, cuando las conclusiones a que había llegado el Concilio de Pío IX dieron origen a interpretaciones insinuantes sobre el primado, no fue el Papa, sino un episcopado en pleno, el alemán, el que corrigió las interpretaciones forzadas de la cancillería prusiana. El Papa pensó que lo correcto era intervenir a su vez, aceptando y confirmando la interpretación dada por los obispos alemanes.

¿En qué sentido la interpretación del Vaticano II originaba problemas? La naturaleza, nada habitual, de las decisiones conciliares, por hallarse inspiradas por una perspectiva pastoral y por estar encaminadas a un *aggiornamento* y, por tanto, al evitar prescripciones o condenas rígidas y absolutas, significaban que no era posible recaer en modelos más antiguos de interpretación⁶³. Pero el 11 de julio de 1967, Pablo VI instituyó una comisión romana para la interpretación de los decretos⁶⁴.

62. SOEPI, 5/1966, 15-17.

63. El historiador H. Jedin acentuó la diferencia entre el concilio de Trento, que publicó cánones de condena, y el concilio Vaticano II que acentuó lo que une, aunque no había contradicción entre los dos concilios; cf. *Vatikanum II und Tridentinum. Tradition und Fortschritt in der Kirchengeschichte*, Köln 1968.

64. Cf. V. Carbone, *De Commissione decretis Concilii Vaticani II interpretandis*, Napoli 1969. A partir de 1969, la competencia de esta comisión quedó limitada a las decisiones de la Santa Sede con respecto a la aplicación de los decretos conciliares. Después de 1984, esta comisión quedó absorbida por la Comisión para la interpretación del Código de Derecho Canónico.

Muy rápidamente comenzaron a circular «interpretaciones abusivas» del Concilio. Ya en 1965, Pablo VI intervino en la trigésima primera congregación general de los jesuitas para prevenirlos contra los peligros de una excesiva secularidad. En julio de 1966, el cardenal Ottaviani, que se hallaba al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, escribió una carta a los obispos, en la que enumeraba diez ámbitos en los que habían surgido interpretaciones abusivas⁶⁵. Unas cuantas semanas más tarde, el «*motu proprio*» *Ecclesiae sanctae* dictaba normas universales para la aplicación de los decretos sobre los obispos, los sacerdotes, los religiosos y las misiones⁶⁶.

En el año 1959, Juan XXIII había anunciado también la futura revisión del Código de Derecho Canónico. El final del Concilio hizo que este anuncio adquiriese especial actualidad y exigió que se prometiera una codificación que fuese respetuosa con el Vaticano II y que estuviera en armonía con él, una tarea que no resultó fácil ni fue llevada a cabo rápidamente.

⁶⁷ El problema fue cómo interpretar las decisiones eclesiales que invitaban a aceptar la llamada al *aggiornamento* —¿era un *aggiornamento* que podía preverse como necesariamente distinto en diferentes zonas, caracterizadas por diferentes situaciones espirituales, culturales y sociales?—. Incluso el enfoque pastoral no podía menos de acentuar elementos diferentes en diferentes situaciones. Éste era, en esencia, el núcleo mismo de la materia que debía tratarse en el período posconciliar.

10. La conclusión del Concilio

Las emociones, las evaluaciones y las perspectivas abundaban entre los principales actores del Concilio (los obispos), entre los expertos y los observadores y entre todos los que habían seguido el curso del Concilio acompañándolo con sus propias expectativas⁶⁷. Incluso en medio de la satisfacción por haber regresado a casa, se sentía cierta nostalgia de la experiencia conciliar, la cual, independientemente del papel desempeñado por cada uno, se contemplaba como un acontecimiento de gran importancia, en el cual todos habían tenido ocasión de participar.

La finalización definitiva de la labor del Concilio producía un sentimiento de satisfacción, pero algunos padres temían que las decisiones conciliares pudieran generar repercusiones negativas, mientras que otros se sentían preocupados por lo débiles e incompletos que habían sido los textos aprobados⁶⁸, y otros, finalmente, esperaban que, después de cuatro años en que la Iglesia había vivido «en estado de Concilio», pudiera

65. AAS 59 (1966) 659-661.

66. *Ibid.*, 757-787.

67. No se hizo ninguna evaluación de los gastos en que incurrió un obispo normal en su asistencia a los cuatro períodos del Concilio. Es posible que, para muchos obispos, fuera una carga considerable que se añadía a los inconvenientes de vivir durante varios meses fuera de sus residencias habituales.

68. El 21 de octubre, A. Nicora escribía en su diario (Bolonia) que «el Concilio termina así bastante tristemente, sin haber tenido la energía de realizar el único acto que lo hubiera convertido desde entonces en la semilla vital para la vida del mundo: la canonización de Juan [XXIII]. Los obispos votan como lo harían muchas ovejas y vuelven a votar sobre esquemas acerca de los cuales habían ya votado».

regresarse ahora a un ritmo normal y más tranquilo. A diferencia de lo que había sucedido después de otros concilios, no se formó «un partido a favor del Concilio», ni siquiera cuando «un partido anticonciliar», creado por Mons. Marcel Lefebvre, rechazaba los decretos del Concilio.

En el momento en que los padres conciliares abandonaban Roma, parecía que la totalidad del Vaticano II se condensaba en los textos y en las decisiones que fueron recopilados rápidamente en un *corpus* y publicados y distribuidos extensamente⁶⁹.

Los expertos, algunos de los cuales habían soportado una carga excepcionalmente pesada, sobre todo en la atmósfera convulsa de este último período, se sentían aliviados finalmente de sus obligaciones⁷⁰. Un grupo de especialistas centroeuropeos terminó los preparativos para la publicación de la revista *Concilium*, que comenzó a editarse en diversas lenguas el año mismo de la terminación del Concilio, en el año 1965.

La mayoría de las evaluaciones de la prensa, aunque no todas, eran sustancialmente positivas; las críticas de la prensa conservadora se limitaban a algunas esferas. Y así, según R. La Valle en *L'Avvenire d'Italia*, el Concilio «puso en práctica una excepcional conjunción de lo humano y de lo divino, una conjunción que era más obvia, más estimulante y más convincente que muchas otras que nosotros hemos contemplado, pero que resultaban menos prometedoras, menos cautivadoras. Raras veces se le concedió a la Iglesia el llegar a ser un instrumento tan adaptable y transparente de los planes de salvación del Padre y de los frutos del misterio pascual de Cristo». En la misma ocasión, este autorizado comentarista añadía que

la Iglesia continúa, no obstante, viviendo en la historia e, incluso después de tal abundancia de gracias, no puede pronunciar su *Nunc dimittis, Domine...*, sino que, por el contrario, está llamada a una *regeneración* radical, por cuanto el término griego *metanoia* y el término latino *reformatio* significan un nuevo nacimiento. En este sentido y únicamente en este sentido es legítimo y justo hablar de un período posconciliar, es decir, de un período en el que la Iglesia entera realiza un gran esfuerzo comunitario para asimilarse y aplicarse la gracia, es decir, la revelación que salió a la luz en el Concilio. Si el hablar acerca de la Iglesia en el período posconciliar significara únicamente una fidelidad de los cristianos a un acontecimiento histórico, grande, desde luego, y solemne, pero que ya ha pasado y ha terminado, eso sería únicamente una ilusión senil y un fetichismo imperdonable. Lejos de eso, lo que se pide es la «vocación» que el Señor concedió a toda su Iglesia en el Concilio y por medio del Concilio. Por tanto, un com-

69. Secretaría general del Concilio, *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II: Constitutiones, Decreta, Declarationes: Editio Typica*; S. Scatena, *La filologia delle decisioni conciliari*, en *Volti di fine Concilio*, 53-97, hizo ver las deficiencias de esta *editio typica*. Algunas veces hubo descuidos, otras veces se consignaron intervenciones que habían tenido lugar después de las votaciones definitivas o incluso después de la disolución del Concilio. Se debían frecuentemente al ritmo convulso de las últimas semanas, pero algunas veces muestran la determinación de modificar lo que el Concilio había dicho. Cf. también U. Betti, *A propósito degli «Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II»*: Antonianum 96 (1981) 3-42.

70. Al final de su diario Semmelroth observaba: «El Concilio está terminando, pero los impulsos que él da determinarán la vida de la Iglesia. Estoy contento de que hayan terminado los trabajos. Pero estoy profundamente agradecido a Dios porque he podido participar en ellos. He sacado mucho provecho de mi labor» (TSemmelroth, 8 de diciembre de 1965).

promiso que tiene que ver principalmente con el futuro, porque se nutre no del pasado, sino de un acontecimiento presente que no tiene paralelos: el misterio pascual de Jesús. En torno a él todos los bautizados están llamados a un momento específico y actual en el cual está en juego el futuro de nuestras generaciones. El Concilio puso algunos problemas en el camino para una solución; sobre otros, llamó únicamente la atención; por encima de todo, el Concilio puso en marcha una serie de reflexiones, cuyas riquezas para la vida de la Iglesia son verdaderamente imprevisibles, porque dependen de la gracia del Espíritu y de la capacidad de los seres humanos para entregarse seria y perseverantemente a esa gracia.

Anteriormente, al comentar la finalización de la labor del Concilio, La Valle había expresado su convicción de que

el Concilio forma parte ahora de la historia; nosotros también formamos parte de esa historia, pero tan sólo en el grado en que se dé al Concilio una continuación, una aplicación, una confirmación en la vida de la Iglesia en su totalidad. La razón para decir esto es que, en las mentes de generaciones futuras, el Concilio no podrá separarse de los frutos que él ha producido, de las novedades reales que él va a introducir y del desarrollo de la vida cristiana que él va a fomentar en todo el mundo.

¿Será, entonces, una historia desconocida? Sí, desconocida. Pero no todos sus elementos son desconocidos. Conocemos ahora las premisas que se asentaron durante esos años. Sin ceder al triunfalismo de una Iglesia renovada, con engañoso optimismo, con ampulosa celebración que sitúa en el mismo nivel todos los textos conciliares, nosotros podemos afirmar que el Concilio ha revelado a la Iglesia grandes riquezas, ha excavado tesoros, ha removido los bloques que obstruían las fuentes de agua viva... El Concilio ha mantenido muchas de sus promesas. Pero, sobre todo, mostró un camino y, como si nos ofreciera los primeros frutos, nos mostró lo fructífero que puede ser ese camino. La tarea del mañana será la de caminar por ese camino, con fe serena, sin temor y sin pereza, hacia donde el Señor quiere conducir a su Iglesia⁷¹.

El corresponsal de *Le Monde*, Henri Fesquet, trataba también de hacer balance del Concilio⁷².

Hay ahora poco lugar para la nostalgia, a finales de este año de 1965, que pasará a la historia como la fecha de la transición entre dos épocas muy distintas de la cristiandad. Cuanto más vaya pasando el tiempo, tanto mejor veremos esta verdad paradójica que el Concilio ha vivido: una discontinuidad en medio de la continuidad de la Iglesia. Con el Vaticano II Roma entró finalmente en el siglo XX, lo cual nos indica no sólo el atraso de la Iglesia, sino también sus esfuerzos hacia el *aggiornamento*. Este Concilio abolió la idea de que la Iglesia católica, aunque esté esparcida por todo el mundo, sea una secta —una religión occidental, vinculada prácticamente a la civilización greco-latina, una religión de los países ricos, una entidad extraña para las grandes corrientes de la historia y para el pensamiento contemporáneo, así como para las grandes preocupaciones del hombre moderno—. El Concilio, como quien dice, rompió las murallas de la ciudadela «católica» e hizo que entrara «aire fresco» del exterior, como diremos para repe-

71. R. La Valle, *Il Concilio nelle nostre mani*, Brescia 1966, p. IX, XX, 642 y 545.

72. H. Fesquet, *Le journal du Concile*, Paris 1966, 1118-1127.

tir la imagen expresada por Juan XXIII. Al mismo tiempo, el mundo exterior vio algo del tesoro espiritual de una Iglesia que no es sólo una institución y una jerarquía, sino un hogar de fe, esperanza y caridad. La Iglesia del Vaticano II estaba innegablemente más preocupada por buscar nuevas verdades y por servir a los hombres que por proteger celosamente sus propios derechos y privilegios. En una palabra, la Iglesia romana se encuentra ahora más impregnada del espíritu de los evangelios, para gran sorpresa de los anticlericales.

Pero este agudo observador añadía inmediatamente: «¿Querrá esto decir que el Concilio fue un éxito total; que en cada punto logró el tan necesario *aggiornamento* pastoral y doctrinal? Seguramente no. Para ser sinceros, una evaluación ha de tener en cuenta tanto los aspectos negativos como los positivos». Fesquet señalaba algunos «fallos temporales»:

El Concilio se quedó corto en cuatro problemas; al menos, dos de ellos tenían que ver directamente con las relaciones interpersonales entre el varón y la mujer. ¿Acaso nos sorprenderá esto en una Iglesia que está regida por personas célibes, que desde hace mucho tiempo vienen considerando a la mujer como una criatura sospechosa y peligrosa? 1) El primero de estos problemas es el control de la natalidad... 2) El Vaticano II tuvo las suficientes luces para instituir un diaconado de personas casadas... 3) El Vaticano II no afrontó el problema, que resulta tan grave y tan penoso para muchísimos fieles, especialmente después de las dos últimas guerras: la posibilidad de que un cónyuge inocente que haya sido abandonado por su pareja pueda volver a casarse, como es posible hacerlo en la Iglesia ortodoxa... 4) Los deseos del Concilio, relativos a los matrimonios mixtos, han quedado aplazados sin respuesta.

Según Fesquet, el Vaticano II dejó también otras lagunas, por ejemplo, la falta de «un gesto *colectivo* de renuncia a las señales externas de la riqueza»⁷³, y el fallo por no modificar «el método para el nombramiento de obispos, acerca del cual lo menos que puede decirse es que no corresponde a las legítimas aspiraciones del ‘pueblo de Dios’».

Pero Fesquet proseguía: «Sin repudiar los más auténticos contenidos de su tradición, la Iglesia romana ha dejado de considerarse a sí misma como la poseedora del monopolio de la verdad... En menos de cuatro años, Roma ha entrado a formar parte de las avanzadillas del movimiento ecuménico, del cual ella había estado trágicamente ausente». Finalmente, en el ámbito de la doctrina del Concilio, «terminaba el período del conceptualismo, de la teología de las nociones al estilo escolástico»; como resultado, «la verdad no es considerada ya como algo inanimado que nosotros poseemos, sino que es el misterio de una Persona viva... El individualismo ha dado paso a una visión comunitaria de la realidad humana... y se está elaborando una nueva antropología». Además, «se ha pronunciado un exorcismo para liberar del satanismo a la idea de la evolu-

73. Hablando de inserciones en los textos conciliares de proposiciones sobre la pobreza, Congar escribía: «Yo propuse (en conciencia) dos adiciones bastante extensas, que Mons. Mercier quería que se introdujeran con respecto a la pobreza. En mi opinión, lo que se dice es ya suficiente, pero Mercier, como el padre Gauthier, desearían que se introdujeran adiciones en todas partes. Muchos padres sienten náuseas por ello. No se admitió» (JCongar, 27 de octubre; II, 455).

ción;... la idea de la tradición ha sido purgada de sus escorias;... la teología está imbuida de historia y está dirigiendo su atención hacia el futuro». Las citas podrían multiplicarse, pero el tono de todas ellas es sustancialmente el mismo.

Las delegaciones diplomáticas presentaron también a sus respectivos gobiernos valoraciones muy positivas del Concilio⁷⁴. En la zona dominada por los Soviets, el hecho de que el Concilio no pronunciara nuevas condenas de la ideología comunista fue acogido con satisfacción y permitió un ulterior desarrollo de la *Ostpolitik* del Vaticano⁷⁵.

Casi en todas partes la gente se preguntaba sobre lo que sucedería en el período posconciliar. El Vaticano II había puesto a los obispos en el candelero. ¿El regreso de los obispos a sus diócesis resultaría fácil o dificultaría aún más sus problemas a causa de la renovada autoconciencia que el Concilio mismo había recomendado tan encarecidamente a los cristianos? ¿Qué consecuencias tendría el espíritu del Concilio y los decretos conciliares?

En conjunto, las valoraciones efectuadas durante esas semanas eran en buena medida positivas, no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente. Se completaron algunos temas fundamentales que habían acompañado al Concilio desde el principio y que resultaban de importancia crucial para la imagen externa de la Iglesia, dando así un mentís a todos los temores y predicciones pesimistas. Más que nunca, las conclusiones a las que había llegado el Concilio sobre la palabra de Dios, la libertad religiosa, las relaciones con el pueblo judío y con otras religiones, y las relaciones con la sociedad contemporánea, fueron encomendadas a las iglesias y al pueblo de Dios. Verdaderamente, los rasgos de la Iglesia habían quedado ya renovados profundamente y habían alcanzado un nuevo equilibrio.

La satisfacción y el entusiasmo de los días finales ocultaban quizá la mayoría las dificultades que iban a surgir pronto al trasladar los impulsos dados por el Concilio a la vida concreta de la Iglesia. Pero, como en todo acto vital, resultaba quizá necesario subestimar los problemas que surgirían más tarde y evitar así el peligro de incurrir en la parálisis. Tal vez en mayor grado que en fases anteriores, el Vaticano II, fiel al impulso al que debía su existencia, miraba hacia el futuro con valentía y optimismo, sin dejarse influir por los comprensibles peligros.

74. Cf. Melloni, *L'altra Roma*, 380-386.

75. Congar escribía: «Me dijeron esta mañana que el Papa había rechazado la idea de una condena formal del comunismo. En vez de eso, se ha anunciado que el pontífice visitará Polonia el 2 de mayo. El Papa ha escogido suavizar las relaciones a fin de permitir e incluso mejorar la vida de la Iglesia dondequiera que ella viva, de hecho, bajo un régimen comunista» (JCongar, 27 de octubre de 1965; II, 454).

La transición hacia una nueva era

GIUSEPPE ALBERIGO

La celebración del Vaticano II terminó siete años después del anuncio del Concilio. Casi cuatro años se habían dedicado a su preparación y algunos menos a los trabajos conciliares propiamente dichos. La asamblea conciliar se reunió para celebrar 168 congregaciones generales y once sesiones solemnes, en cinco de las cuales se aprobaron dieciséis documentos: cuatro constituciones, nueve decretos y tres declaraciones. Constituyó, pues, la historia conciliar más larga; un Concilio de duración larga como el de Trento interpuso prolongados períodos de tiempo entre las sesiones efectivas de trabajo. No menos sustancial fue la gran cantidad de documentos finales del Vaticano II, que constituía más de una cuarta parte de todo el conjunto de los decretos promulgados por los otros veinte Concilios ecuménicos o generales, desde Nicea hasta el Vaticano I. En total, intervinieron 3058 padres en los trabajos, siendo obispos casi todos ellos, a los que hay que añadir unos cuantos superiores de órdenes religiosas y vicarios apostólicos de las misiones¹. Más importante fue la procedencia de los padres conciliares; geográfica y culturalmente correspondían a la totalidad del planeta, quedando limitada únicamente su procedencia por las barreras ideológicas interpuestas por los gobiernos soviéticos². El monopolio episcopal sobre el Concilio nos parece ahora más desconcertante de lo que parecía en la década de 1960. La presencia de unos cuantos párrocos, religiosas y varones y mujeres laicos era decorativa en buena parte, y difícilmente afectó a ese monopolio³.

1. Los que tenían derecho a participar en el Concilio pasaron de 2094 en 1962 a 3093 en 1965. El porcentaje de los que tuvieron intervenciones descendió del 84 por ciento al 80 por ciento (cf. Secretaría general del Concilio [ed.], *I padri presenti al Concilio ecumenico Vaticano II*, Città del Vaticano 1966). Falta todavía una investigación sobre los motivos de aquellos que se ausentaron del Concilio.

2. Sobre el total de participantes, 1060 padres procedían de Europa, 408 de Asia, 351 de África, 1036 de las Américas (incluidos 347 que procedían de Canadá y de los Estados Unidos) y 74 de Oceanía. Como era habitual, el grupo nacional más numeroso era el de los italianos, pero al constituir menos de una quinta parte de la asamblea, era un porcentaje mucho menos preponderante que en anteriores Concilios (cf. R. Caporale, *Les hommes du Concile. Étude sociologique sur Vatican II*, Paris 1965).

3. Sobre este aspecto, cf. G. Alberigo, *Facteurs de «laïcité» au Concile Vatican II*, en «*Anthropos Laïcos*», *Mélanges A. Fauré*, Fribourg 2000, 13-31.

¿Cuál fue la importancia, la significación, del Vaticano II? Ahora que estamos concluyendo esta compleja visión histórica del Concilio, no podemos menos de formularnos esta pregunta, aunque una cosa es la *historia* del acontecimiento conciliar y otra muy distinta su significación (y lo que muchos piensen de él). Aunque la reconstrucción de lo que sucedió entre el 25 de enero de 1959 y el 8 de diciembre de 1965 es un requisito previo indispensable para cualquier reflexión no arbitraria sobre el Concilio, sin embargo, esa reconstrucción no implica conclusiones necesarias.

En comparación con Trento y con el Vaticano I, la atmósfera en que el Concilio terminó sus trabajos fue incomparablemente más tranquila, no sólo entre los obispos, que habían llegado a una casi completa unanimidad, sino también entre los fieles, a quienes se había exhortado a dejar de adoptar una actitud pasiva y a desempeñar una función activa en la aplicación de las decisiones conciliares. Más todavía, hubo tranquilidad en el clima reinante entre las diversas iglesias cristianas «separadas». Pero el Vaticano II instó vehementemente al catolicismo a que se renovara mediante una sincera confrontación con el Evangelio, una confrontación efectuada a la luz de la fe y bajo la influencia de los signos de los tiempos. El período posconciliar inició la larga sesión de recepción del Concilio por parte de las iglesias⁴.

Tanto Pablo VI como Juan Pablo II describieron el Concilio como el principal acontecimiento cristiano del siglo XX. Pero se trataba de declaraciones ocasionales que no llegaron a constituir un juicio definitivo.

1. ¿Demasiado pronto o demasiado tarde?

Es bien sabido que el anuncio de un nuevo Concilio cogió por sorpresa a casi todo el mundo. Tan sólo unas cuantas personas aisladas se habían atrevido a soñar en su posibilidad. Con el tiempo, y especialmente después de finalizado el Concilio en 1965, algunos comenzaron a formularse un interrogante de más trascendencia: ¿El Vaticano II llegó demasiado pronto o demasiado tarde?⁵ Según afirmaba el teólogo francés Yves Congar en 1960,

desde el punto de vista de la teología y de la unión [de las iglesias] parecía que el Concilio llegaba con veinte años de anticipación. En efecto, habían pasado pocos años desde que las cosas habían comenzado a moverse. Algunas ideas habían cambiado ya. Pero al cabo de veinte años tendríamos un episcopado que se habría formado con ideas enraizadas en la Biblia y en la Tradición, con una conciencia misionera y pastoral. No habíamos llegado aún a ese punto. Por otro lado, una buena cantidad de ideas habían tenido ya repercusión, y el anuncio mismo del Concilio, con su finalidad de llegar a la unión, y dentro del clima más humano y más cristiano del pontificado de Juan XXIII, podía acelerar por sí mismo algunos procesos. Indudablemente, muchos obispos que

EN

4. Cf. *Nachkonziliare Dokumentation*, Trier 1967ss; se trata de una serie de obras breves publicadas por la editorial Paulinusverlag.

5. En vísperas de la apertura del Concilio, H. Küng había formulado ya la pregunta; cf. *Le Concile vient-il trop tôt?*: ICI 168 (1962).

hasta entonces se habían cerrado a la idea del ecumenismo, se abrirían ahora a él, porque Roma lo favorecía. Algunas «buenas ideas» podían introducirse más fácilmente en dos años que en veinte años de labor de simple tolerancia⁶.

Los *vota* enviados a Roma por el episcopado en 1960 parecían legitimar las preocupaciones de Congar. Pero la crisis que apareció después del Concilio y especialmente en 1968 ¿no se encontraba ya latente en el catolicismo de la década de 1950? La encíclica *Humani generis* ¿no daba ya testimonio de un malestar profundamente arraigado? ¿No corría peligro el catolicismo de no reflejar adecuadamente la nota o característica de la catolicidad, llegando hasta el punto de poder aparecer incluso como una secta? Estando así las cosas, un Concilio diferido durante más de veinte años ¿no se habría celebrado en una situación tan comprometida, que hiciera que fuera imposible una renovación?

Habría sido un ejercicio interesante el imaginarse qué habría sucedido si los preparativos iniciales, comenzados en tiempo de Pío XII en 1948, hubieran llegado a realizarse plenamente⁷. Es verdad que un Concilio celebrado diez años antes habría sido la ocasión de evitar o al menos reducir el deterioro del mundo eclesiástico católico. Pero, por otro lado, es difícil subestimar el peligro que habría constituido la celebración de una asamblea en aquel tiempo tan abrumado de conflictos teológicos. Es sumamente fácil imaginarse que, si se hubiera reunido una asamblea completamente diferente de la del Vaticano II, entonces se habría llegado a conclusiones análogas a las deseadas por el cardenal Ruffini ya en 1960: «El próximo concilio –si le parece oportuno– podrá dotar a sus principales enseñanzas [las de los últimos papas] de aquel valor definitivo que las situaría fuera y por encima de toda discusión»⁸.

Hablando objetivamente, el colapso de la iniciativa adoptada en 1948 se debía a la inmadurez del catolicismo y del papado, así como al contexto internacional, más que a la época del papa Pacelli, que en aquel tiempo era más joven que Roncalli en 1959, o a las preocupaciones por la influencia que la fuerte presencia del Partido Comunista en Italia hubiera podido tener sobre la libertad de un Concilio. Por eso, parece que antes de que el Vaticano II fuera convocado por Juan XXIII, no habría sido plausible ni viable la celebración de un Concilio que fuera libre y que hubiera estado abierto a la renovación.

La intuición del papa Juan llegó en un momento propicio no sólo en la vida del catolicismo y de la cristiandad entera, sino también en la del mundo. Después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, cuando el mundo estaba efectuando su transición a la segunda mitad del siglo XX, esa intuición expresaba en diversos contextos la inclinación de la humanidad hacia la renovación y la necesidad de ella. La presidencia de Kennedy en los Estados Unidos, el comienzo de la salida de la Unión Soviética del oscuro período del estalinismo, los intentos por enviar seres humanos al espacio, y el inicio de la descolonización, todas estas circunstancias señalaban en esa dirección.

6. JCongar, finales de julio de 1960; I, 4-5.

7. Cf. G. Caprio, *Pio XII e un nuovo progetto di Concilio ecumenico*: CivCatt 117/3 (1966) 209-227; F. C. Uginet, *Les projets de concile général sous Pie XI et Pie XII*, en *Deuxième*, 65-78.

8. Divinitas 1 (1960) 15, citado por Fouilloux en HV I, 131; cf. también Komonchak, HV I, 253-280.

En tiempo del concilio de Trento se suscitó la cuestión de si el Concilio se había celebrado demasiado tarde. Sin embargo, en ese caso, el llamamiento a un Concilio se había demorado durante décadas, y la efectiva convocatoria no llegó a realizarse sino después de un decenio, a finales del año 1545, cuando complicados conflictos políticos y la inercia del papado habían llegado por fin a superarse.

Todas las preocupaciones y las alarmas que habían acompañado al anuncio del Concilio, efectuado por el papa Juan, demostraron ser infundadas. No sólo el episcopado lo aceptó y, a pesar de inevitables inconvenientes, participó plenamente en él, sino que también los fieles y, en una escala más amplia, la opinión pública siguieron con excepcional interés la celebración del Concilio. Desde luego, la oposición entre bloques ideológicos limitaba la participación de algunos episcopados, pero no impedía ni entorpecía el acontecimiento. En realidad, la solución de la crisis cubana en el otoño de 1962 hizo sentir que el Concilio tendría una influencia tranquilizadora. Finalmente, la muerte de Juan XXIII antes de la conclusión de la obra no sólo no impidió la reanudación del propósito, sino que fue la mejor garantía de su conveniencia.

2. *Un Concilio para el «aggiornamento»*

La principal nota identificadora del Vaticano II fue el *aggiornamento*. Juan XXIII lo había descrito como un «Concilio para el *aggiornamento*». Una entusiástica referencia a este aspecto se encontraba ya en la alocución del 25 de enero de 1959, cuando el Papa anunció la convocatoria de un Concilio. Entre las normas directrices dictadas por él se encuentra «una clarísima y bien definida consonancia con las necesidades espirituales de la hora presente». Juan XXIII veía el Concilio «no como una asamblea para la especulación», que estuviera desvinculada de algún modo de los acontecimientos históricos, sino como «un organismo vivo y vibrante, que en la luz y en el amor de Cristo ve y abraza al mundo entero» (junio de 1960). A esta perspectiva se le dio luego plena expresión en la bula que anunciaba el Concilio, en la cual el Papa se distanciaba a sí mismo de «las almas desconfiadas que no ven sino onerosas tinieblas en la faz de la tierra», mientras que lo que se necesitaba realmente era seguir la recomendación de Jesús de saber distinguir «los signos de los tiempos».

Desde 1958, con ocasión de su elección, Roncalli citó repetidas veces el pasaje del Nuevo Testamento en el que Juan Bautista se propone allanar y enderezar los caminos para que el pueblo de Dios pueda ver al Señor. Hallando expresión en el término *aggiornamento*, una palabra típica del vocabulario de Juan XXIII⁹, este compromiso del

9. En el vocabulario de Roncalli, el término no adquiere su pleno significado sino a partir de 1953, cuando él, a la edad ya de 70 años, se entregó al servicio pastoral como Patriarca de Venecia. La ocasión para este compromiso se ofreció en el concilio provincial del Véneto, cuya finalidad consistía en la «actualización (*aggiornamento*) de algunos puntos de disciplina» (A. G. Roncalli, *Scritti e discorsi 1953-1985*, 4 vols., Roma 1959-1962, I, 12; IV, 163). Al iniciar el sínodo de Venecia, dijo: «¿Os que repito tantas veces la palabra *aggiornamento*? Vedla referida a nuestra santa Iglesia, que siempre es joven y está dispuesta para seguir las diversas evoluciones de las circunstancias de la vida, a fin de poder adaptar, corregir, mejorar y enfervorizar su entusiasmo» (*ibid.*, III, 264). Ahí es donde vemos que aparece el significado más profun-

Papa adquirió un significado universal, hasta tal punto que el término se incorporó, sin traducción, a diversas lenguas. Al utilizar esta palabra, el Papa estaba diciendo que los cristianos y la Iglesia entera tenían que aceptar la necesidad de abordar una nueva era en la vida de la humanidad y que, por tanto, debían entender el Evangelio en el marco de la humanidad de hoy y de la Iglesia actual.

Este llamamiento se basaba en una manera diferente de contemplar a la Iglesia. Juan XXIII no veía ya a la Iglesia como una realidad inalterable, como si fuera la Jerusalén celestial que hubiera descendido ya a la tierra, sino que prefería compararla con un jardín vivo que debe cultivarse constantemente, y no como un museo que contiene cosas preciosas pero muertas. Si la Iglesia no debía ser ajena ni sorda a la vida del pueblo, resultaba absolutamente necesario que se dedicara a conocer «los signos de los tiempos» y a comprender lo que éstos querían decir, de tal manera que se diera cuenta de la coyuntura histórica en la que vivía actualmente y adaptara a ella de manera consecuente su testimonio y su proclamación del Evangelio eterno¹⁰.

El anciano pontífice instaba así a la Iglesia a que adoptara la actitud de un buscador y a que fuera más allá de la suposición de certeza que había llegado a ser habitual en el catolicismo moderno y contemporáneo como reacción contra los traumas infligidos primeramente por la Reforma protestante y luego por la Revolución francesa. De esta manera, la Iglesia volvería a adquirir conciencia de su condición de peregrina, una conciencia que era tradicional en el pueblo de Dios.

El *aggiornamento* fue entendido precipitadamente por algunos como sinónimo de *reforma*; por otros, como una manera de evitar este término caliente y controvertido¹¹, y por otros más, como una invitación a la búsqueda de la modernidad. Pero un análisis a fondo de la doctrina global de Juan XXIII nos permite concluir que por *aggiornamento* el pontífice entendía una prontitud y disposición para buscar una renovada inculturación del mensaje cristiano en nuevas culturas. De este modo se situaba al Concilio en la perspectiva de una respuesta cristiana a los llamamientos en favor de una renovación de la humanidad.

El *aggiornamento* aparecía entonces como una indicación sintética de la dirección en la que el Concilio debía abrir el camino para la Iglesia; no se trataba de reformas dis-

do de la palabra, más profundo todavía que el que tiene en expresiones como «un curso para actualizar los conocimientos de los estudiantes» o «la actualización del Código de Derecho Canónico» (Roncalli utilizaba también estos sentidos), expresiones en las que tiene un significado técnico y funcional.

10. El 28 de junio de 1961, el Papa habló del «trabajo sobre las condiciones de la Iglesia y sobre su *aggiornamento* después de veinte siglos de vida», considerándolos como la principal tarea del Vaticano II (cf. *Discorsi, Messagi, Colloqui del S. Padre Giovanni XXIII* [= DMC], Città del Vaticano 1962, vol. 2, 574). Un año más tarde, el 1 de agosto de 1962, el Papa explicaba que el Concilio «pretendía ser un Concilio de *aggiornamento*, orientado al ámbito de un conocimiento y amor más profundos de la verdad revelada» (DMC 4, 448). Finalmente, en febrero de 1963, el Papa, refiriéndose al Concilio, declaró que «el aspecto pastoral del *aggiornamento* de las estructuras, para el bien de las almas, sigue siendo nuestra más viva preocupación» (DMC 5, 128). El Papa sabía también que el término *aggiornamento* puede prestarse a malentendidos; por ejemplo, el 9 de septiembre de 1962, rechazó «una comprensión errónea del *aggiornamento* que pretendía únicamente suavizar la vida o ablandar mucho las asperezas de la naturaleza» (DMC 4, 515).

11. Cf. G. Alberigo, *L'amore alla Chiesa: dalla riforma all'aggiornamento*, en A. y G. Alberigo (eds.), «Con tutte le tue forze»: *I nodi della fede oggi: Omaggio a Giuseppe Dossetti*, Genova 1993, 169-194.

ciplinares ni de modificaciones doctrinales, sino de una completa inmersión en la tradición con el fin de rejuvenecer la vida cristiana y rejuvenecer a la Iglesia. La fórmula trataba de combinar la fidelidad a la Tradición y la renovación profética; la lectura de los «signos de los tiempos» debía llegar a ser parte de una sinergia recíproca juntamente con el testimonio del Evangelio proclamado. El *aggiornamento* exigía una nueva actitud, que era descrita con claridad cristalina en la alocución *Gaudet Mater Ecclesia*: «Sin embargo, hoy día la Esposa de Cristo prefiere hacer uso de la medicina de la misericordia más que de la severidad. La Iglesia piensa que atiende mejor a las necesidades del día presente mostrando la validez de sus enseñanzas que pronunciando condenaciones».

La asamblea conciliar mostró inmediatamente su aprobación espontánea de este enfoque, pero le costó mucho esfuerzo asimilarlo culturalmente¹². El Vaticano II se ocupó expresamente del *aggiornamento* al formular dos de sus más importantes documentos: la constitución *Lumen gentium* y el decreto *Unitatis redintegratio*. La constitución sobre la Iglesia, después de recordar la verdad de que el Espíritu «con la fuerza del Evangelio... rejuvenece a la Iglesia y la renueva sin cesar» (LG 4), reconoce que «la Iglesia incluye en su seno a pecadores; es santa y al mismo tiempo está necesitada de purificación; por eso se dedica a la penitencia y a la renovación». La misma constitución vuelve sobre este tema en el capítulo segundo: «Por medio de la acción del Espíritu Santo [la Iglesia] se está renovando constantemente a sí misma» (9); «el Espíritu Santo hace que los fieles sean aptos y estén dispuestos para asumir responsabilidades y oficios que son útiles para la renovación y ulterior edificación de la Iglesia» (12). La constitución *Gaudium et spes* repite el compromiso de la Iglesia «de estarse renovando y purificando constantemente a sí misma», y vincula esto con la respuesta de la Iglesia al ateísmo contemporáneo (GS 21). Los decretos *Optatam totius* y *Presbyterorum ordinis* confirman que el Concilio deseaba la renovación de toda la Iglesia, es decir, sus «finalidades pastorales» eran «la renovación interna de la Iglesia» (PO 12; cf. OT, proemio).

Sin embargo, el decreto *Unitatis redintegratio* es el que contiene formulaciones aún más extensas y elocuentes. Recuerda la obligación que tienen todos los cristianos de «examinar su fidelidad a la voluntad de Cristo acerca de la Iglesia y... de emprender vigorosamente la labor de renovación y reforma» (UR 4). Un poco más adelante, en la sección dedicada enteramente a la renovación de la Iglesia, dice que «la Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella, como institución terrena y humana, necesita constantemente; de modo que si algunas cosas, por circunstancias de tiempo y lugar, hubieran sido observadas menos cuidadosamente en las costumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina —que debe distinguirse cuidadosamente del depósito mismo de la fe—, deben restaurarse en el momento oportuno recta y debidamente» (UR 6).

Pero los resultados de este análisis de los documentos conciliares son insuficientes para captar la significación total de la labor del Vaticano II para la renovación de la Iglesia contemporánea. En efecto, el Concilio, primerísimamente como acontecimiento y luego también por su colección de decretos, hizo una aportación mucho más importante

12. En los decretos del Vaticano II no aparece la palabra *aggiornamento*, a no ser en expresiones latinas equivalentes como: *accomodatio*, *renovatio accomodata*, etc.

a la restauración de una visión unitaria del mensaje cristiano. El considerar aisladamente los pasajes de aquellos decretos que están dedicados al *aggiornamento* no haría justicia a la visión total de las enseñanzas del Concilio. Lo que el Vaticano II se proponía era que el *aggiornamento* penetrara en toda la vida de la Iglesia. Con esta perspectiva, el Concilio adoptó la directriz de Juan XXIII de que no debían formularse nuevas definiciones. No se trataba simplemente de una medida de prudencia en la relación con otras iglesias cristianas; no sólo el Concilio no introdujo nuevos dogmas, sino que para sus propias enseñanzas escogió una forma indicativa y exhortativa, evitando las condenaciones que, en su enfoque preceptivo, habían caracterizado, por ejemplo, a los documentos de Trento.

Según Chenu, «*aggiornamento* no significa unos cuantos cambios verbales en un lenguaje estereotipado, junto con la adición de algunas imágenes ornamentales, sino que tiene que ver con la permanente y auténtica sustancia de la fe, una interior invención de conceptos, categorías y símbolos que se hallen en armonía con la mentalidad, la cultura, el lenguaje y la estética de las personas de hoy día»¹³. Chenu había comprendido claramente el significado del término clave empleado por Juan XXIII; insistía en que «el *aggiornamento* significa remodelar a la Iglesia, su manera de hablar y su estructura, convirtiéndola en una Iglesia que, conservando inalterada la verdad recibida de Cristo y salvaguardándola, busque y halle los medios de hacer que esa verdad sea inteligible y comunicable por medio del diálogo». Según el dominico francés, «el camino específico para llevar a cabo ese *aggiornamento* de la Iglesia consiste en observar 'los signos de los tiempos' en la historia como otros tantos puntos que hacen recordar al Evangelio y que, hallándose escritos en los corazones de los seres humanos, indican abundantemente la capacidad de los mismos para recibir la gracia de Cristo»¹⁴.

En conjunto, la perspectiva de un *aggiornamento* fue aceptada por la asamblea conciliar con convicción y compromiso, aunque hubo algunas discontinuidades. Desde luego, es imposible ignorar la tendencia hacia el rejuvenecimiento que inspiraba el enfoque y los contenidos de las constituciones conciliares y de algunos decretos y declaraciones. Sin embargo, otros documentos conciliares obedecían a llamamientos en favor de la preservación del *status quo*, como, por ejemplo, el decreto sobre las iglesias orientales y la declaración sobre la educación cristiana. Tan sólo gradualmente los padres conciliares se fueron dando cuenta de que el *aggiornamento* no podía quedarse en una simple aspiración, sino que debía ser trasladado a propuestas específicas, aunque embrionarias, que mostraran a las iglesias la dirección en la que debían moverse, pero que no consistieran tanto en ofrecerles un programa detallado. En todo momento el Concilio estuvo de acuerdo en adoptar una actitud de búsqueda¹⁵ y de compromiso propio de sobrepasar las fases espirituales y culturales anteriores que ahora habían quedado anticuadas. Y en esto consistía el *aggiornamento*.

13. M.-D. Chenu, *Un pontificat entré dans l'histoire*, en *Témoignage chrétien* (7 de junio de 1963), también en *La Parole de Dieu*, vol. 2, *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, 190s.

14. M.-D. Chenu, *Dans la coulée de «Pacem in terris»*. *Idéologies et mouvements de l'histoire*, en *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 57.

15. Este enfoque fue criticado severamente por M. Maccarrone; en opinión suya, los juicios deben ejercer una función judicial y, por tanto, conclusiva.

3. Un Concilio pastoral

Juan XXIII asignó también al Concilio el calificativo de *pastoral*. Algunos de los más avispados participantes se preguntaron enseguida cuál sería la significación correcta de la directriz marcada por el Papa¹⁶. La intuición «pastoral» del Papa crearía malestar no sólo entre la minoría conciliar, que temía que la dimensión doctrinal quedara reducida, sino también entre la mayoría. Esta mayoría, aunque estaba sinceramente de acuerdo con el Papa y vislumbraba la importancia de sus directrices —una importancia que hacía época—, experimentaría no pocas dificultades al traducirlas a la práctica. ¿Qué significaría una presentación *pastoral* del Evangelio? ¿O un *aggiornamento* de las formulaciones de la fe y de la Iglesia? El viraje implicado en esa perspectiva exigía también modificaciones para las cuales no había ningún modelo establecido.

Esta caracterización («pastoral») se contempló muy pronto como una señal inequívoca de que el Concilio sería «novedoso». Desde el comienzo mismo de la labor, la gran mayoría de los obispos que intervenían en el Vaticano II se comprometieron a hacer que ese enfoque pastoral fuera el suyo propio¹⁷. Las difundidas críticas y el rechazo de los esquemas preparatorios se basaban precisamente en la tendencia de los mismos a ser abstractos, doctrinales y polémicos, en contraste con el enfoque pastoral sugerido por el Papa y solicitado insistentemente por los obispos. Casi de manera inadvertida, la exigencia de un Concilio pastoral, escuchada en el seno de la asamblea, adquirió un significado que diferenciaba a las tendencias innovadoras de las tradicionalistas. Ya en diciembre de 1962 Chenu veía claramente que «el término ‘pastoral’ se está convirtiendo, si no en un signo de contradicción, sí al menos en un término de acuerdo o de confrontación... El aspecto pastoral se ha convertido en el criterio primordial utilizado en la formulación y en la presentación de la verdad, y no simplemente en el motivo para adoptar decisiones prácticas. Por eso, ‘pastoral’ describe una teología, una manera de pensar la teología y de enseñar la fe o, mejor, una visión de la economía de la salvación»¹⁸.

En 1965 Chenu afirmaba lo siguiente:

Todo este Concilio es pastoral, en el sentido de que en él la Iglesia está adquiriendo una conciencia de su misión. Todo este Concilio es doctrina, porque su fin es hacer que el Evangelio esté realmente presente por medio de la Iglesia y en la Iglesia. ¡Qué sensacionalmente original! Un Concilio que, sin olvidarse de los errores, maldades y tinieblas del presente, no se sitúa en tensión ni es hostil hacia él, sino que reconoce las esperanzas y los valores de esta época como otros tantos llamamientos implícitos al Evangelio; en ellos encuentra material para el diálogo y para la legitimación del mismo¹⁹.

16. Cf. M.-D. Chenu, *Un concile «pastoral»*: Parole et mission 21 (1963) 182-202; también en *La Parole de Dieu* 2, 655-672. Chenu rechazaba la idea de que la *doctrina* significa principios, y la *pastoral*, las conclusiones deducidas de los mismos.

17. Bastará recordar las observaciones escritas sobre el primer grupo de esquemas preparatorios, que fueron enviadas a Roma durante el verano de 1962 (cf. G. Ruggieri, *L'impatto della allocuzione «Gaudet Mater Ecclesia» sui lavori conciliari*, en *Vatican II commence*, 315-328).

18. M.-D. Chenu, *Un concile pastoral*; cf. también G. Ruggieri, *Appunti per una teologia in Papa Roncalli*, en G. Alberigo (ed.), *Papa Giovanni*, Bari-Roma 1987, 248-259.

19. M.-D. Chenu, *Una costituzione pastorale della Chiesa*: DO-C 205 (1966); artículo reimpresso en *Peuple de Dieu*, 11-34, la cita se halla en la p. 17.

Así, pues, lo que todo ello implicaba era una nueva actitud de la Iglesia romana y la posibilidad de hacer del Vaticano II una nueva clase de Concilio, estando caracterizados tanto la Iglesia como el Concilio por una visión global, unificada y fiel de lo que es proclamar y dar testimonio de la fe. Esta dimensión pastoral ¿podría convertirse en una respuesta adecuada a las nuevas necesidades? ¿O estaría condenada a quedarse en una formulación genérica, o a no ser nada más que una manifestación de buena voluntad?

Al igual que el *aggiornamento*, la orientación pastoral de Juan XXIII fue acogida con entusiasmo, pero el Concilio mismo sintió que no estaba preparado para esta inesperada tarea y tuvo serias dificultades para traducirla a perspectivas concretas. Ahora bien, el hecho de que el Concilio, aunque de manera imperfecta y en medio de la oposición, sobrepasara la concepción de la cristiandad como una suma de «doctrina» y de «disciplina» (términos que a menudo aparecen simplemente yuxtapuestos) fue un importante desarrollo, porque condujo a una sustancial reconsideración de la reforma eclesial y de la eclesiología misma. Este movimiento estuvo caracterizado por el énfasis en la pastoral y en el *aggiornamento*, basado todo ello en una visión global y unificada del cristianismo, una visión determinada por la idea de la comunión entre el único Pastor, Cristo, y los fieles.

La combinación del principio pastoral con el método del *aggiornamento* hizo que se pusiera en crisis la manera en que se concebía en el medievo y en los tiempos modernos la decadencia y la reforma de la Iglesia. El Concilio superó esa manera de pensar tanto en la dialéctica relativa de abusos y de reformas (una dialéctica a menudo extenuante en su recurso a la interacción entre denuncias, planes y reformas insuficientes o ineficaces), como en su misma enunciación teórica, que fue responsable en gran medida del reciente superdesarrollo de la eclesiología.

Con toda su ampulosidad y a pesar de cierta discontinuidad entre los documentos del Vaticano II (debiéndose ambos defectos al hecho de que se reunieran orientaciones diversas en una asamblea tan numerosa), tales documentos del Concilio evitaron no sólo definiciones, sino también la formulación de sanciones²⁰. La calificación de «pastoral» se utilizó no sólo en el título del decreto *La función pastoral de los obispos*, sino también en el de la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. Sin embargo, otros documentos se describieron de manera diferente: *Constitución dogmática sobre la Iglesia*; *Constitución dogmática sobre la divina revelación*²¹.

Debido a la ingente cantidad de los materiales preparatorios, que habían sido elaborados desde perspectivas cualitativamente diferentes, el Concilio transitó por numerosos caminos: desde el apostolado de los laicos hasta la formación y el ministerio de los sacerdotes, desde la vida religiosa hasta la educación cristiana y los medios de comunicación social. El resultado fue que la asamblea estuvo oscilando entre la formulación de una suma de doctrina social y la de un compendio de normas canónicas, incurriendo así en el peligro de encallarse. Pero, al estar impulsado por intensas expectativas, el

20. Esto se aclaró oficialmente el 6 de marzo de 1964, y de nuevo el 16 de noviembre de ese mismo año a propósito de la «calificación» teológica de las decisiones conciliares.

21. Cf. Theobald, *Le Concile de Vatican II et la «forme pastorale» de la doctrine*, en B. Sesboué-C. Theobald (eds.), *Histoire des dogmes* IV, Paris 1996, 471-510.

Concilio logró evitar en gran medida ese peligro. Sobre todo, se hallaba en condiciones de indicar perspectivas dinámicas para un *aggiornamento* de la vida de la Iglesia tanto en ámbitos evangelizados hacía mucho tiempo como en otros evangelizados tan sólo recientemente (*Christus Dominus* y *Ad gentes*). Por su parte, la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* cumplió, al menos de manera embrionaria, el compromiso que el Concilio había expresado en el Mensaje a la humanidad, en octubre de 1962, a saber, «el investigar cómo podríamos renovarnos a nosotros mismos, de tal modo que podamos ser considerados como cada vez más fieles al evangelio de Cristo... [y] para que seamos capaces de presentar a las personas de la época actual la verdad de Dios en su integridad y pureza»²².

En este marco se redujo sustancialmente la hegemonía del sistema institucional sobre la vida cristiana, hegemonía que había alcanzado su más alto nivel con los dogmas del Vaticano I sobre el primado y la infalibilidad de las enseñanzas del obispo de Roma (1870), y con la introducción de un Código universal de Derecho Canónico en 1917. De hecho, mediante la aplicación a la Iglesia de la idea neotestamentaria del servicio²³, quedaba asentada la premisa para una subordinación de todas las funciones institucionales a la vida de fe y a la dinámica que constituye «la comunión de los santos». Tal es el debido y pleno significado de afirmaciones tales como la de que «la función que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio que en la Escritura recibe significativamente el nombre de *diakonía*» (LG 28), y la de que los cristianos estamos llamados «a ajustarnos cada vez más al Evangelio, esforzándonos por cooperar fraternalmente para prestar un servicio a la familia humana» (GS 92).

El redescubrimiento de la importancia de la *diakonía*, no sólo para la vida personal de los cristianos, sino también para la actitud de la comunidad, ofrece muchas consecuencias²⁴. En lo que se refiere a la estructuración interna de la Iglesia y a las relaciones de ésta con las sociedades humanas, la idea de la *diakonía* exige una reconsideración de actitudes e, igualmente, del significado de las instituciones eclesiales. Por eso, hay que controlar al mismo tiempo tanto el espacio que las instituciones adquieren en la comunidad eclesial, como también los modelos a los que se han ido ajustando tales instituciones.

El principio pastoral y el *aggiornamento*, adoptados conjuntamente, ofrecieron las premisas para ir más allá de la hegemonía de la *teología*, entendida como aislada de la dimensión doctrinal de la fe y como una conceptualización abstracta, y también para superar el dominio del *juridiscionismo*, en cuanto éste significaba la congelación del dinamismo de la experiencia cristiana, que quedaba convertida en fórmulas jurídicas.

Síguese de todo esto que el carácter pastoral del Concilio y la descripción sumaria de la finalidad del Concilio como un *aggiornamento* se explican, se equilibran y se enriquecen mutuamente. Se realizaron intentos desafortunados por interpretar el carácter

22. Cf. A. Grillmeier, *Die Reformidee des II. Vatikanischen Konzils und ihre Forderung an uns*, en *Wahrheit und Verkündigung: Für M. Schmaus*, vol. 2, München 1967, 1467-1488.

23. El término latino *servitium* aparece ochenta veces en el *corpus* de los textos del Vaticano II, especialmente en la constitución sobre la Iglesia y en la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual.

24. Algunas ideas, en fase muy elemental, fueron sugeridas por M. Löhrer, *La gerarchia al servizio del popolo cristiano*, en L. Baraúna (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 699-712.

pastoral del Vaticano II como una señal de debilidad, con el fin de reducir la autoridad de sus documentos. Pero cuarenta años después de finalizado el Vaticano II, la intuición de Juan XXIII, que la mayoría de los presentes en el Concilio hicieron suya y que fue apoyada por Pablo VI, es una de las mayores aportaciones del Vaticano II; es una orientación que merece ser estudiada más a fondo y que es capaz de fructíferos desarrollos²⁵. La «pastoralidad», en fin, pone en cuestión también el ecumenismo «doctinal» y exige un enfoque global de la búsqueda de la unidad. La concepción misma de la unidad es la que encuentra en la visión pastoral del cristianismo un impulso para diseñarse en términos concretos y flexibles.

4. *Un Concilio de unión*

El informe oficial de prensa acerca de la alocución pontificia del 25 de enero de 1959 decía que «en el pensamiento del Santo Padre, la celebración del Concilio ecuménico no sólo tiene la mirada puesta en la edificación del pueblo cristiano, sino que pretende ser también una invitación dirigida a las comunidades separadas para que se entreguen a la búsqueda de la verdad, anhelada actualmente por tantas almas en todo el mundo»²⁶. Juntamente con la finalidad « eminentemente pastoral » del Concilio, el Papa acentuó con particular empeño que el Concilio pretendía ser « una renovada invitación a los creyentes de las iglesias separadas para que participen con nosotros en este banquete de gracia y fraternidad »²⁷. Más que ningún otro aspecto, la dimensión ecuménica originó sorpresa, interés público y también algunas alarmas muy vivas.

Las intenciones del Papa quedaron más aclaradas todavía cuando, en una reunión a finales de abril, el pontífice enumeró una serie de pasos ecuménicos: « En el Oriente, primeramente un acercamiento, luego un reunirse y finalmente la unión de tantos hermanos separados con su antigua Madre común; y en el Occidente, la generosa colaboración pastoral de los miembros de los dos cleros »²⁸. El hecho de que fuera el Papa el que dio el primer paso hacia la unidad de las iglesias cristianas y el que presentó este

25. A. Scola ve también en la *dimensión pastoral* una de las notas características del Concilio (« *Gaudium et spes* »: *dialogo e discernimento nella testimonianza della verità*, en R. Fisichella [ed.], *Il concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano 2000, 103-114).

26. OssRom, 26-27 de enero de 1959. En el primer comentario oficioso sobre el anuncio, *L'Osservatore Romano* escribía que el Concilio no sería « un Concilio del temor », sino « un Concilio de la unidad » (1 de febrero de 1959). El 23 de mayo, durante una audiencia, Máximos IV, patriarca de los maronitas, presentó a Juan XXIII un memorando que sugería la creación, en Roma, de « una nueva congregación o de una comisión romana especial » para las relaciones con las iglesias cristianas no romanas (*Le Lien* 33 [1968] 65).

27. Unos cuantos días más tarde, el 29 de enero, dirigiéndose a los párrocos de Roma, el Papa acentuaba el aspecto ecuménico del Concilio. Según el informe de una agencia de prensa, el pontífice dijo que « no se desconocían las dificultades inherentes a la realización de este programa, aunque sólo fuera por lo extraordinariamente difícil que era restaurar la armonía y la reconciliación entre las distintas iglesias que vienen estando separadas desde hace tanto tiempo y que a menudo experimentan también disensiones internas ». El Papa se proponía « decirles que pusieran fin a sus discordias y que volvieran a entenderse, sin hacer una detallada investigación histórica sobre quien tenía razón y quién estaba equivocado; pudiera ser que todas las partes fueran responsables »; cf. Gian Franco Svideroschi, *Storia del Concilio*, Milano 1967, 39.

28. DMC 1, 903.

proceso, no en términos de un simple «regreso», sino en términos de «una colaboración mutua para llegar a ser un solo rebaño»²⁹, resultaba tan inesperado y casi tan improbable, que suscitó una gran variedad de reacciones y exigió una reconsideración de toda la estrategia ecuménica.

Juan XXIII, aceptando una sugerencia de Bea y de Jaeger, obispo de Paderborn, decidió que a las comisiones preconciiliares y a las comisiones conciliares se les añadiera una Secretaría para la unidad de los cristianos, y que fuese ésta la intermediaria para invitar a los observadores delegados por otras iglesias cristianas. La invitación encontró una amplia y creciente acogida, a diferencia del rechazo que Pío IX recibió al convocar el Vaticano I. Ahora bien, ¿en qué consistiría la participación de los observadores y de los invitados al Vaticano II? Esas personas de fuera quedaron excluidas de las reuniones de las comisiones, pero se hallaron presentes en las congregaciones generales; en una reunión celebrada semanalmente, ellos y los representantes de la Secretaría debatían sobre los temas que estaban siendo discutidos en el Concilio; finalmente, ellos poseían una red de estrechas relaciones con los obispos y los teólogos.

Por tanto, ¿se trataba en gran medida de miembros, aunque *sui generis*, del Concilio?³⁰ Poseemos una variedad de testimonios acreditados sobre las repercusiones que sus puntos de vista tuvieron en las directrices adoptadas por el Concilio y, por tanto, en la elaboración del conjunto de sus documentos³¹. No debemos ignorar tampoco la participación de los observadores en la parte litúrgica de las congregaciones generales; en esas ocasiones, la participación en las celebraciones litúrgicas y el hecho de compartir la Palabra de Dios tuvieron una continuidad, una solemnidad y una intensidad que resultaron totalmente fuera de lo común³². El 4 de diciembre de 1965, en San Pablo Extramuros, esa comunión quedó confirmada en una liturgia en la que tomaron parte tanto el Papa como los observadores, hasta tal punto que hubo una *communicatio in sacris* («comunión en el culto»), aunque imperfecta. Aunque no era ésta la finalidad pretendida en las decisiones de invitar y enviar observadores, lo cierto es que hubo realmente una comunión, cuya autenticidad fue tanto mayor porque fue un fruto espontáneo.

Otro hecho digno de tenerse en cuenta es que la implicación de los no católicos no se limitaba a algunos de los temas abordados por el Vaticano II (el ecumenismo, la libertad religiosa), sino que se extendía a todos los temas discutidos. En realidad, el objetivo principal de la implicación de los no católicos era su participación en la finalidad

29. ADA I, 16 y 28.

30. Cf. G. Alberigo, *Eccelesiology in devenir: A proposito di «Concilio pastorale» e di Osservatori a-cattolici al Vaticano II*, Bologna 1990; publicado también como *Ekklesiologie im Werden: Bemerkungen zum «Pastoralkonzil» und zu den Beobachtern des II. Vatikanums*: *Ökumenische Rundschau* 40 (1991) 109-128.

31. Cf. A. Birmelé, *Le Concile Vatican II vu par les observateurs des autres traditions chrétiennes*, en *Volts di fine Concilio*, 225-254. Después de la clausura del Concilio, el observador ortodoxo Evdokimov hizo notar cómo «las impresiones de los observadores eran unánimes: cuando se veían a sí mismos actuando no como espectadores, sino como insertos en medio de la labor misma e invitados a participar en ella, e igualmente como personas que tenían la posibilidad de expresar sus propias opiniones con toda libertad en grupos privados o en las comisiones, entonces recibían la impresión de que estaban siendo testigos de un acontecimiento histórico real». El observador reformado Roux sacaba igualmente la conclusión de que, durante el Concilio, se había producido una «convivencia» que era tan inesperada como significativa y fecunda.

32. Cf. K. E. Skydsgaard, *Last Intention of the Council*: *Ecumenical Studies* 3 (1966) 151-154.

misma del Concilio, a saber, la búsqueda de una renovada fidelidad al Evangelio por parte de los cristianos y, en primer lugar, de la Iglesia católica romana. La hipótesis inicial fue la de que los observadores iban a desempeñar únicamente la función de obtener información para transmitírsela a sus respectivas iglesias y, a la vez, dar un testimonio al Concilio; pero su función se desarrolló más allá de lo que estaba previsto y sobrepasó cualquier limitación dictada por la prudencia.

En la medida en que hay fundamento para mantener que se desarrolló una comunión habitual entre los observadores no católicos y los miembros del Vaticano II, ¿cómo podrá negarse que los observadores fueron de algún modo verdaderos y propios miembros del Concilio? Ellos, desde luego, eran miembros oficiosos, tal como se había visto en otras ocasiones en la tradición conciliar. Como resultado, surgió en el Vaticano II, aunque sólo de forma muy tenue, una concepción pastoral-sacramental del cristianismo y de la Iglesia que tendía a sustituir la anterior concepción doctrinal-disciplinar. En conexión con esto, la primacía de la dimensión pastoral se combinó, fecundándose mutuamente, con la plena implicación de los observadores en el Vaticano II. En un Concilio que hubiera estado inspirado por una concepción estrictamente doctrinal de su tarea, y destinado, por tanto, a ser un tribunal para «juzgar» acerca de la verdad, la participación de cristianos no católicos habría podido ser únicamente *afectiva* y, por tanto, en última instancia, puramente decorativa.

Aunque el Vaticano II no redactó ningún texto sobre el *aggiornamento* ni sobre la pastoralidad, sin embargo, aprobó el *Decreto sobre el ecumenismo*, que comenzaba con las significativas palabras «*Unitatis redintegratio*». Cabría preguntarse si la redacción de un decreto aparte fue la forma más adecuada de tratar sobre la cuestión de la unidad cristiana, o si, por el contrario, tener ya un decreto dedicado específicamente a la cuestión no impediría involuntariamente una presencia mayor del tema a través de toda la obra del Concilio. Pero hemos de darnos cuenta de que, antes del Concilio, la actitud romana hacia la cuestión ecuménica se hallaba tan vinculada a la exigencia de un «retorno», que una corrección formal resultaba indispensable.

Pensemos lo que pensemos acerca de esta cuestión, es innegable que entre las aportaciones importantes del Vaticano II se hallaba el vigoroso relanzamiento del impulso ecuménico, que culminó con el encuentro entre Pablo VI y Atenágoras en Jerusalén y con la retirada de las excomuniones con las que se habían condenado recíprocamente Roma y Constantinopla. La comparación con la situación preconiliar es muy significativa. No sólo la *Unitatis redintegratio* introdujo en el catolicismo el problema de la unidad, mientras eliminaba la cuestión del «regreso» de los «herejes» y de los «cismáticos» a la Iglesia de Roma, sino que además confirió forma explícita a un verdadero y propio ecumenismo católico³³. Este ecumenismo representaba un verdadero vuelco, que inicialmente hizo que algunos padres se sintieran incrédulos y desilusionados, aunque

33. Unos cuantos años antes, la encíclica *Humani generis*, de Pío XII, había excluido cualquier contaminación del catolicismo con el movimiento ecuménico. Las desventuras de Yves Congar son suficientes para documentar la hostilidad eclesiástica hacia cualquier iniciativa ecuménica; Roncalli mismo había experimentado duramente esa hostilidad. En cuanto a las vicisitudes dramáticas de Congar durante el decenio 1946-1956, cf. Y. Congar, *Journal d'un théologien 1946-1956*, ed. por É. Fouilloux, Paris 2000.

quizá fueron más numerosos que los que lo acogieron con alivio y satisfacción³⁴. ¿Habría podido el Concilio imprimir mayores impulsos en esta dirección? El hecho fue que la Secretaría para la unidad de los cristianos se vio implicada hasta el límite de sus posibilidades en la elaboración de todos los principales esquemas. Esto hizo que pudieran lograrse textos que se hallaran atentos a los problemas ecuménicos, aunque su tema no fuera directamente ecuménico.

5. La fisonomía de la Iglesia y el diálogo con el mundo

La decisión de Pablo VI de continuar y de llevar hasta el fin el Concilio que había sido concebido, convocado e inaugurado por su predecesor, había constituido un acto de lealtad hacia Juan XXIII y hacia el episcopado³⁵; dada la complejidad que suponía un pontificado iniciado a la vista de un Concilio universal y de la atención pública que ese Concilio suscitaba, tal decisión fue también un acto de valentía. Aunque la decisión implicaba evidentemente la aceptación por parte del papa Montini del Concilio tal como éste había venido definiéndose a sí mismo desde su anuncio en 1959, sin embargo, abría también una nueva fase. Entre el año 1963 y la conclusión del Vaticano II salieron a la luz, gracias a la autoridad del papa Montini, orientaciones y características del acontecimiento conciliar de las cuales el arzobispo Montini había tenido ocasión de hablar anteriormente o que habían ido madurando en él por su experiencia como miembro de la asamblea.

El *aggiornamento*, el principio pastoral y el compromiso en favor de la unidad de los cristianos siguieron siendo elementos esenciales en la identidad del Concilio, pero no pudieron menos de verse influidos por el sentido que Pablo VI les daba. Aparte de eso, Pablo VI añadió también algunas otras características: el compromiso de entablar diálogo con el mundo, la búsqueda del mayor consenso posible entre los padres conciliares, y la prioridad concedida a la idea de profundizar en la teología acerca de la Iglesia. Mientras que Juan XXIII había acentuado principalmente que el Concilio era una oportunidad para el cambio, Pablo VI, encargado ahora de la continuación del Concilio, combinaba el enfoque original con directrices relativas a su contenido.

Cuando Pablo VI inauguró el segundo período de trabajo el 29 de septiembre de 1963, mencionó, entre las finalidades del Concilio, una exposición de la teología acerca de la Iglesia y el diálogo con el mundo contemporáneo. Un año más tarde, el 14 de septiembre de 1964, el Papa, en su alocución, reafirmó la obligación de la Iglesia de definirse a sí misma y la necesidad de expresar en su totalidad la doctrina que el Vati-

34. Esta inversión indujo más tarde a Pablo VI a describir a las otras iglesias denominándolas «Iglesias hermanas» en lugar de iglesias separadas de Roma.

35. El cardenal Montini, al recordar en Milán al Papa recientemente fallecido, prometió explícitamente continuar el legado del papa Juan y dijo: «¿Podríamos realmente abandonar una senda trazada tan magistralmente, incluso para el futuro, por Juan XXIII? Hay razones para pensar que no podríamos hacerlo». La confirmación de la orientación adoptada por Pablo VI se produjo con ocasión de su primer mensaje, cuando dijo: «La parte más importante de este pontificado se dedicará a continuar el Concilio ecuménico Vaticano II, hacia el cual se han dirigido las miradas de todas las personas de buena voluntad».

cano I había formulado incompletamente, al centrarse sólo en las prerrogativas pontificias. Finalmente, en el verano de 1965, poco antes del último período conciliar, Pablo VI acentuó como finalidad del Concilio el que éste adoptara una postura, «en armonía más serena y fraternal», acerca de todas las cuestiones que todavía se hallaban por decidir.

La importancia y la actualidad de una actitud de diálogo sería el foco principal del pontificado de Montini³⁶. Pablo VI se refirió al diálogo de la Iglesia con la humanidad no sólo en la alocución pronunciada con motivo de la apertura del primer período conciliar de su pontificado, sino también en la alocución con que finalizó la labor el 7 de diciembre de 1965. Es bien sabido que la importancia de una actitud de diálogo era fundamentalmente ajena a las enseñanzas de Pío XII, quien se centraba en impartir a todos una enseñanza expuesta con autoridad. No parece aventurado el afirmar que Montini, aunque sentía gran veneración por Pío XII, vio la necesidad de adoptar una postura menos intransigente y más dispuesta al encuentro. La exigencia de esta actitud se había expresado en varios círculos católicos, y encontró un lugar apropiado en el nuevo clima creado por el pontificado del papa Juan.

A partir de los nuevos experimentos pastorales que se estaban realizando en la Iglesia de Francia, M.-D. Chenu acentuó repetidas veces la necesidad del diálogo³⁷. La idea encontró un lugar tanto en el «Mensaje de los padres a la humanidad», que había abierto los trabajos del Concilio, como mediante la constitución pastoral *Gaudium et spes* y la declaración *Nostra aetate*. Pablo VI convirtió el diálogo en una actitud central de la Iglesia, especialmente al tratar con las personas contemporáneas.

En su alocución en la sesión de clausura, el 7 de diciembre de 1967, Pablo VI recordaba a sus oyentes que «la autoridad docente de la Iglesia... descendió, como quien dice, para dialogar con la humanidad; y, aunque manteniendo siempre su propia autoridad y sus poderes, ha aplicado, no obstante, la forma de hablar fácil y amiga que es propia del amor pastoral. Pues ha querido ser escuchada y comprendida por todos... Se ha esforzado por utilizar el modo de expresión usado hoy comúnmente en la conversación cotidiana». Esta disposición para el diálogo se basó en el «estudio del mundo moderno», como dijo el Papa en esa misma ocasión³⁸. Sin embargo, la apreciación que Pablo VI hacía del mundo contemporáneo era de simpatía, pero también predominantemente crítica. En consecuencia, el diálogo representaba una actitud de apertura, mas no necesariamente de acuerdo ni de fraternidad.

El lugar central de la eclesiología fue mantenido solemnemente por el Papa en su primera encíclica, *Ecclesiam suam*, la cual, aunque fue publicada en el verano de 1964, sin embargo había sido considerada por Montini como un documento para la apertura

36. Cf. *Paolo VI e il rapporto Chiesa-Mondo al Concilio*, Istituto Pablo VI, Brescia 1991.

37. En 1963 el teólogo dominico reclamó que se diera al diálogo su pleno significado, es decir, que «se le conceda toda su riqueza de sentido: el reconocimiento del otro como el otro, amando a los otros tal como son, y no como a personas a quienes hay que ganarse, aceptando que ellos sean diferentes de mí, sin tratar de meternos en sus conciencias y en sus indagaciones, sin afirmar las reservas que yo siento antes de que conceda mi confianza». Cf. G. Alberigo, *Un Concile à la dimension du monde: Marie-Dominique Chenu à Vatican II d'après son Journal*, en *Marie-Dominique Chenu: Moyen-âge et modernité*, Paris 1997, 155-172.

38. Cf. *Council Yearbook, Session 4*, 361.

de la fase del Concilio que siguió a su propia elección³⁹. Ya en el año 1959 el anuncio hecho por el papa Juan había sugerido la celebración de un Concilio que completara la doctrina sobre la Iglesia aprobada por el concilio Vaticano I antes de la interrupción del mismo en 1870; de hecho, la labor preparatoria para aquel Concilio había abarcado un gran abanico de temas. Sin embargo, Juan XXIII no había hecho suya la idea de la concentración del Concilio en el tema de la eclesiología; incluso él había llamado al nuevo Concilio el Vaticano II, dándole así una identidad diferente del anterior Concilio nunca completado del papa Pío IX.

El énfasis dado por Pablo VI, que repitió el punto de vista expresado en 1962 al secretario de Estado, difundió la convicción, bien fundada y muy extendida, de que las prerrogativas pontificias, confirmadas en 1870, necesitaban ser completadas desde el punto de vista del episcopado⁴⁰. Pablo VI trató de acentuar que, tal como él veía las cosas, Juan XXIII «había recogido el hilo roto del concilio Vaticano I y había disipado la desconfianza, erróneamente derivada de ese Concilio, de que los poderes supremos concedidos al romano pontífice le bastaban a éste para gobernar a la Iglesia sin la ayuda de concilios ecuménicos». Esta finalidad y, sobre todo, el hecho de dar una forma organizada a la estructura jerárquica, serían el corazón del Vaticano II: «En la historia ha sonado la hora de que la Iglesia... deba decir de sí misma lo que Cristo pretendió de ella y quiso que ella fuera... La Iglesia ha de dar una definición de sí misma»⁴¹.

La convicción, profundamente arraigada, de que el Concilio debía centrarse en «la naturaleza de la Iglesia, que es a la vez monárquica y jerárquica»⁴², condujo a Pablo VI a poner en juego, de manera mucho más directa y frecuente de lo que había hecho su predecesor, la manera de pensar acerca de la Iglesia que él había asimilado, recogida principalmente en la encíclica *Mystici corporis*. Así, el Papa acentuó la «constitución jerárquica» hasta el punto de introducir la posibilidad de una «comunidad jerárquica»⁴³. Esto le hizo difícil sintonizar plenamente con la eclesiología de la mayoría conciliar, que había preferido no repetir la descripción de la Iglesia como cuerpo *místico*; la dificultad condujo finalmente a la *Nota explicativa praevia* para el capítulo III de la *Lumen gentium*.

Por último, el hecho de que él presidiera las fases finales de la labor del Concilio y posteriormente la conclusión del mismo condujo al Papa a acentuar la necesidad de lo-

39. El Papa hizo referencia a su alocución del 28 de septiembre de 1963; cf. G. Colombo, *Genesi, storia e significato dell'enciclica «Ecclesiam suam»*, en «*Ecclesiam suam*»: *Première lettre encyclique de Paul VI*, Brescia 1982, 131.

40. La idea se repite varias veces: el Concilio es «la continuación y complementación natural del concilio Vaticano I» (alocución del 4 de diciembre de 1963; *Council Daybook, Sessions 1 and 2*, 331-335); «la doctrina que el concilio ecuménico Vaticano I se propuso afirmar, necesita ser completada» (alocución del 14 de septiembre de 1964; *Council Daybook, Session 3*, 6-10); nuevamente en la alocución del 21 de noviembre de 1964, después de la aprobación definitiva de la constitución sobre la Iglesia (*Council Daybook, Session 3*, 303-307).

41. Alocución del 14 de septiembre de 1964.

42. Alocución del 21 de noviembre de 1964.

43. Alocución del 14 de septiembre de 1964. Es interesante observar que Pablo VI definía habitualmente a la Iglesia como «cuerpo místico»; cf. las alocuciones del 29 de septiembre de 1963 (*Council Daybook, Sessions 1 and 2*, 143-150), del 4 de diciembre de 1963, del 21 de noviembre de 1964 y del 28 de octubre de 1965 (*Council Daybook, Session 4*, 164-166).

grar un acuerdo lo más amplio posible en el seno de la asamblea. Así como el papa Juan había tenido la responsabilidad de suscitar el compromiso y el sentido de responsabilidad en los padres, así también el papa Pablo, impulsado por una profunda convicción, se esforzó en obtener votos unánimes en favor de la aprobación definitiva de los textos conciliares. En diversas circunstancias, este vivo deseo del Papa exigió de él gran paciencia, disposición para escuchar (incluso exigencias excesivas) y tenacidad.

La asamblea conciliar, por su parte, compartía el anhelo de Pablo VI de lograr el diálogo, y hace mención de ello en muchos de sus textos. Sin embargo, se suscita a veces la impresión de que el término es utilizado accidentalmente y de manera superficial. Aunque la inclinación hacia el diálogo representaba un verdadero progreso en relación con la hosca actitud de superioridad del anterior magisterio eclesiástico, sin embargo, puede observarse a veces un empleo demasiado fácil y, finalmente, trivial de dicho término.

Asimismo, la búsqueda de un consenso fue acogida por los padres de manera generalizada y positiva, aunque pagó su precio en cuanto a la claridad y la coherencia de los textos aprobados. La exigencia impulsada por el Papa despertó profundas resonancias en las mentes de los obispos, conduciéndolos, cuando no era posible otra cosa, a ofrecer el sacrificio de una coherencia doctrinal abstracta.

Por otro lado, la preferencia del Papa hacia una concentración en la eclesiología tuvo que afrontar una larga lista de temas que habían cristalizado durante el primer período de trabajo y asumir el hecho de que el Concilio hubiera comenzado con una discusión de la reforma litúrgica y no con un estudio del esquema sobre la Iglesia. Para decirlo con otras palabras, Pablo VI se encontró ante el desarrollo de un Concilio que reflejaba una amplia gama de temas, y, además, él no podía hacer caso omiso de las expectativas que habían ido formándose entre los padres con respecto a aquella enorme diversidad de cuestiones⁴⁴.

6. El concilio Vaticano II y la Tradición

Juan XXIII, cuya formación y cultura eran profundamente tradicionales, no vaciló en describir el Concilio de una manera completamente tradicional: un Concilio de obispos (aunque con la presencia incluso de representantes de Iglesias no católicas) que es libre y responsable y que, por tanto, delibera efectivamente —«un eco de antiguas formas»⁴⁵. El Papa había expresado una valoración positiva de la tradición conciliar: «Es una forma que la historia de la Iglesia nos ha enseñado y que ha logrado siempre resul-

44. En su alocución del 4 de diciembre de 1963, al final del segundo período de trabajo, Pablo VI expresó el deseo de que cuando se reanudaran los trabajos, si fuera posible, «se elaboraran esquemas que fueran más breves y que no constituyeran dificultad alguna para que el Concilio pudiera emitir un juicio sobre proposiciones fundamentales, al mismo tiempo que dejase para comisiones posconciliares la tarea de ampliar los temas ilustrándolos y de desarrollarlos en cuanto a las disposiciones correspondientes». Como es bien sabido, esta posibilidad, que fue traducida al desafortunado «Plan Döpfner», no se llevó a cabo.

45. Cf. G. Alberigo, *Die Rezeption der grossen christlichen Überlieferung durch das Zweite Vatikanische Konzil*, en W. Löser-K. Lehmann-M. Lutz-Bachmann (eds.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 303-320.

tados fructíferos». Por tanto, no será un concilio de la cristiandad, como el IV de Letrán, pero tampoco un concilio de unión, como el de Florencia. Mucho menos aún pretendió Juan XXIII que fuera un concilio basado en un conflicto, como lo fue el de Trento, o un concilio dedicado a la resistencia y a la oposición contra la sociedad moderna, como había sido el Vaticano I. Juan XXIII estaba convencido claramente de que no había que suscitar cuestiones de cambios doctrinales. Así lo hizo ver en su discurso de apertura: «El punto destacado de este Concilio no es... una discusión sobre un artículo o sobre alguna otra doctrina fundamental de la Iglesia... Para ello no era necesario un Concilio»⁴⁶. Pablo VI, por su parte, se mostró especialmente consciente de que había que salvaguardar la tradición.

En realidad, el problema se planteó durante el Concilio en términos utilizados ya por Roncalli, cuando éste recordó a sus oyentes que «la sustancia de la antigua doctrina del depósito de la fe es una cosa, y la manera en que ésta se presente es otra. Esto último hay que tenerlo muy en cuenta, con paciencia si fuera necesario, midiendo bien todos los detalles de las formas y proposiciones de un Magisterio que, por su carácter, es predominantemente pastoral». El Concilio, al tratar de los diversos temas que tenía que abordar, se dedicó a desarrollar formulaciones que fueran cada vez más fieles a la revelación y cada vez más adecuadas para su comprensión por la cultura contemporánea.

Una comparación de los textos de los esquemas preparatorios con los documentos aceptados finalmente nos ayudará a medir la continuidad sustancial con la tradición cristiana, tal como ésta se entendía en el catolicismo, pero también la discontinuidad con el catolicismo de los siglos del medioevo cristiano y del período postridentino. No aparecieron novedades sustanciales, pero se realizó un esfuerzo (aunque no siempre satisfactorio) con el fin de volver a enunciar la fe antigua en un lenguaje inteligible para la humanidad contemporánea, y liberado de las incrustaciones, más o menos parasitarias, que habían venido consolidándose a lo largo de siglos.

Un factor significativo en la fidelidad del Concilio a la tradición fue su experiencia litúrgica. La importancia espiritual y doctrinal de la entronización cotidiana del Evangelio y de la celebración de la liturgia en los diversos ritos (prácticas que fueron decididas, ambas, por Juan XXIII) fue considerable, como lo atestiguan muchas de las anotaciones efectuadas en los diarios de los padres⁴⁷. Ahora bien, ¿el Concilio mismo no estaba comprometido, más que nada, con el fomento de un *aggiornamento* de la vida litúrgica? En realidad, la constitución *Sacrosanctum concilium* estaba inspirada por la gran tradición litúrgica antigua que se había venido reviviendo y transmitiendo duran-

46. Cabría preguntarse si esta última proposición fue quizá una alusión indirecta a las prerrogativas del primado y de la infalibilidad, que habían sido confirmadas en 1870.

47. Cf. H. Ragner, *La celebración de la eucaristía en las congregaciones del concilio Vaticano II*, en *Fovenda sacra liturgia: Miscelánea en honor del doctor Pere Farnés*, Barcelona 2000, 97-104. C. Theobald, recogiendo la observación formulada por De Lubac, afirma que «la entronización del Evangelio es un hermoso símbolo..., que se mostraba a los ojos de todos cada mañana del Concilio: no siempre fue comprendido plenamente. Muchos pensaban que se trataba simplemente de un homenaje que la Iglesia del Vaticano II quería tributar a la Biblia. Sin que llegara a ser un total malentendido, esta interpretación era muy incompleta (como lo fue a veces la interpretación de la Constitución misma, según vimos anteriormente). No capta el verdadero sentido del rito. Después de ser llevado en procesión, el evangelario no era colocado en un atril, sino instalado realmente en un trono, porque representaba a Cristo mismo».

te decenios de experiencia del movimiento litúrgico. La idea que algunas personas tienen de que el Vaticano II propuso una orientación radicalmente innovadora fue originada por una lectura apresurada y superficial de los textos, que entendía erróneamente el retorno a antiguas prácticas litúrgicas como si fuera una innovación subversiva. ¡El hecho de revivir la participación activa de los fieles en vez de reducir las liturgias a un seco y lejano ritualismo fue cualquier cosa menos una innovación!

Más aún, el Concilio compuso una constitución que estaba dedicada a la Tradición en el sentido más profundo de la palabra: la Tradición es la transmisión de la revelación cristiana misma. Resulta significativo que la *Dei Verbum* fuera uno de sus principales y más elocuentes testimonios, y el único cuya composición se extendió a lo largo de toda la duración de la asamblea, desde el año 1962 hasta 1965.

En conjunto, el Vaticano II realizó una significativa aportación a la restauración de una visión unificada del mensaje cristiano. Yendo más allá de una división en sectores (dogma, teología moral, disciplina, etc.), que había sido el fruto de la fase «universitaria» del pensamiento cristiano, el Concilio inició también el movimiento para superar la reducción del mensaje evangélico a un código moral, lo cual había sido uno de los principales efectos de esa división. El esfuerzo, sin ceder a tentaciones integristas o fundamentalistas, se realizó para recuperar la unidad y la complejidad del mensaje evangélico. En este contexto, las normas expuestas en el *Decreto sobre el ecumenismo* para la formulación y la explicación de la fe, así como el reconocimiento de una «jerarquía de las verdades» (UR 11), pueden leerse no sólo como una admisión de que aspectos particulares de la revelación no nos acercan igualmente a Cristo, sino también, y principalmente, como una directriz para buscar expresiones de la fe que estén menos condicionadas por la etapa de la inculturación de la fe en el mundo occidental, y se encuentren abiertas a los nuevos modos de sentir y reflexionar de la humanidad contemporánea.

La propuesta de renovación ofrecida por el Vaticano II puede captarse en su plenitud y en su alcance innovador, si apreciamos el testimonio de comunión de la asamblea conciliar y si valoramos debidamente la conexión y recíproca interacción entre sus principales documentos. Desde la participación activa de los fieles en el culto y en la vida de la Iglesia, la concepción de la Iglesia como un «misterio» y como distinta del reino de Dios, y el redescubrimiento del «pueblo de Dios» y de la «comunión» entre las iglesias y sus obispos, hasta la ampliación de la perspectiva de comunión de tal modo que abarcara a todas las tradiciones cristianas, y la apreciación de la condición de la comunidad cristiana como peregrina en el mundo, el Concilio estableció la base para trascender el eclesiocentrismo y, por tanto, para relativizar la eclesiología misma. Contemplado sobre este trasfondo, el reconocimiento de la soberanía de la palabra de Dios (*Dei Verbum*) y de lo inalienable que es la conciencia (*Dignitatis humanae*), se comenzó a centrar de nuevo el pensamiento cristiano en los elementos constitutivos de la condición humana, tal como ésta es contemplada a la luz de la revelación evangélica.

Muchos obispos estaban convencidos de que su participación en el Concilio había tenido una auténtica significación espiritual. Esta participación tuvo una repercusión sobre las personalidades de muchos de ellos y fomentó cierto número de «conversiones» bastan-

te sorprendentes, aunque resulta muy difícil una evaluación de las mismas⁴⁸. P. Parente era uno de los más altos representantes del Santo Oficio; en consecuencia, su cambio de actitud a propósito de la colegialidad episcopal causó sensación. Podemos mencionar también los casos de Léger, canadiense, y de los italianos Lercaro y Motolèse. Cada uno de ellos, a su manera, experimentó el Concilio como un acontecimiento espiritual que exigía de él un cambio radical en la manera de prestar sus servicios como obispo. En abril de 1966 Léger escribía: «Cada uno de ellos podía decir que el Concilio no habría significado nada para él si no le hubiera convertido, si no hubiera cambiado su vida, si no le hubiera hecho consciente de responsabilidades hasta entonces insospechadas, o con harta frecuencia desatendidas». Un año más tarde él marchó a África para compartir allí la suerte de los leprosos⁴⁹. Lercaro se dedicó a una reforma a fondo de la diócesis de Bolonia y llegó a dar un testimonio radical en favor de la paz⁵⁰; Motolèse experimentó una «conversión» doctrinal, por la que se despojó de su actitud conservadora mantenida durante el Concilio⁵¹. Se hablaba también de conversión en relación con Helder Câmara⁵². Sigue siendo imposible saber con exactitud cuántos obispos siguieron una trayectoria semejante.

7. El paralelogramo de fuerzas: Episcopado - Papa - Curia - Opinión pública

Ahora bien, precisamente en nombre de la defensa de la tradición, la minoría conciliar realizaba su oposición, una defensa que el combativo Marcel Lefebvre llevaría hasta el punto de romper la comunión. Este hecho nos induce a profundizar más en el paralelogramo de fuerzas que existían en el seno de la numerosa asamblea conciliar. Aunque las votaciones finales sobre los documentos mostraban constantemente y de manera desconcertante mayorías que se aproximaban a la unanimidad, sin embargo, había considerables oscilaciones en cuanto a los humores y las orientaciones. Aproximadamente 1500 padres participaron en todos los períodos de trabajo; los restantes 700 a 800 padres, con su ausentarse y regresar, modificaron el cuadro global, incluso desde el punto de vista de su composición por continentes y por edades⁵³.

El paso del tiempo, con sus «períodos de ajuste», y luego con la habituación que ese transcurso producía, el inevitable cansancio⁵⁴ y, sobre todo, la sucesión de los temas que

48. Cf. R. Caporale, *Vatican II*, 120-121.

49. Cf. D. Robillard, *P.-É. Léger: Évolution de sa pensée 1950-1967*, Quebec 1993; R. Burigana-G. Routhier, *La conversion oecuménique d'un évêque et d'une église: Science et Esprit* 52/2 (2000) 171-191.

50. Cf. A. Alberigo (ed.), *Giacomo Lercaro: Vescovo della Chiesa di Dio (1891-1976)*, Genova 1991.

51. M. Bergonzini, obispo de Volterra, escribía el 30 de septiembre de 1964 en su diario, en relación con los informes sobre el esquema *De revelatione*, que «el informe de la mayoría fue presentado por Mons. Florit, a quien se puede considerar como el segundo convertido, después de Mons. Parente, al pensamiento que predominaba en el Concilio. Sea alabado por ello el Señor» (129) (diario editado por A. Leonelli, Modena 1993, 129).

52. Cf. Dom Helder Câmara, *Les conversions d'un évêque. Entretiens avec J. de Broucker*, Paris 1967.

53. Los fallecidos, los nuevos participantes nombrados, la llegada de personas que habían estado ausentes en períodos anteriores y, finalmente, la ausencia de obispos que habían estado presentes con anterioridad: todo ello contribuía a cambiar el cuadro de la asamblea.

54. Prignon anotaba el 25 de septiembre: «Lo que más preocupa es el creciente cansancio de los padres. Me sentí impresionado ayer por la mañana, viernes, por el número de padres que estaban deambulando por

se iban discutiendo, así como el cambio de líderes, todos estos elementos tuvieron gran repercusión. En el cuadro global de la asamblea pueden observarse algunas constantes, como la desconfianza de muchos padres italianos y españoles ante la perspectiva de temidas «innovaciones» (la introducción de las lenguas modernas en la liturgia, el reconocimiento de la libertad religiosa, la afirmación del lugar central de la Biblia en la Iglesia); la apatía de muchos obispos de los Estados Unidos, excepto cuando se discutía el tema de la libertad religiosa o el de las relaciones con el mundo; y la marginación en que se situaron muchos padres de Asia, que se sentían a disgusto en un clima cultural que no les resultaba familiar.

De una manera gradual y espontánea el Concilio fue adquiriendo forma. Las conferencias nacionales o continentales desempeñaron una función casi institucional, comenzando por aquellas que existían ya desde hacía algún tiempo (por ejemplo, la Conferencia episcopal alemana y la latinoamericana)⁵⁵. Luego había también grupos más reducidos, semejantes a grupos parlamentarios de presión, como el que se había formado para discutir los problemas de la pobreza («Grupo de la Iglesia de los pobres») o el grupo que Etchegaray, con el fuerte apoyo de Helder Câmara, fomentó entre los secretarios de las conferencias episcopales y que se reunía en la *Domus Mariae*. Un experimento único fue el grupo conocido como *Coetus internationalis patrum*, el cual, a pesar de las advertencias de Pablo VI contra la formación de grupos en el seno del Concilio, organizó a muchos de los obispos conservadores, procedentes de cualquier lugar de origen. Finalmente, en la periferia del Concilio, surgieron espontáneamente lugares de reunión y de intercambio de opiniones; estos grupos desempeñaron a veces un papel importante en la formación de la opinión. Así sucedió con el Colegio belga –residencia del cardenal Suenens y del teólogo G. Philips–, y también con el DO-C, el centro holandés de información, donde se pronunciaron conferencias con asistencia multitudinaria, acerca de los principales problemas que estaban siendo discutidos en San Pedro⁵⁶.

La división fundamental en comisiones, que se convirtieron en las sedes para la elaboración y el perfeccionamiento de los textos, impidió que la asamblea tuviera una estructura. Incluso después de haberse roto la barrera del secreto, cada comisión realizaba su exigente finalidad de reelaborar un esquema particular, pero sin tener una visión

los pasillos, una hora después de comenzada la sesión. Me pregunto qué se hará con los obispos, una vez que hayan terminado los debates en el aula. Hay verdadera necesidad de encontrar una solución» (Documentos de Prignon, 1591). Unos días más tarde, el mismo observador añadía: «Durante los últimos tres o cuatro días el debate en la asamblea ha palidecido bastante. Se tiene la sensación de que los obispos están increíblemente cansados. Muchos se dedican a deambular ya por los pasillos a las 10 de la mañana. Hoy, mientras Mons. Garrone estaba ofreciendo su informe final, después de terminado el debate sobre el esquema XIII, el murmullo de las conversaciones en las naves laterales de San Pedro ensordecía la voz del orador. Es hora de que concluyan los debates en la asamblea, porque la situación va empeorando realmente». El obispo Jauffrès escribía igualmente, el día 13 de octubre: «Nos quedamos en nuestros puestos, un poco constreñidos y a la fuerza, solamente a causa de las votaciones, y somos aproximadamente una decena de personas las que nos vamos alternando inexorablemente a intervalos muy cortos, para dar tiempo a los miembros a que acudan al bar y regresen».

55. Éstas mostraban una remota semejanza con las «naciones» que tenían una verdadera y propia función estructural en los Concilios de la tardía Edad Media.

56. Los textos de esas conferencias se publicaron en varias lenguas; una lista redactada por Luigia Capponi contenía por lo menos 230, entre los años 1963 y 1965.

panorámica del progreso del Concilio. Esta deficiencia tuvo especial repercusión durante los largos meses que transcurrían entre un período de trabajo y el siguiente, cuando únicamente las comisiones realizaban una actividad. El repetido fallo de las comisiones mixtas mostró los celos que frenaban a casi todas las comisiones.

Además del dinamismo interno de la asamblea conciliar, y entrelazadas con él, el Concilio tenía complicadas relaciones y contactos con el Papa, con la Curia romana y con la opinión pública. La decisión de Juan XXIII de no participar personalmente en las sesiones conciliares fue continuada por Pablo VI. Pero ambos pontífices desempeñaron funciones de grande y decisiva importancia en la vida del Vaticano II. Durante la preparación y los cuatro períodos de actividad, el Papa llegó a ser gradualmente el punto de referencia para la asamblea. Desde el rechazo de las elecciones de miembros de las distintas comisiones hasta la confirmación crucial de la votación de noviembre de 1962, y la creación de la Comisión de Coordinación, el papa Juan intervino repetidas veces en la vida del Concilio⁵⁷.

El papa Pablo VI tuvo, a su vez, numerosas ocasiones para intervenir durante los tres siguientes períodos, desde la modificación del *Ordo Concilii* hasta la revisión de la fórmula de promulgación, desde el hecho de «reservarse» para sí algunas materias importantes (el celibato, el matrimonio, el sínodo) hasta la serie de mejoras sugeridas en casi todos los esquemas, con instrucciones desconcertantes y frecuentemente en apoyo de las posturas de la minoría⁵⁸. Por otro lado, a lo largo de la historia hubo siempre una constante relación dialéctica entre el Papa y el Concilio, y hay que reconocer que en el Vaticano II esa relación no implicaba oposiciones básicas, sino que se limitaba a conflictos que, aunque algunas veces se hacían agudos, sin embargo quedaban en conjunto limitados.

Los dos papas que presidieron el Concilio no sólo eran muy diferentes en cuanto a su personalidad y su carácter, sino que además desempeñaron funciones muy distintas. Roncalli «creó» el Concilio, fue plasmando gradualmente su fisonomía, lo puso en marcha con su discurso inaugural, y lo dirigió durante los primeros meses inciertos y durante la primera intersesión con todos sus problemas. La impronta que él había marcado en el Concilio sobrevivió a su muerte, y el Vaticano II siguió sintiendo todavía sus efectos durante el segundo período de trabajo.

Tan sólo gradualmente Pablo VI asumió la función pontificia en el Concilio, después de haberse ganado primeramente la confianza del mismo al volver a convocarlo de forma rápida y leal. Tanto objetivamente como en su manifestación, su perspectiva del Concilio era opuesta, aunque complementaria, a la de Roncalli. En efecto, la tarea de Montini era la de proseguir y concluir el Concilio. Su estilo era obviamente diferente del de su predecesor, y esta diferencia se debía en parte a la fase avanzada en la que se estaba

57. En su diario, el día 28 de enero de 1963, Juan XXIII anotaba con respecto al Vaticano II: «Confieso que mi conciencia estuvo preocupada por el hecho de que, *contrariamente* a lo que había sucedido durante los dos primeros meses, desde el 11 de octubre hasta el 8 de diciembre, el Papa ocupó su puesto, ejerciendo con discreción, y actuó como el verdadero presidente con el máximo derecho, es decir, como cabeza de la Iglesia católica».

58. Jan Grootaers, *Le crayon rouge de Paul VI*, en *Commissions*, 316-351.

realizando la labor de la asamblea. Ya no era el momento de elecciones básicas, sino de la elaboración satisfactoria de textos, de la construcción del consenso y de la transición al período posconciliar. El método elegido por Pablo VI fue el de un constante goteo de intervenciones en los textos, quizá por la ingenua creencia de que tales intervenciones pudieran entenderse sencillamente como las correcciones de cualquier padre conciliar⁵⁹. En realidad, en cada ocasión hubo un «incidente» y un trauma resultante. Las intervenciones fueron otras tantas ocasiones para que la minoría volviera a expresar sus propios puntos de vista y los deslizará en las grietas que se habían abierto de esta manera.

Hubo una diferencia con respecto a otros Concilios: surgió un conflicto entre el Concilio y la Curia romana⁶⁰, una señal evidente de la importancia institucional que la Curia había adquirido. Quizá su memoria histórica había advertido ya a la Curia de los problemas que la celebración de un Concilio originaba para la burocracia central. Por otro lado, mientras que se había concedido al Santo Oficio la responsabilidad en el intento de celebrar un Concilio durante el tiempo de Pío XII⁶¹, vemos que Juan XXIII decepcionó las expectativas que tal precedente había creado, al confiar la preparación del Vaticano II al secretario de Estado. Sabemos que primeramente el cardenal Tardini y más tarde A. Cicognani dirigieron con gran empeño las diversas fases del Concilio, aunque implicando también en ello a todos los componentes de la Curia. Esto evitó el peligro de una hostilidad «desde el exterior de la Curia», pero también puso a círculos eclesiásticos romanos a cargo de la fase antepreparatoria y también de la fase preparatoria⁶².

Teniendo en cuenta estos antecedentes, el hecho de que también las comisiones conciliares estuvieran dirigidas por el jefe de la correspondiente rama de la Curia, y de que el secretario de Estado presidiera la Comisión de Coordinación, convirtió a la Curia (la cual primero había sentido desconfianza de Juan XXIII por haber convocado el Concilio, y luego de Pablo VI a causa de la antigua hostilidad frente a Montini) en uno de los principales actores en toda la vida del Vaticano II. Fue un actor con una larga historia,

59. En este contexto es interesante lo que el Papa escribía el 17 de octubre de 1965 acerca del esquema sobre la revelación: «Nos deseamos haceros saber inmediatamente que nuestra intención es invitar a la comisión conciliar *De doctrina fidei et morum* a que esté dispuesta a considerar la oportunidad de completar algunos puntos en el esquema sobre la revelación, porque Nos pensamos que es obligación nuestra el buscar una seguridad doctrinal que nos permita añadir nuestra aprobación a la de los padres conciliares. Más aún, Nos pensamos que nuestra intervención en la comisión conciliar está plenamente de acuerdo con el reglamento, porque es tarea nuestra no sólo ratificar o rechazar el texto en cuestión, sino también, como cualquier padre conciliar, trabajar para su mejora mediante sugerencias oportunas. La verdad de esto emerge también, y principalmente, del hecho de que el 24 de septiembre del presente año el secretario general del Concilio ecuménico dio a conocer a la comisión nuestras observaciones. Ésta parece ser la forma más clara y más respetuosa de dar a conocer a la comisión todo lo que sea útil para la labor que le ha sido encomendada. Por eso, permitidnos decir con énfasis que no se ha cometido ninguna ofensa a la autoridad del Concilio, como sospecháis, sino que se ha realizado una aportación necesaria al ejercicio de las funciones conciliares. En cuanto al respeto a la libertad del Concilio y al reglamento establecido, nada puede darme mayor placer que el recordaros que los principios, que no son menos queridos por los romanos que por los anglosajones, se han respetado de la manera más absoluta» (Documentos de Pablo VI, A3/37b y B3/27b y c).

60. H. Jedin, *Memorie della mia vita*, Brescia 1987, 310.

61. Cf. G. Alberigo, *Passaggi cruciali della fase antepreparatoria (1958-1960)*, en G. Alberigo-A. Meloni, *Verso il Concilio*, 15-42.

62. Cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'Evangelo: Il dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II*, Genova 1992.

que existía ya antes del Concilio y que le sobreviviría. Más aún, se trataba de un actor que tenía su propia visión de la Iglesia, una visión a la que se aferraba celosamente, con la antigua y profundamente arraigada convicción de que las personas «de más allá de los Alpes» no eran dignas de confianza, sino que eran hostiles al papado y a Roma. No se puede olvidar la tenacidad con la que algunos representantes de la Curia pretendieron que los esquemas preparatorios estuvieran «amparados» por la autoridad del Papa ¡y que, por tanto, no pudieran rechazarse!

La presencia en el seno de la Curia misma de opiniones que eran leales al Concilio no cambiaba el hecho estructural de que la Curia fuera un actor eclesiástico, investido de autoridad y poderoso, que perseguía fines diferentes de los de la mayoría conciliar. Personajes tales como el cardenal Ottaviani, jefe del Santo Oficio y presidente de la Comisión Doctrinal central del Concilio, o Mons. P. Felici, secretario general del Concilio, juntamente con los dos secretarios de Estado en funciones durante esos años, tuvieron una impresionante influencia sobre el Concilio, ya fuera de una manera directa o bien condicionando al Papa. En contraste con ello, el cardenal alemán Frings y el cardenal canadiense Léger, para ofrecer sólo dos ejemplos importantes, se vieron obligados repetidas veces a defender la autonomía y la libertad del Concilio.

La máxima incidencia de la labor de la Curia habría que verla en la importancia que los esquemas preparatorios tuvieron hasta el final mismo de la labor del Concilio. A pesar del drástico cercenamiento de los textos durante el otoño de 1962, la supervivencia de aquel material fue muy tenaz⁶³. Un pequeño grupo de esquemas preparatorios terminaron como decretos conciliares, y partes de esquemas rechazados por la asamblea se recuperaron para su inserción en nuevos esquemas. Así, la constitución *Lumen gentium* es desconcertante por constituir un mosaico de proposiciones tomadas del esquema preparatorio y de otros esquemas, de origen muy diferente, que fueron desarrollados durante el Concilio⁶⁴.

Felici, por su parte, mientras ejercía con tenaz astucia las funciones de secretario general, defendía sistemáticamente las orientaciones de la Curia y consiguió influir en la labor del Concilio, una influencia mucho mayor que la del valor objetivo de aquellas orientaciones y la del consenso que éstas obtuvieron en el seno de la asamblea. Finalmente, Cicognani dirigió hábilmente a la Comisión de Coordinación, llegando incluso a aplicar al Concilio criterios políticos que eran propios de la Secretaría de Estado⁶⁵.

Desde los primeros momentos, Juan XXIII vio el peligro del «control» del Concilio por parte de la Curia, y acentuó insistentemente la necesidad de una clara y firme distinción entre ambos⁶⁶. Los modestos resultados que él logró fueron prueba de la «so-

63. Una supervivencia que duró más que el Concilio, porque, incluso en años recientes, algunos documentos romanos siguieron muy de cerca posturas e incluso formulaciones de aquel tiempo, a pesar de que habían sido desestimadas por el Concilio.

64. G. Alberigo-F. Magistretti (eds.), *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium Synopsis historica*, Bologna 1975.

65. Un ejemplo clarísimo fueron los obstáculos que Cicognani puso en el camino de la declaración conciliar sobre las religiones no cristianas, en particular, en la sección sobre el pueblo judío.

66. Cf. G. Alberigo, *Giovanni XXIII e il Concilio*, en *Dalla laguna al Tevere: Angelo Giuseppe Roncalli da San Marco a San Pietro*, Bologna 2000, 191-230.

ledad institucional» que caracterizó a su pontificado. Pablo VI, a su vez, influido quizá por la relación nada fácil con la estructura curial, en la cual él pasó casi la totalidad de su vida, tuvo buen cuidado de dar seguridades expresas a la Curia, garantizando que el Concilio no tendría nada que decir acerca de la reforma de ésta.

A pesar de ello, la presión de la Curia sobre el Concilio no disminuyó; y, así, con motivo de la creación de la primera organización posconciliar (que estaba encargada de la reforma litúrgica), la Curia desencadenó una verdadera y propia ofensiva, logrando imponer, en un primer momento, unas condiciones humillantes y, poco después, la absorción de ese órgano por la Congregación de Ritos. Un destino similar le esperaba al órgano conciliar y posconciliar que era el que menos relacionado estaba con la Curia: la Secretaría para la unidad de los cristianos. Ésta fue quedando subordinada gradualmente y fue absorbida al fin por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, que de este modo logró la competencia final en la esfera de las relaciones intercristianas, una competencia que esta Congregación había tenido anteriormente hasta la creación de la Secretaría y hasta el «giro» ecuménico!

Finalmente, el Concilio tuvo importantes relaciones con la opinión pública mediante los principales órganos de prensa y las redes de televisión, que mantuvieron informada a la gente sobre la labor del Concilio, e informaban igualmente a los fieles —laicos y sacerdotes—, que iban siguiendo los debates y se hallaron en condiciones de hablar sobre ellos con sus obispos durante las intersesiones. A lo largo de la preparación y hasta la clausura del primer período del Concilio, la obligación del «secreto» había impedido o, al menos, frenado una información puntual sobre lo que estaba sucediendo en el Concilio. Sin embargo, a partir ya de 1963, la presión de la opinión pública y una actitud menos tímida por parte de los obispos rompieron la extraña pretensión de que el deseo de información acerca de la labor de una asamblea en la que participaban más de 3.000 personas podía satisfacerse mediante vagos comunicados, que ocultaban incluso los nombres de las personas que hacían uso de la palabra durante las discusiones.

Día tras día los medios de difusión mantenían informados no sólo al público en general, sino también a muchos miembros del Concilio; compensaban así la dificultad que muchos tenían para comprender los debates (que se desarrollaron siempre en latín) y a menudo proporcionaban la clave para interpretar el significado de cada sesión, algo que con frecuencia pasaba inadvertido incluso a muchos padres. En algunas circunstancias, la oportunidad y la eficacia de las emisiones televisivas tuvieron incluso efectos imprevistos sobre el curso de los trabajos⁶⁷.

Es mucho más difícil medir la influencia de los contactos que los obispos mantenían con sus respectivas iglesias durante las intersesiones. Sin embargo, no es irrazonable sostener que a veces las esperanzas y los deseos que iban germinando en cada región del mundo católico ejercían presión sobre los obispos.

En resumen, el Vaticano II, como otros concilios que le precedieron, aparecía como un «espacio de libertad», no sólo en el sentido de que cada participante se sentía libre para dar a conocer sus convicciones personales, sin temor alguno, sino también y prin-

principalmente porque, mientras el Concilio se hallaba en sesión, los católicos, no sólo en el aula conciliar, sino también fuera de ella, vivían en un extraordinario clima de libertad. En esa atmósfera era posible suscitar todos los problemas, aunque luego aquellos que los proponían se vieran limitados en cuanto a tratar de ellos y resolverlos. El clima de paz creado por el pontificado de Juan XXIII y continuado por Pablo VI contribuyó a que se superara el estilo «triumfalista» que con frecuencia había viciado las declaraciones oficiales de la Iglesia católica. La actitud, compartida también por algunos obispos que pretendían, a veces arrogantemente, que la Iglesia de Roma era superior a cualquier otra Iglesia, pudo desvanecerse sin que nadie lo lamentara; esto se debió en parte a la presencia, discreta y respetuosa, de los observadores.

El clima de apertura que caracterizó la celebración del Vaticano II permitió una intensa e ininterrumpida interacción entre sus principales componentes: una asamblea viva que se hallaba en fructífero contacto con el mundo exterior. Pero fue también una asamblea cuyo carácter representativo se vio reducido porque estaba compuesta casi exclusivamente por clérigos y porque el mundo de las mujeres se halló ausente de él en gran medida⁶⁸.

8. *La teología en el Concilio*

Un centenar más o menos de teólogos, tanto diocesanos como miembros de órdenes religiosas, desempeñaron un papel en el Vaticano II, ya sea como expertos o bien de alguna manera oficiosa. Algunos tuvieron una función modesta, pero muchos otros ejercieron considerable influencia sobre los trabajos. Dejando a un lado algunas afirmaciones paradójicas, como la de que el Vaticano II fue un concilio de teólogos, podremos preguntarnos qué contribución hizo la teología católica, así como los teólogos cristianos que se hallaban presentes como observadores, a la labor realizada por el Concilio⁶⁹.

El Vaticano II fue una ocasión para poner a prueba la fecundidad eclesial de la rica y compleja actividad que venía desarrollándose en la teología desde el decenio de 1930. Una vez que hubo terminado en 1918 la desoladora Guerra Mundial, y que hubo pasado la tormenta antimodernista, la teología, especialmente en Europa Central, entró en un período de extraordinaria fecundidad, que encontró vigorosa expresión en el Concilio, en donde desempeñó una función dominante⁷⁰. La interacción entre los movimientos apostólicos que surgieron en las sociedades desarrolladas, estremecidas por la crisis de 1929 (Chenu, Thils, Philips), el estrecho contacto con el pensamiento teológico protestante, los emigrantes rusos, los requerimientos del ecumenismo (Beauduin, Congar) y los impulsos dados por algunas corrientes del pensamiento filosófico (K. Rahner, E. Schillebeeckx, J. Daniélou), contribuyeron, todos ellos, a una renovación del pensamiento doctrinal. Lo mismo puede afirmarse de la renovación de la exégesis bíblica

68. Cf. C. McEnroy, *Guests in Their Own House: The Women of Vatican II*, New York 1996.

69. Para una evaluación, cf. *Acta congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Città del Vaticano 1968.

70. Cf. G. Alberigo, *Vatican II et la réflexion théologique: Lumière et Vie* 29 (1990) 7-15.

(Cerfaux), del redescubrimiento de las fuentes cristianas originales (De Lubac), del conocimiento obtenido acerca de la tradición conciliar (Jedin) y de la visión de problemas de procedimiento (Dossetti)⁷¹.

Las semillas sembradas durante los penosos y oscuros años del antimodernismo mostraron una inesperada vitalidad. Aunque el dominio de las ideologías y su violento choque, así como la acelerada secularización de la sociedad, crearon, desde luego, obstáculos y problemas para los cristianos y para las iglesias, eso no impidió –y parece incluso que aceleró inintencionadamente– un auge de la creatividad.

Muy pocas personas habían esperado un nuevo Concilio, pero cuando Juan XXIII lo anunció, los teólogos, después de la sorpresa y de alguna desorientación, compitieron en la tarea de ponerse a disposición del Concilio y de contribuir a él. El resultado fue que el Vaticano II se convirtió en un gran crisol para los desarrollos efectuados durante los decenios anteriores, que a menudo habían quedado marginados por preocupaciones jerárquicas o por advertencias monopolizadoras de teólogos «romanos». Sin embargo, los mejores representantes de las escuelas romanas se vieron envueltos igualmente en la colaboración con el Concilio. Desde el jesuita S. Tromp, verdadera espina dorsal de la Comisión teológica, hasta el dominico M.-R. Gagnebet, redactor del esquema preparatorio *De ecclesia*, y el franciscano U. Betti, estrecho y valioso colaborador de Mons. Florit –éstos y muchos otros–, hicieron aportaciones leales cuando aceptaron un encuentro con una teología «ultramontana», que les resultaba extraña.

El Concilio fue también la ocasión para poner en el candelero a una generación más joven de teólogos, que a menudo hicieron una contribución más fresca a los debates: H. Küng, J. Ratzinger, E. Lanne, P. Duprey y J.-M. R. Tillard, por mencionar a unos cuantos⁷². Una función singularísima como mediador entre las diversas tendencias correspondió a Carlo Colombo, de Milán, especialmente desde el momento en que el cardenal Montini se convirtió en Pablo VI. Entre los observadores hubo también algunos teólogos muy destacados, por ejemplo, K. E. Skydsgaard, O. Cullmann y A. Scrima.

El trauma universal infligido por la Segunda Guerra Mundial, la incipiente revolución tecnológica y la confrontación decisiva entre los dos grandes bloques ideológicos fueron el prelude de un nuevo y más complejo giro histórico, previsto por el papa Juan, un giro que constituyó el marco para el Concilio y su tarea. Enfrentada con tan enorme reto, la teología, movilizada por la ocasión conciliar, a pesar de lagunas e inadecuaciones, hizo una aportación constructiva para invertir la situación que durante los años finales del pontificado de Pacelli había mostrado signos muy preocupantes de involución. Sin embargo, debemos añadir que la falta de un lugar adecuado en el que los teólogos pudieran profundizar en los temas que iban siendo progresivamente abordados (como había sucedido durante el concilio de Trento) pudo hacer que la labor de las congregaciones generales fuera más dificultosa.

71. Sobre la teología alemana, cf. P. Hünemann, *Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum*, en W. Geerlings-M. Seckler (eds.), *Kirche sein: Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform: Für H. J. Pottmeyer*, Freiburg 1994; H. Wolf-C. Arnold (eds.), *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, Paderborn 2000. Sobre la teología en Lovaina, cf. *Vatican II et la Belgique*.

72. Entre los «ausentes» hay que mencionar, por lo menos, a H. U. von Balthasar.

A la luz de todo esto, podemos apreciar el alcance y los límites de lo que se logró en el Concilio. Incluso desde el punto de vista de sus realizaciones doctrinales, parece que el Vaticano II fue principalmente un punto de partida más que un punto de llegada. La misma asamblea conciliar ofreció un modelo de hermenéutica dinámica que tiene en cuenta la ampliación de sus propias decisiones. En realidad, está perfectamente claro que no sólo la adquisición de una eclesiología de comunión, primeramente en la constitución *Sacrosanctum concilium* y luego en la constitución *Lumen gentium*, hizo posible que hubiera ulteriores desarrollos. El decreto *Unitatis redintegratio* y la declaración *Dignitatis humanae*, pero también el decreto *Ad gentes* y finalmente la constitución *Dei Verbum*, contienen proposiciones que presuponen el desarrollo adquirido ya por el Concilio. Este criterio hermenéutico, aunque no fue siempre seguido de manera consecuente, constituye a pesar de todo un punto de referencia que no debe pasar inadvertido en la interpretación posconciliar.

9. ¿Un giro decisivo?

¿Qué clase de Concilio quiso el papa Juan? ¿O sus declaraciones fueron tan vagas que esta cuestión no puede obtener respuesta? ¿En su ingenuidad se movió hacia adelante y hacia atrás, entre un imposible Concilio para la unión y un Concilio de reforma como el de Trento, cuya eficacia y carácter autoritario había él aprendido y experimentado durante toda su formación eclesial? ¿O, por el contrario, actuó en la convocatoria del Concilio una intención precisa y bien definida, aunque su finalidad se resista a ser clasificada con arreglo a los modelos preexistentes y, por tanto, plantee algunos espinosos problemas? ¿Trató Juan XXIII de trazar una nueva especie dentro del género tradicional de Concilio, una especie que fuera adecuada para lograr que la Iglesia pudiera responder a las renovadas exigencias de la evangelización?

En realidad, Juan XXIII no vaciló en describir el Concilio de forma completamente tradicional; iba a ser una asamblea de obispos. Pero esto no está en contradicción con el hecho de que él quería un Concilio de transición que constituyera una época, es decir, que hiciera que la Iglesia dejara tras de sí la época postridentina y, hasta cierto punto, la fase constantiniana que se había perpetuado durante siglos, y que entrara así en una nueva fase de testimonio y proclamación. Esto llegaría a ser posible mediante una recuperación de poderosos y permanentes elementos de la tradición, considerados adecuados para nutrir y garantizar la fidelidad al Evangelio durante una difícil transición. Contemplado en esta perspectiva, el Concilio adquirió especial importancia, nuevamente más como un acontecimiento que como un lugar para desarrollar y producir normas.

Se pretendía que el Concilio fuera el «resplandor de la luz de lo alto», del que el papa Juan habló varias veces; cuando se aproximaba el Concilio, el Papa comenzó a referirse a él como a un «nuevo Pentecostés». La imagen de un nuevo Pentecostés es asociada desde entonces habitualmente con el Concilio, hasta el punto de que recibió una confirmación pontificia en la oración del Papa por el Concilio, una oración en la que él pedía al Espíritu que renovara «sus milagros en nuestro tiempo como en un nuevo Pen-

tecostés». Roncalli era consciente de la significación teológica e histórica de Pentecostés; el hecho de que el pontífice orara pidiendo una repetición de ese acontecimiento era un modo cuidadosamente pensado de acentuar, mediante el uso de un lenguaje típicamente cristiano, el carácter excepcional de esa coyuntura histórica y las extraordinarias perspectivas que con ella se abrían. Por eso, era necesario que la Iglesia afrontara esa coyuntura y esas perspectivas con una renovación muy profunda, de tal modo que pudiera presentarse al mundo y enseñar a la humanidad el mensaje evangélico con el mismo poder y encarecimiento que habían caracterizado al Pentecostés original. Además, el recuerdo de Pentecostés ponía en primer plano la acción del Espíritu y no la del Papa o la de la Iglesia y la de su estructura doctrinal.

Una evaluación global de los resultados del Concilio requiere un análisis complejo que se aplique en diversos niveles. Un enfoque plausible podría ser el de comparar el clima que reinaba durante la preparación para el Concilio (enero de 1959 - octubre de 1962) y el clima predominante a su final en diciembre de 1965⁷³. A pesar de que la secularización se difundía desbordante, por lo menos en Occidente, el anuncio efectuado por Juan XXIII originó una explosión de atención e interés entre el público. Sin embargo, el anuncio fue tan impresionante como lacónico, y por tanto dio origen a muchos interrogantes acerca del futuro Concilio.

Ya en 1959 circulaban tres memorandos, procedentes de personas y grupos dotados de autoridad: el teólogo suizo Otto Karrer, el jesuita Agustín Bea y el comité directivo de la Conferencia católica sobre cuestiones ecuménicas. Los tres documentos expresaban cautelosas expectativas ecuménicas, al mismo tiempo que advertían contra posibles acciones conciliares que pudieran ir en contra de tales expectativas (definiciones doctrinales, condenaciones); esperaban que se emprendieran acciones que facilitaran el camino hacia la unidad (que se hiciera énfasis en la comunión más que en el aspecto jurídico de las cosas, que se redujera la centralización, y que se llegara al reconocimiento del papel central de la Sagrada Escritura).

Luego intervino la larga preparación, dominada por los *vota* de los obispos y la creación del complejo mecanismo de las comisiones preparatorias hasta la producción de más de setenta esquemas que serían presentados al Concilio. Ahora bien, en su fase «episcopal», tanto en la periferia como en el centro, los padres se refrenaron o no tuvieron la suficiente energía para trazar un plan para la futura asamblea. La suposición que inspiraba la preparación previa de los esquemas para el Concilio era la de que tales esquemas confirmaran en casi todos los casos las recientes enseñanzas pontificias. Juan XXIII, por su parte, utilizó una pedagogía que era progresiva y carismática, preocupada casi únicamente por proporcionar en todos los casos directrices que fueran sólidas y adecuadas a la coyuntura de la época, confiando, como hacía, en el instinto de fe del cuerpo eclesial y en las capacidades creativas de la asamblea episcopal.

Tan sólo a partir de 1962, y a la luz de la labor preparatoria efectuada y de los decepcionantes esquemas, algunas personas importantes presentaron directamente al Papa planes que pretendían ser alternativas al enfoque adoptado en la labor preparatoria. Pri-

73. Cf. G. Alberigo, *Il Vaticano II dalle attese ai risultati: una «svolta»?.*, en A. Melloni, *Volti di fine Concilio*, 395-415.

meramente, el cardenal Suenens, joven arzobispo de Malinas, y luego el cardenal canadiense Léger presentaron al Papa un *Plan* y también algunas observaciones con las que se distanciaban del material preparatorio; subrayaban especialmente que ese material era farragoso y distante o incluso contradictorio con respecto al enfoque original que había sido propuesto por el Papa. Juan XXIII dedicó especial atención a las sugerencias de Suenens; se las dio a conocer a un grupo de cardenales y las tuvo en cuenta en su importante radiomensaje *Lumen Christi* del 11 de septiembre de 1962. Se instaba a la Iglesia a que se percatase de que tenía que vérselas con un mundo nuevo, en el cual ella tenía el deber de representar los valores de la igualdad, la pobreza, la justicia, la paz y la unidad cristiana. Por tanto, el Concilio tenía que ser como «un encuentro con la faz del Cristo resucitado»⁷⁴. Pero ni aun entonces el papa Juan XXIII dictó el orden del día para la labor del Concilio; sin embargo, sí ofreció vigorosamente una perspectiva de excepcional amplitud.

El discurso de apertura, *Gaudet Mater Ecclesia*, nos permite, mucho más que cualquier otro discurso incidental, conocer el espíritu, el alcance y los límites del Concilio. El deber del Vaticano II habría de ser «no sólo custodiar este precioso tesoro, como si lo único que nos interesara fuese la antigüedad, sino dedicarnos con la más seria voluntad y sin temor alguno a la labor que nuestra época exige de nosotros». A la luz de la coyuntura de la época, el punto destacado del Concilio, «partiendo de la renovada, serena y tranquila adhesión a todas las enseñanzas de la Iglesia..., es lo que el espíritu cristiano, católico y apostólico del mundo entero espera: que se dé un paso adelante hacia una penetración en la doctrina y hacia una formación de la conciencia». Se ofrecía también una indicación del método que debía emplearse: sería necesario distinguir entre «la sustancia de la antigua doctrina... y la manera en que ésta se presente». Se trataba, en resumidas cuentas, de un programa de trabajo; lo importante era la actitud que él proponía a los padres conciliares, una actitud que los dejaba en libertad de ser los protagonistas en el Concilio.

Tan sólo unos cuantos días más tarde, cuando el cardenal Bea hubo comprendido el significado pleno de la alocución pontificia, presentó un verdadero y propio *Programa para el Concilio*, en el que repetía punto por punto las directrices dadas en la alocución, y abogaba por una reducción de los esquemas doctrinales y por la reformulación de los mismos con arreglo a las intenciones expresadas por el Papa. Un par de días más tarde, el cardenal Montini dirigió también una extensa y exigente carta al secretario de Estado Cicognani, hablándole de «la falta de un plan organizado para el Concilio». El cardenal de Milán, refiriéndose al *Plan* de Suenens, que se centraba en la Iglesia *ad intra* y *ad extra*, buscaba una manera de suavizar el duro golpe que representaba el naufragio de los esquemas preparatorios.

74. En dos puntos cruciales el radiomensaje pontificio se ajustó estrechamente al plan de Suenens: en primer lugar, se inspiró en el pasaje de Mateo (28, 19-20): «Id... y bautizad»: «La razón de ser del Concilio era», por tanto, «la renovación más enérgica de la respuesta del mundo entero, el mundo moderno, al testamento del Señor». En segundo lugar, el mensaje dedicaba especial atención a la proclamación hecha a los pobres: «Otro punto obvio: en los países subdesarrollados la Iglesia debe mostrarse a sí misma como lo que es y lo que pretende ser: la Iglesia de todos, y especialmente la Iglesia de los pobres». El texto de este discurso puede encontrarse en *Council Daybook, Sessions 1 and 2*, 18-21.

Aunque estas diversas propuestas eran desconocidas aún para la mayoría de los padres, sin embargo, la asamblea conciliar aprobó un mensaje dirigido a la humanidad que expresaba la determinación de los obispos de llegar a ser aún más fieles testigos del Evangelio de Cristo, renovando para ello verdaderamente a la Iglesia. La finalidad de los obispos consistía en «que la luz de la fe resplandezca de manera más clara y vigorosa», mientras ellos llevaban «en nuestro corazón las ansias de todos los pueblos, las angustias del alma y del cuerpo, los dolores, los deseos y las esperanzas de todas las personas». La intención era mostrar la simpatía de la Iglesia *ad extra* así como oponerse a los esquemas que se habían preparado sin prestar atención alguna al mundo.

Aunque el Vaticano II no formuló un programa, en el verdadero y propio sentido de la palabra, sin embargo, hizo que surgieran algunas directrices importantes: primeramente, la viabilidad de una perspectiva ecuménica, que tenía como consecuencia un rechazo de las condenaciones; luego, la necesidad de reconsiderar la teología de la Iglesia, sobrepasando la simple idea de «completar» al Vaticano I. Además, se suscitó también el problema de las relaciones de los obispos con la Curia Romana y la reforma de esta última. En otra esfera, bajo el título de la Iglesia *ad extra*, hubo una creciente conciencia de abordar las relaciones de la Iglesia con el mundo contemporáneo dentro de una perspectiva menos estrecha de la que se había contemplado en concordatos o en la doctrina social, y que fuera más acorde con el compromiso pronunciado por los obispos en los primeros días.

Así, pues, el Vaticano II procedería siguiendo un compromiso entre los grandes temas que la *Gaudet Mater Ecclesia* había hecho surgir en la conciencia del episcopado, y una serie de problemas «menores» que habían ocupado tanto espacio en los *vota* de los obispos y que conducirían a la redacción de docenas de esquemas.

La idea de Juan XXIII de celebrar un Concilio que actuara por sí mismo y que no estuviera «guiado» desde lo alto (o por la burocracia de la Curia) logró considerables resultados, aunque el Concilio tuvo que pagar también un precio por ello. Cuando ahora repasamos la labor del Concilio y los textos producidos por la asamblea, podemos ver que hay algunos pasos hacia adelante en cuanto a una penetración doctrinal más honda en el depósito de la fe, y también en cuanto a la formulación de la fe en una forma más adecuada a las necesidades pastorales; pero vemos también discontinuidades y sonoras omisiones. La mayor de éstas tiene que ver con el compromiso con respecto a los pobres y con la pobreza de la Iglesia⁷⁵. No se cumplieron tampoco los repetidos deseos de una reforma de la Curia. Incluso problemas de gran importancia, como el racismo, que seguía originando políticas gravemente discriminatorias, o el de las religiones tradicionales, que continuaban manteniendo muchos seguidores en África, no figuraban en el orden del día del Vaticano II.

75. Después de la renuncia de Pablo VI a la tiara en noviembre de 1964, poco antes de que finalizaran los trabajos conciliares, varios cientos de obispos, que se sintieron movidos por la importancia del tema y decepcionados por su escasa recepción en los documentos del Concilio, firmaron una serie de trece propuestas que tenían que ver con su empeño personal por superar las deficiencias de su «vida de pobreza con arreglo al Evangelio» (cf. M.-D. Chenu, «La Iglesia de los Pobres» en el Vaticano II: Concilium 124 [1977] 73-79). Nadie ha intentado jamás hacer una evaluación de la repercusión concreta de aquellos compromisos concretos. Se habló también en aquel tiempo de establecer una Secretaría Vaticana sobre la Pobreza (cf. Service Oecuménique de presse et d'information 31 [1966] 2-3).

Ahora bien, una contemplación global de los resultados del Vaticano II no puede pasar por alto algunos logros metodológicos, los cuales, aunque no se expresaron en formulaciones específicas, desempeñaron un papel muy importante en los debates conciliares y apoyaron muchas de las conclusiones del Concilio. El hecho de que se prescindiera del método deductivo, aunque de manera incompleta, es innegable. Los progresos logrados ya en el estudio teológico preconiliar tuvieron influencia en ello, pero no debemos olvidar que suscitaron sospechas de heterodoxia. El repetido recurso del Concilio al nuevo método significó un giro decisivo, que encontró a veces oposición, pero que resultó ser irreversible. El contraste con las ciencias «profanas» y, en no menor medida, con el pensamiento teológico protestante ejerció presión sobre la teología católica, pero en vano, porque el magisterio pontificio mantuvo a la teología católica vinculada con una perspectiva teológica anticuada. La valiente y lúcida innovación introducida por Tomás de Aquino durante la Edad Media, cuando él aceptó el aristotelismo, parecía, paradójicamente, que era definitiva y que había llegado a ser inamovible. El peligro de una gradual «esencialización» de las proposiciones doctrinales y, por tanto, de un trágico empobrecimiento del mensaje cristiano llegó a ignorarse en nombre de la neoescolástica. Aquí nuevamente, el clima creado por el Concilio permitió el comienzo de un *aggiornamento* que fuera capaz de restaurar a lo largo y a lo ancho el pensamiento católico.

Con este recurso al método inductivo se hallaba asociada la aceptación de la historia. La urgente necesidad de una revisión crítica radical de la actitud del catolicismo hacia la historia había encontrado ya una expresión, no desarrollada hasta entonces, en las enseñanzas de Pío XII, en la forma de un deseo de que la Iglesia aprendiera de la historia real⁷⁶. Con el sucesor de Pacelli, esta nueva perspectiva se comprendió mucho más rápidamente de lo que nadie hubiera esperado. En la bula en que anunciaba el Concilio, el papa Juan XXIII acentuaba la relación permanente de Cristo con la historia, una relación que llega a ser aún más estrecha en los momentos críticos en que la Iglesia se ve más intensamente implicada. Después de recordar a sus lectores este principio fundamental, Juan XXIII lo aplicó al «momento actual». Afirmó que «hay ahora una crisis en la sociedad»; que «la humanidad se encuentra en un giro decisivo que conduce a una nueva era»; que la humanidad está pasando por una fase particularmente densa y significativa. Fueron afirmaciones clarísimas, en las que el Papa expresaba sus convicciones, que no debían entenderse tanto como una declaración técnica y política, sino más bien como un juicio acerca de un cambio de época⁷⁷.

Esto significa que Juan XXIII escogió el nivel más profundo, en el que se encuentran tendencias a largo plazo que afectan al destino de la humanidad en su totalidad. Para decirlo con otras palabras, la historia, entendida como el pasado y como la vida presente de la humanidad, es el contexto del plan divino de salvación, dentro del cual, y no

76. En una alocución a los nuevos cardenales, el 20 de febrero de 1946, Pío XII negó que la Iglesia pudiera petrificarse «en una fase de la historia y cerrarse a sí misma para no admitir ulterior desarrollo». El pontífice afirmó incluso que la Iglesia «sigue su progreso sin detenerse y sin tropiezos por el camino providencial trazado por los tiempos y las circunstancias» (cf. *Discorsi e radiomessaggi di SS Pio XII*, Città del Vaticano 1946, 391). Varios años más tarde, en su homilía de Pascua del año 1957, el mismo Papa habló de «los signos de que llegará un amanecer» (*ibid.*, 19 [1958] 94).

77. Para el texto completo de la bula de convocatoria, cf. *Council Daybook, Session 1 and 2*, 6-9.

a pesar del cual, la realidad cristiana se despliega. Aquí es donde los cristianos viven el curso de su peregrinación, como el decreto *Ad gentes* nos recuerda: «Dios decidió entrar en la historia de los hombres de un modo nuevo y definitivo enviando a su Hijo» (AG 3)⁷⁸. En cuanto a la relación entre la Iglesia y la historia, el Vaticano II constituyó en su totalidad un cambio de rumbo, alejándose de la orientación que había predominado en el catolicismo durante al menos cuatro siglos.

La perspectiva que el Concilio proponía a la Iglesia para que la adoptara estaba esbozada únicamente en sus elementos básicos, más que elaborada de una manera completa y orgánica. Las señales más decisivas parecen ser las que se contienen en las constituciones sobre la liturgia, sobre la Iglesia y sobre la Palabra de Dios, por cuanto dichas constituciones muestran concretamente la relevancia de la condición histórica del cristianismo. Se ha hecho notar repetidas veces la insuficiencia y la marginalidad de la pneumatología en la estructura global del Concilio. Los efectos de estas deficiencias se sienten con especial agudeza en el ámbito de las relaciones con la historia, un ámbito en el que no era suficiente el mencionar simplemente la función del Espíritu; el tema debía haberse discutido y articulado más profundamente. Sin un desarrollo adecuado de este aspecto, las declaraciones del Concilio se prestaban a lecturas simplistas que no captaban ni la densidad histórica real de los acontecimientos ni las importantes implicaciones que se contienen en ellos, realidades que no pueden percibirse sin moverse hacia un nivel diferente de comprensión.

No es casual el que la historia cristiana conozca una gran cantidad de ambigüedades, tanto en el sentido de sordera y ceguera para los principales giros de la historia como en el sentido de una interpretación errónea de los significados mesiánicos de la historia misma. De hecho, en el nivel concreto, el Concilio mostró en más de un caso que estaba aplicando criterios que él mismo había formulado ateniéndose a una *lectio facillior*. Esto sucedió no sólo al tratar de los problemas de la influencia de los medios de difusión en las sociedades modernas, sino también en el fácil optimismo histórico de índole «occidental» que tanto impregna a la constitución *Gaudium et spes*, y que se ve también en las tentativas de dicho documento por leer el trasfondo del Evangelio en los clamores de la gente exigiendo la paz.

En cualquier caso, el Vaticano II legitimó la posibilidad de leer el cristianismo no sólo dentro de la perspectiva de la salvación y del plan providencial que actúa en ella, sino también en un nivel positivo mediante la aplicación rigurosa del método histórico-crítico.

Una evaluación concisa ha de acentuar, más bien, los elementos de continuidad entre las expectativas esbozadas de manera puramente intelectual con anterioridad al Concilio, y los resultados obtenidos. A pesar de una gran correspondencia entre muchas de esas expectativas y las conclusiones a las que se llegó, sin embargo, parece que el Vaticano II, aun con el peso de cierto número de decretos de inspiración preconiliar, superó en conjunto las expectativas y produjo un «giro» más hondo y más orgánico que las peticiones formuladas en vísperas del Concilio habían previsto con clarividencia y habían tenido la valentía de desear.

78. Cf. G. Alberigo, *Cristianesimo, storia, teologia*, en Associazione Teologica Italiana, *Teologia e istanze del sapere oggi in Italia*, Padova 1991, 103-127.

La gran mayoría de los padres estaba de acuerdo con las nuevas perspectivas expuestas por Juan XXIII el 11 de octubre de 1962; la «apuesta» del papa por la fecundidad de un Concilio confiado en manos de los obispos obtuvo un resultado positivo, incluso en medio de incertidumbres e incongruencias. Había nacido un «nuevo» Concilio, es decir, un Concilio diferente de los de anteriores tradiciones, hasta el punto de que su transcurso no estuvo determinado por las respuestas a desviaciones heréticas (como ocurrió con los concilios de la antigüedad), o por la necesidad de organizar a la cristiandad (como los concilios de Letrán) o por emergencias (Constanza, Basilea y Trento) o, finalmente, por un plan predeterminado (Vaticano I). El Vaticano II demostró ser un Concilio comprometido en responder de manera positiva, es decir, proponiendo de nuevo a la humanidad de hoy los contenidos esenciales del Evangelio, de conformidad con los criterios establecidos por el principio pastoral y por el *aggiornamento*. Sería incorrecto pretender que esos criterios se aplicaron siempre de forma consecuyente en la labor y en los documentos de la asamblea. Los límites del tiempo disponible hicieron que la tarea fuese muy difícil, especialmente porque los criterios venían resultando desde hacía mucho tiempo nada familiares e incluso extraños para el catolicismo, y no había habido una reciente aplicación ni profundización conceptual en ellos.

La asamblea conciliar tuvo también la valentía y la convicción suficientes para sobrepasar el pensamiento eurocéntrico que la había caracterizado al principio. Los episcopados del Tercer Mundo fueron encontrando de manera gradual espacio para moverse, y ejercieron una creciente influencia sobre la labor y los documentos del Concilio. Esta «des-europeización» quedaría confirmada, sobre todo, por la repercusión que el Concilio había tenido en los continentes de la «periferia». La cultura y la experiencia de esos episcopados hicieron que tuvieran peso en el catolicismo, y reforzó también de manera decisiva los llamamientos para superar el enfoque jurídico que en occidente había absorbido la concepción de la Iglesia. De ahí procedió, a su vez, el impulso del Vaticano II para subordinar el aspecto institucional de la Iglesia a su aspecto sacramental.

La inédita fisonomía de la asamblea, que era tan numerosa y tan diversa en cuanto a sus miembros, ayuda a explicar la dificultad para fijar de antemano un programa para el Vaticano II; explica también el salto cualitativo que puede apreciarse al comparar las formulaciones preparatorias con los textos finales y, más todavía, al comparar el clima de la cristiandad en la década de 1950 con el clima predominante al final del Concilio. Cuando se anunció un nuevo Concilio, casi nadie se hubiera imaginado el tipo de decisiones «orientadoras» y no «preceptivas» que caracterizarían al conjunto de los documentos dimanados del Vaticano II. A lo sumo, algunas personas se sentirían inclinadas a pensar que se renunciaría a formular condenaciones.

El movimiento para superar la fase de eclesiocentrismo implicaba no sólo el declive del predominio de la eclesiología, sino también, y sobre todo, el redescubrimiento de otras dimensiones de la vida y de la fe cristianas. Es decir, se esperaba que hubiera una inversión de prioridades, un abandono de la referencia a instituciones eclesiásticas y a la autoridad y eficacia de las mismas como el centro y la medida de la fe y de la Iglesia. En lugar de eso, la fe, la comunión y la disposición para el servicio son las que constituyen a la Iglesia; éstos eran los valores-guía por los que debía medirse la adecuación al

Evangelio por parte de la estructura y del comportamiento de las instituciones. La acción de reconsiderar e invertir las prioridades implicaba también un reconocimiento del valor del *sensus fidei* y de los signos de los tiempos como normas eclesiales, en vez de atenerse a la lógica interna propia de las instituciones, guiadas con harta frecuencia por el poder y no por la *exousía*, por la autoridad.

Si adoptamos este punto de vista, será fácil ver por qué la recepción del Vaticano II, y quizá incluso la comprensión misma del Concilio, son hasta ahora inciertas y embrionarias. Por un lado, la soberanía de la Palabra de Dios, el lugar central de la liturgia y de la Eucaristía, y el compromiso con la comunión (desde el nivel básico de las comunidades parroquiales a la comunión entre las comunidades diocesanas, y hasta una comunión entre las diferentes tradiciones cristianas) aparecen sólo de vez en cuando e inadecuadamente como el centro de la vida de la Iglesia. Muy frecuentemente los fieles se encuentran ante una burocratización trascendente de carácter eclesiástico (y profano), que fue producida por un malentendido *aggiornamento*, pero que en realidad es un asemejarse a las instituciones civiles. Juntamente con las innovaciones que son importantes para la comunión, como la elección de un obispo eslavo como sucesor de Pedro o los viajes pastorales del obispo de Roma, hay otros factores, como el sínodo de obispos, que son claramente ineficaces; asimismo, otras innovaciones, como los consejos pastorales y presbiterales, especialmente en Europa, parecen haber agotado su vigor, a los pocos años de ser experimentadas.

Las conferencias episcopales, que contribuyeron de modo importante a la vitalidad del Vaticano II, parece que se hallan ahora abrumadas por la burocratización y el centralismo, factores ambos que han contribuido a eliminar la capacidad de que se convirtieran en signos eficaces de la comunión entre las Iglesias⁷⁹. La diligencia con que se revivieron venerables instituciones como los sínodos o los catecismos tiene el peligro de que se conviertan en simples repeticiones sin influencia efectiva en la vida eclesial, debido a la falta de un suficiente esfuerzo por reconsiderar tanto los sínodos como los catecismos de acuerdo con el espíritu de un valiente *aggiornamento*. Finalmente, nunca había habido antes tal secuencia de urgentes previsiones para la reforma de la Curia romana como había sucedido en recientes decenios, pero esas previsiones quedaron marginadas en cuanto a su importancia, es decir, distaron mucho de introducir un eficaz *aggiornamento* según las nuevas circunstancias que afectaban a la fe y a la comunión eclesial.

¿El Concilio podía haber hecho más? Contemplada desde el punto de vista de la historia del Vaticano II, la pregunta es embarazosa y la respuesta es incierta. Las perspectivas abiertas por Juan XXIII en el acto mismo de convocar otro Concilio después del de 1870 y, más todavía, las perspectivas esbozadas en el discurso de apertura parece que fueron tan prometedoras como exigentes. Como vimos, muchos padres conciliares tenían perspectivas mucho más limitadas. Una sugerencia como la presentada por Lercardo a comienzos de diciembre de 1962 —la de que el Concilio se centrara en la pobreza en todas sus dimensiones, espiritual, cultural e institucional— cayó en el vacío a pesar del interés que suscitó en los obispos del Tercer Mundo. La misma suerte corrió la

79. Cf. F. Guillemette. *Théologie des Conférences épiscopales: Une herméneutique de Vatican II*. Montréal 1994.

petición formulada por el patriarca Máximos IV y repetida por muchos otros padres, de que el Concilio proyectara un plan para la creación de un órgano episcopal central, destinado a colaborar habitualmente con el Papa en las decisiones importantes que afectarían a la Iglesia universal.

Y sin embargo, el Vaticano II dejó una Iglesia católica muy diferente de aquella en cuyo seno se había iniciado el Concilio. La situación de cristiandad, que seguía siendo dominante en Europa y en el catolicismo universal, apareció el 8 de diciembre de 1965 como una cosa perteneciente ya al pasado. Fragmentos de ese pasado sobrevivían, a veces por la tenaz resistencia a aceptar el cambio que se había producido, pero parece que esos fragmentos fueron únicamente temores nostálgicos al giro que se había producido. A la larga, el final del período de la Contrarreforma y de la Era Constantiniana caracterizan la revolución iniciada en el Concilio, una revolución que necesariamente sería compleja y gradual, y para la que el Concilio había asentado las bases y marcado el camino.

10. *El Concilio «secreto» u «oculto»*

Uno de los más juiciosos observadores, K. Skydsgaard, luterano, deseaba ardientemente averiguar cuál era el «Concilio secreto» que estaba detrás del institucional, es decir, quería arrojar luz sobre el Concilio como un acontecimiento en búsqueda del Evangelio⁸⁰. Esta sugerencia es valiosa para ayudar a que no se conciba la celebración del Concilio como un simple episodio, como una pausa en la rutina eclesiástica. En realidad, la naturaleza pastoral del Vaticano II y su finalidad de llegar a un *aggiornamento* concedió importancia crítica a la participación de los obispos, los teólogos y los observadores, y los condujo a descubrir en él una profunda experiencia compartida que trascendía los límites a menudo estrechos y formalistas de las relaciones entre eclesiásticos. Cientos de personas que no se conocían entre sí, que a veces desconfiaban unas de otras, y que pertenecían a generaciones distintas, con experiencias, idiomas y culturas profundamente diferentes y distantes, se vieron iniciando una empresa común cuyas implicaciones iban mucho más allá de la realización de una tarea institucional, incluso más allá de la tarea esencial de elaborar y aprobar documentos.

Aquí es necesario otra vez el tener en cuenta la situación que precedió al Vaticano II. Después del concilio Vaticano de 1870, el canciller prusiano Von Bismarck había mantenido que, a partir de entonces, los obispos católicos eran simplemente representantes locales del Papa; únicamente el Papa tenía poder y autoridad efectivos sobre la Iglesia católica. Aunque Pío IX negó esta tesis, sin embargo, los obispos, hasta el final del pontificado de Pío XII, aparecían cada vez más como subordinados al Papa y a la Curia romana, a la cual la reforma de Pío X había consolidado, y que poseía el Santo Oficio como congregación suprema. Gran parte de la teología y del Derecho Canónico habían proporcionado la base doctrinal para esta actitud. La filosofía social del moderno Estado centralizado proporcionaba también un modelo «análogo» que influyó mucho y que fue adoptado por la Iglesia.

80. E. Skydsgaard, *Last Intention of the Council: Ecumenical Studies* 3 (1966) 151-154.

La encíclica *Mystici corporis*, de Pío XII, superando la grave omisión del concilio Vaticano I, afirmaba de modo solemne la dignidad de los obispos como sucesores de los apóstoles y situados al frente de las iglesias particulares, pero repitió también que «ellos no son enteramente independientes, porque están sometidos a la autoridad jurídica del romano Pontífice, aunque disfrutan del poder ordinario de jurisdicción, que les es comunicado directamente por dicho supremo Pontífice». Y así, a pesar de cierto progreso con respecto a la constitución *Pastor aeternus*, se cerró el debate sobre el origen de la autoridad de gobierno de los obispos. De hecho, con arreglo a la encíclica, cada obispo recibía su autoridad «directamente del Papa», es decir, juntamente con su nombramiento y no con ocasión de su consagración y por razón de ella. De este modo quedó reforzada la subordinación de cada obispo al Papa.

Nuevamente, con ocasión de la definición de la Asunción de María, en 1950, la implicación del episcopado fue esencialmente un simple elemento en el espectáculo. Poco tiempo después, el obispo francés Guerry escribía: «El obispo, al menos en el Occidente latino, se encuentra cada vez más alejado de las almas; está absorbido por tareas administrativas, es un 'prefecto' eclesiástico. Aunque él es el único que lleva el anillo de un marido que está casado con su Iglesia, sin embargo, es trasladado más fácilmente de una diócesis a otra que lo que sucede con algunos párrocos»⁸¹. La formación de las conferencias episcopales fue lenta y dificultosa, y el obispo singular se encontraba aislado a la hora de hacer frente a sus propias responsabilidades y a las autoritarias congregaciones de la Curia, a menudo intimidado por el nuncio.

Por tanto, no es sorprendente que casi todos los obispos llegaran al Concilio con una actitud tímida. Las razones de esto eran diversas: tenían un escaso conocimiento de la ciudad de Roma; en el aula se sentaban junto a obispos a quienes no conocían (se les asignaba un asiento según el orden de su nombramiento); poseían escasos conocimientos del latín; su familiaridad con los temas discutidos era modesta y a menudo anticuada⁸²; pronto recibían la impresión de que los debates eran aburridamente repetitivos, tanto más que les resultaba difícil distinguir entre los diversos puntos de vista. Finalmente, casi ninguno conocía el proyecto del Concilio, y ni siquiera sabían durante cuánto tiempo tendrían que permanecer alejados de sus lugares de origen y teniendo que afrontar considerables inconvenientes y gastos. Muchos diarios dan testimonio, especialmente al comienzo, de que los obispos adoptaban una actitud pasiva propia de «un niño de escuela». Estaban participando en un acontecimiento solemne y muy significativo, pero no habían captado claramente cuál era el proyecto en el que ese acontecimiento se iba a desarrollar.

81. E. M. Guerry, *L'évêque*, Paris 1954, 10. Es bien sabido que la obra de Mons. Guerry desempeñó un papel considerable para «iniciar» el clima antes del Vaticano II.

82. Según De Lubac, sobre el complejo debate acerca de la revelación, «había algunos que apoyaban la idea de las 'dos fuentes' y que trataban de introducir de nuevo algunas fórmulas que representaban la opinión de ellos; a mí me parece que éstos no entienden correctamente el problema, y que muchos de los que rechazan sus opiniones no lo comprenden tampoco mejor. Uno de los inconvenientes del procedimiento seguido en este Concilio es que ni la congregación general ni las comisiones proporcionan jamás, antes de que comience la discusión de un esquema, un extenso informe sobre el tema, redactado por una persona competente e imparcial» (De Lubac, 11 de octubre de 1965).

El lugar en que cada obispo desarrollaba su propia responsabilidad con respecto al Concilio era, en primerísimo lugar, la asamblea, es decir, las congregaciones generales celebradas durante las mañanas. Pero estas ocasiones eran aburridas, porque se trataba principalmente de escuchar; la gran mayoría de obispos no hicieron nunca uso de la palabra durante las casi 200 congregaciones generales celebradas entre el 13 de octubre de 1962 y el 7 de diciembre de 1965. Sin embargo, varios centenares de obispos fueron asignados a las comisiones, donde tenían ocasiones mucho más frecuentes para mostrarse activos. Además, hubo reuniones de conferencias episcopales, en las que ellos no tenían que realizar el agotador esfuerzo para comprender el latín u otras lenguas desconocidas. No podemos pasar tampoco en silencio la importante relación de los obispos con los teólogos. Éste fue uno de los vínculos clave creados por el Vaticano II, aunque en diversas ocasiones, incluso involuntariamente, los teólogos descargaban a algunos obispos de su responsabilidad, de tal manera que estos últimos tenían la impresión de quedar excluidos de las fases más importantes de la tarea conciliar.

En cualquier caso, el concilio Vaticano II era la obra maestra del episcopado católico y, entre bastidores, del Espíritu⁸³. De hecho, es innegable que únicamente una evolución radical en los obispos mismos hizo posible el cambio, la «inversión», desde la pasividad inerte y tímida de las respuestas enviadas a Roma en el año 1960 por tantos cientos de obispos, hasta llegar al conjunto de decretos que fueron aprobados por el Concilio. Es justo y apropiado ser conscientes de las limitaciones y discontinuidades que existían en los documentos producidos por el Concilio, pero es imposible no ver los saltos cualitativos existentes entre los *vota* con los que los obispos respondieron a la invitación de Juan XXIII, y la imagen del cristianismo y de la Iglesia que el Vaticano II elaboró, precisamente por el consenso de casi todo el conjunto de los mismos obispos⁸⁴. Es innegable que la inmensa mayoría de los padres conciliares se alinearon espontánea y casi instintivamente con la postura del obispo de Roma. Pero no cabe duda alguna de que esos obispos adquirieron rápidamente una considerable conciencia de su propia e inalienable responsabilidad, y la expresaron a comienzos del otoño de 1962 en votos de gran importancia y significación.

A partir de 1959 se fue desarrollando, lentamente y de manera casi inadvertida, un clima extendido que predisponía a gran número de obispos, procedentes especialmente del mundo bañado por el Atlántico, pero también de otras partes, a considerar el Vaticano II como una oportunidad única para una renovación de la Iglesia según las líneas de las demandas formuladas en décadas más recientes por los movimientos litúrgico, bíblico y ecuménico, juntamente con el movimiento de retorno a las fuentes, y bajo la presión de la secularización de la sociedad. Cuando, ya en el verano de 1962, llegó a ser posible que los obispos se familiarizaran con el primer paquete de esquemas que les ha-

83. En diciembre de 1962, el cardenal Siri anotaba en su diario: «La influencia del Espíritu Santo no sólo se produce ordinariamente *salva libertate*, sino de tal manera que no es percibida directamente por la conciencia psicológica sobre el tema» (en B. Lai, *Il Papa non eletto: Giuseppe Siri cardinale di Santa Romana Chiesa*, Roma 1993, 383).

84. Cf. G. Alberigo, *L'expérience de la responsabilité épiscopale faite par les évêques à Vatican II*, en H. Legrand-C. Theobald (eds.), *Le ministère des évêques au Concile Vatican II et depuis*, Paris 2001, 22-47.

bían sido remitidos, las reacciones enviadas a Roma fueron, en la gran mayoría de los casos, de insatisfacción, exceptuadas las que se referían a la renovación litúrgica. Desde luego, esta insatisfacción no estaba motivada por una comparación de los esquemas con las opiniones formuladas dos años antes; por el contrario, fue la primera manifestación de una nueva manera de ver el Concilio.

El entusiasmo del clima creado en Roma por la prolongada presencia de más de dos mil obispos y de otros tantos expertos (teólogos, canonistas, historiadores), así como un gran número de periodistas, desempeñó un papel cada vez más significativo en la tarea de mantener a los obispos informados y conscientes. Éste fue el terreno que nutrió la experiencia de responsabilidad en muchos padres, modificando profundamente sus convicciones. Se puede comprender así la constante presencia de una grandísima mayoría que se manifestó en todas las votaciones clave⁸⁵, desde las votaciones sobre la naturaleza sacramental de la consagración episcopal y sobre la colegialidad hasta las dedicadas a la actitud ecuménica que debía ser adoptada por el catolicismo, desde las votaciones sobre el lugar central de la Biblia hasta las que tenían que ver con las relaciones amistosas con la humanidad, y aquellas que se ocupaban de la libertad religiosa y las relaciones con el pueblo judío.

Así, pues, el Vaticano II fue mucho más que una «complementación» de los documentos eclesiológicos del Vaticano I; diseñó también una fisonomía del obispo profundamente diferente de la que había quedado fijada en siglos más recientes, especialmente en regiones que eran cristianas desde hacía mucho tiempo. Se trataba de una imagen basada en gran medida en la experiencia de los *episkopoi* de los primeros siglos del cristianismo, pero que estaba trazada por la ansiosa determinación de responder a las exigencias culturales de las sociedades contemporáneas y de las comunidades cristianas que vivían en esas sociedades. Las imágenes del príncipe-obispo y del obispo-señor, o del funcionario episcopal, tan difundidas durante siglos, quedaron completamente arrinconadas y consideradas anticuadas, como sucedió también con la imagen del obispo-político o del obispo como «persona importante» en la sociedad. Los criterios seguidos para elaborar la nueva imagen eran el principio pastoral y el *aggiornamento*, vividos con espíritu de servicio y de fraternal deseo de compartir.

Había varias maneras de hallarse en minoría en el Concilio: los armenios eran una minoría étnica⁸⁶; los uniatas eran una minoría entre los católicos⁸⁷; muchos españoles e italianos pertenecían a la minoría en la asamblea⁸⁸; los obispos de la periferia, es decir,

85. Según Prignon, «llegó a ser cada vez más difícil para los representantes de la mayoría el lograr que los obispos dijeran algo contra los textos presentados; estaban dispuestos a votar los esquemas presentados a la asamblea, sin reacción alguna... La asamblea desea explícitamente que termine la labor» (JPrignon, 4 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1598]).

86. Cf. el diario de Mons. C. Zohrabian, en F. Santi Cucinotta (ed.), *Un vescovo armeno al Vaticano II: Le memorie di Mons. C. Z.*, Catalinsetta 1978.

87. Cf. el diario del obispo melquita N. Edelby, en R. Cannelli (ed.), *Il diario di un vescovo arabo*, Cinesello Balsamo 1996.

88. Cf. el diario del cardenal G. Siri, arzobispo de Génova, que a menudo es dramático (cf. B. Lai, *Il Papa non eletto*); una actitud parecida caracterizaba el diario de Mons. L. C. Borromeo, obispo de Pesaro, en N. Buonasorte (ed.): *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 52 (1998) 111-169.

los no europeos⁸⁹, en particular los africanos⁹⁰ y los asiáticos, eran una minoría estadística. Todo ello constituía indudablemente un obstáculo para su plena y serena participación en los trabajos, especialmente con ocasión de ciertos debates (relaciones con las iglesias ortodoxas; declaración sobre los judíos; libertad religiosa). Más aún, la situación de esas personas exigía una concienciación más aguda de su función especial y una conciencia mayor de su propia responsabilidad.

Una nueva experiencia, que pilló desprevenidos a un gran número de obispos, fue la del conflicto. Muchísimos de ellos estaban acostumbrados a una visión tranquila y monótona del cristianismo y de la Iglesia; para no pocos de ellos, las diferencias en cuanto a puntos de vista y los conflictos causados por éstos eran incluso un defecto típico de las sociedades profanas. En cualquier caso, ellos se imaginaban que el Concilio consistiría en una asamblea ordenada y que actuaría resueltamente, como, desde luego, les habían hecho pensar los círculos de la Curia romana. Pero desde la primerísima congregación general, el 13 de octubre de 1962, el Vaticano II demostró ser mucho menos «tranquilo»; todas las posibilidades estaban abiertas, y a cada obispo se le pedía que se formara una opinión personal.

La labor de la asamblea, según fue llegando gradualmente al fondo de los problemas más complejos, se complicaba no sólo por cuestiones de organización y de procedimiento, sino también por puntos de vista doctrinales. Todos los padres sentían tensiones dolorosas y prolongadas, como la de octubre de 1963, cuando se efectuaron votaciones orientadoras sobre el capítulo tercero del *De ecclesia*, o la de la Semana Negra en noviembre de 1964, en relación con la libertad religiosa, la declaración sobre los judíos y el ecumenismo. Aun antes de que se llevaran a cabo las votaciones, nadie era capaz de evitar la adopción de una postura en las vivas discusiones que se desarrollaban casi por doquier en el Concilio. Éstas fueron la ocasión o quizá el áspero comienzo —desagradable para algunos, traumático para otros— de una visión menos estática y más dinámica de su propia fe. Se vieron obligados a reconocer que muchos temas, que les habían parecido resueltos de manera satisfactoria durante los lejanos días de su formación en el seminario, se hallaban todavía por resolver y eran objeto de debate, con soluciones que a veces se oponían entre sí diametralmente.

Cuando se abordaron los temas sobre la situación de la Iglesia en la sociedad y sobre el reconocimiento del valor de la libertad religiosa, el trauma no fue precisamente menor. Muchos padres se vieron obligados a reconocer que el sistema de concordatos para reglamentar las relaciones con los Estados era un sistema anticuado, y que la libertad de conciencia constituía un auténtico valor evangélico. La Iglesia no podía ser únicamente una *magistra* (maestra), sino que tenía que estar dispuesta también a aprender de otros y a compartir las alegrías, las esperanzas, los dolores y las angustias de la humanidad.

Con arreglo a lo que se anotaba en los diarios, la experiencia de participación en el Vaticano II se vivía con poderosos efectos y sentimientos: gozo, interés, orgullo y preo-

89. Cf. el diario de Mons. V. Zazpe, obispo de Rafaela, en Argentina (manuscrito inédito en ISR).

90. Cf. las notas de J. Malula, obispo auxiliar de Leopoldville, en L. Saint Moulin (ed.), *Oeuvres complètes*, Kinshasa 1997.

cupación⁹¹. Día tras día se fue desarrollando una conciencia «conciliar» en las mentes de la gran mayoría⁹², es decir, una conciencia de que el Concilio y las esperanzas suscitadas por él se hallaban en manos de los obispos; que ellos, juntamente con el Papa, eran los verdaderos responsables de la proclamación del Evangelio en el momento actual de la historia; que cada uno de ellos tenía una función de importancia extraordinaria y jamás imaginada.

11. *El Concilio y la sociedad*

Así como casi todos los concilios cristianos se vieron influidos por el contexto social en que se celebraron, así también casi todos ellos desearon despertar un eco en sus correspondientes sociedades. Mientras que Trento intentó conseguir el respaldo de las autoridades públicas en la lucha contra el protestantismo, y el Vaticano I eligió una actitud de oposición a las sociedades de su tiempo, vemos que el Vaticano II adoptó una perspectiva amistosa hacia la sociedad contemporánea.

El catolicismo europeo había salido de la Segunda Guerra Mundial con una actitud muy parecida a la que había mantenido durante siglos, cuando la sociedad católica occidental vivía como un sistema social autosuficiente que se hallaba basado en la fe y que era regido concordemente por la Iglesia y por su brazo secular, las autoridades políticas. La difusión de partidos políticos cristianos, que alcanzó su punto culminante en la década de 1950, tendía a filtrar y contener, al menos aparentemente, las consecuencias de la secularización, que estaba extendiéndose por todo el continente con el despertar de la actividad de reconstrucción y la consiguiente prosperidad. Por otro lado, las sociedades se veían metidas en un conflicto de dimensiones potencialmente universales. En el Occidente, este conflicto adoptó la forma del anticomunismo. Los regímenes soviéticos, al perseguir a los cristianos que vivían dentro de sus fronteras, habían originado la convicción de que el comunismo era subversivo para el cristianismo, para el orden social y para la libertad. Una Iglesia católica compacta, caracterizada por una intensa devoción mariana, parecía ser un organismo especialmente adecuado para resistir a esa subversión.

Pero con esto no se dice todo lo que era el catolicismo. Al menos en Europa, los decenios transcurridos desde los años veinte hasta los años cuarenta habían sido excepcionalmente ricos en ideas que se entrecruzaban y se enriquecían unas a otras, y que iban preparando el terreno para sobrepasar la fase jurídico-institucional de la eclesiología ca-

91. En la carta a su propia diócesis, el 2 de diciembre de 1962, Montini acentuaba que «esta experiencia espiritual permanecerá indeleble en todos aquellos que tuvieron la suerte de participar en el Concilio: una experiencia agradable la mayoría de las veces, hiriente en otras ocasiones, dramática algunas veces, y que en determinados momentos era penosa y afligía»; G. B. Montini, *Discorsi e scritti sul Concilio (1959-1962)*, Brescia 1983, 198.

92. Incluso un obispo como Siri, que tenía poca simpatía por el Concilio, reconocía ya en noviembre de 1964: «Se tiene la impresión de que se va difundiendo cada vez más entre los obispos una conciencia más intensa de las cosas y de que está desarrollándose en ellos un sentido de responsabilidad», en B. Lai, *Il Papa non eletto*, 399.

tólica, la cual había quedado reducida a una barroca «jerarcología». Aunque algunos círculos políticos y culturales en Europa ya eran conscientes de esta fermentación de ideas, sin embargo, permanecían a menudo desconfiados respecto a ellas o eran miopes a la hora de interpretarlas. Algunos consideraban esas ideas como inquietudes peligrosas, por cuanto habrían podido disgregar y debilitar la solidaridad contra el comunismo. Otros las veían como si se tratara de patéticos intentos por escapar, en vano, de la propia decadencia⁹³. En esta difícil situación, muchos de los círculos dirigentes occidentales no se veían mucho más iluminados que Josip Stalin, quien durante aquellos mismos años se preguntaba cuántas divisiones militares tendría el Papa a su disposición.

Sería muy difícil, y quizá estuviera descaminado, el determinar los ecos específicos de la cultura europea en el desarrollo del Vaticano II. Para comenzar, no puede negarse que los obispados de la Europa central desempeñaron una función dirigente. Teólogos y obispos alemanes, belgas, holandeses y franceses fueron los protagonistas durante el difícil comienzo de la asamblea. Tan sólo en una segunda fase tuvo lugar un sólido y fructífero intercambio dialéctico con europeos procedentes de los países del bloque soviético y con africanos, latinoamericanos y asiáticos. El resultado fue una ampliación de los horizontes geográficos y culturales, y un reconocimiento de la necesidad de sobrepasar los propios confines habituales y de compartir los problemas y perspectivas «ajenas».

Se afirmó la posibilidad de una lectura del cristianismo no sólo dentro de la perspectiva de la salvación y del plan providencial que la preside, sino también en el plano positivo, mediante el empleo riguroso del método histórico-crítico. Se dejaron a un lado las nostalgias y las evasiones hacia una «providencia» mal concebida. ¿Qué sucedió entonces? ¿Cómo habrá que explicar esas conclusiones que parecían estar muy alejadas no sólo de la situación predominante en el catolicismo preconiliar, sino también del clima cultural general? Éste era un clima en el que la atención se centraba principalmente en el conflicto ideológico entre los principales bloques políticos, tal como estaban simbolizados por la división entre las «dos» Alemanias, y que habitualmente tenían su eco en las diversas sociedades existentes en cada continente, una situación en la cual la reconstrucción posterior a la guerra se atenía a los criterios de conservar o de restaurar las circunstancias sociales anteriores. Era, pues, una situación en la que eran corrientes en Europa sonoras contradicciones políticas: la supervivencia del franquismo y del salazarismo en la Península Ibérica, el fatigoso esfuerzo de Gran Bretaña por reorganizarse después de la desaparición del Imperio y de la debilitación de la *Commonwealth*, y la inquietud que se estaba difundiendo por los países bálticos y danubianos situados detrás del Telón de Acero.

Dentro del Concilio se había superado la división entre los obispos de la República Federal de Alemania y los de la República Democrática de Pankow; los obispos españoles se distanciaban, con dificultad, del clima creado por la dictadura de Franco; los italianos habían dejado atrás la mentalidad «autárquica», producto de veinte años de fascismo, y entraban en contacto con las ideas y las experiencias de un universo mucho

93. Cf. G. Alberigo, *I movimenti cristiani e la teologia della secolarizzazione nell'Europa occidentale: Il pensiero politico* 21 (1988) 149-185; V. G. Kiernan, *La secolarizzazione dell'Europa*, en *Storia d'Europa*, vol. 5: *L'età contemporanea, secc. XIX-XX*, Torino 1996, 591-636.

más extenso y rico que su propio y pequeño mundo. A nivel global, el Concilio ofrecía a cada uno la posibilidad de dirigir la mirada más allá del habitual horizonte europeo y de descubrir las riquezas de las «nuevas» iglesias latinoamericanas, africanas y asiáticas, con las que ahora se estaban encontrando en una actitud de igual a igual. El resultado fue la activación de un dinamismo que la Guerra Fría había congelado; volvía a existir la posibilidad de «pensar en grandes dimensiones».

La afirmación sin límites de la libertad religiosa fue para las sociedades contemporáneas algo así como una explosión⁹⁴. El impulso más vigoroso en esta dirección procedió de los obispos norteamericanos, pero sería imposible hacer caso omiso de la importancia que tuvo en esta exigencia la cultura europea, especialmente porque esta libertad se estaba negando sistemáticamente en los países que quedaban tras el Telón de Acero. La *Declaración sobre la libertad religiosa* era tanto más sorprendente por cuanto el Vaticano II no se limitó a reafirmar «la libertad de la Iglesia» frente a las autoridades políticas, sino que supo reconocer también la importancia de la conciencia personal, incluso frente a la autoridad eclesiástica⁹⁵.

Un interés muy grande lo suscitó también el giro efectuado en la *Gaudium et spes*, cuando ésta superó la satanización de la prosperidad económica (algo que había sido típico de la doctrina social de la Iglesia hasta entonces), y aceptó lo deseable que era el Estado de bienestar, dos piedras angulares de la cultura moderna. Pero, a pesar de las grandes presiones que se ejercieron sobre los padres conciliares durante toda su labor, éstos no fueron capaces de dedicar una atención adecuada y prioritaria a los pobres. ¿Sería quizá porque la pobreza se consideraba como un problema de otros continentes? ¿O quizá por lo impenetrable que resultaba la antropología optimista que predominaba entonces en la cultura europea?

A partir de 1965 la historia se aceleró. Se acumulaban las innovaciones y los problemas. Se iba desarrollando un sentimiento posmoderno, tal vez incluso una cultura, una posmodernidad que era discontinua y desigual según iba avanzando la «deseuropeización», aunque avanzaba con efectos contradictorios. En las sociedades postideológicas, el consumismo se fue difundiendo como un común denominador, mientras que permanecían diferencias culturales radicales y se ahondaban las diferencias económicas. Una vez que se habían eliminado las oposiciones ideológicas, se iban desvaneciendo las tendencias a la unificación, al mismo tiempo que se acentuaban las exigencias pluralistas, que tendían a degenerar en particularismos.

En este contexto, el cristianismo, en todos los continentes y en cualquier tipo de sociedad, se vio ante un desafío crítico: llevar a cabo una reinculturación del mensaje evangélico o marginarse permaneciendo en el pasado. La inculturación en el mundo clásico, realizada por las primeras generaciones cristianas y luego modificada gradualmente a través de dos milenios, demostraba hallarse anticuada incluso en sus elementos

94. Cf. *Dignitatis humanae; Nostra aetate; Ad gentes*, 3, 9, 11, 15, 18; *Gaudium et spes*, 19, 28, 29, 32; M. Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions according to the Second Vatican Council*, Leiden 1992.

95. Cf. J. A. Komonchak, *Vatican II and the Encounter between Catholicism and Liberalism*, en *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge 1994, 76-99.

básicos. La antropología tomada de la cultura griega, especialmente después de la revolución constantiniana, aparece actualmente como trascendida o incluso como desconocida para el pensamiento de las nuevas generaciones. El dualismo de carne-espíritu, de alma-cuerpo, que dominaba al cristianismo occidental, está llegando a ser hoy día una limitación más que un vehículo para comunicar la fe cristiana. Una antropología de separación y de contraste (hombre-mujer, blanco-negro, rico-pobre) está siendo rechazada actualmente como incompatible con la conciencia de la igualdad.

El Vaticano II intuyó la inminencia de este reto, aunque sólo de manera confusa y sin tener el tiempo o la energía suficientes para desarrollar una respuesta completa. El núcleo vigoroso de su herencia consiste en la aceptación consciente de este desafío, en la renovación fiel y creativa de la intuición del Concilio, y en el intrépido esfuerzo por desarrollar las semillas sembradas.

En América Latina se produjo un interesante eco de la intuición conciliar mediante la difusión de comunidades de base y la formulación de la teología de la liberación. En el continente africano la inculturación se manifestó primeramente en el plano litúrgico; la *Sacrosanctum concilium* condujo a importantes experimentos en liturgias africanas. En Asia, una confrontación pacífica con las grandes tradiciones religiosas del Este llegó a ser más coherente y más fructífera.

En el plano social, el impulso del Concilio contribuyó al movimiento que iba más allá de la fase de las ideologías. El deshielo del catolicismo en relación con el mundo comunista abrió una perspectiva que hizo posible la elección de un obispo eslavo para el papado en 1978 y que permitió luego la caída del Muro de Berlín. El colapso del sistema soviético proporcionó el contexto para la desaparición de los partidos políticos católicos o cristianos. Se había desvanecido la principal razón para su existencia: la convicción que tenían esos partidos de que vivían separados dentro de sociedades hostiles y de que tenían que congregarse para la autodefensa. En consonancia con ello, comenzó a desvanecerse también la actitud de las culturas «laicas», que consideraban a los cristianos como un cuerpo separado y del que uno no podía fiarse socialmente.

En 1985, A. Casanova, un marxista francés, formulaba la siguiente pregunta: «Ante el movimiento de los pueblos y ante el desarrollo del capitalismo monopolista, patrocinado por el Estado durante los años sesenta, ¿qué clase de economía política, por ejemplo, se suponía en la teología de los padres conciliares? ¿Qué pensaban ellos acerca de las relaciones entre la Iglesia y la historia de las sociedades? ¿Cómo contempló el Vaticano II, en sus días, las cuestiones de la paz y la guerra?». Su respuesta decía sin reservas:

El tiempo, las razones y las consecuencias de su desarrollo [del Vaticano II] lo situaron en el corazón de los cambios, de las luchas y de las innovaciones que han convertido a nuestro siglo en un período de crisis en la civilización y de revoluciones cuya novedad radical podrá medirse únicamente sobre el trasfondo de la historia total de la humanidad. Los debates mantenidos en Roma entre 1962 y 1965, la naturaleza de las principales orientaciones adoptadas, las tensiones y desarrollos elaborados durante el Concilio y durante los veinte años que le siguieron, conceden al último Concilio una importancia sin parangón con los Concilios del pasado⁹⁶.

96. A. Casanova, *Le concile vingt ans après: Essai d'approche marxiste*, Paris 1985, 9 y 16.

A pesar de la falta de atención por parte de muchos grupos gobernantes, el Vaticano II hizo una aportación a la distensión a nivel internacional y en el seno de las sociedades particulares⁹⁷. La experiencia del episcopado católico en el logro de una asamblea que deliberase libremente y que tuviera dimensiones universales representa una señal que lo confirma.

12. *Perspectivas*

Sería prematuro tratar de determinar ahora el lugar que el Vaticano II ocupará en la historia. El concilio de Trento inauguró en la historia de la Iglesia un período «tridentino», por el empeño con que el papado lo completó y ejecutó sus decretos. Para que este Concilio sea el comienzo de una era y determine durante largo tiempo el rostro de la Iglesia, será necesario ver si la profunda conciencia que la Iglesia adquirió de sí misma, su renovación interna y su nueva relación con el «mundo» demuestran ser reales, si el espíritu y las normas contenidos en sus decretos logran impregnar la vida entera de la Iglesia⁹⁸.

Esto es lo que H. Jedin escribía unas cuantas semanas después de la finalización del Vaticano II. Este historiador, que gozaba de gran autoridad, continuaba:

Esto será posible únicamente si, como sucedió después de Trento, los decretos son aceptados como normas vinculantes y no como puntos de partida para una revolución teológica y eclesiástica que conduzca a la autodestrucción de la Iglesia. Depende primerísimamente de los obispos y de las conferencias episcopales el hacer uso de los poderes y las responsabilidades que les han sido dados por el Concilio, y no permitir que la descentralización, que en sí misma es fructífera, origine desorden y caos⁹⁹.

Unos cuantos años más tarde, Jedin, que había colaborado como experto en el Vaticano II, hacía notar: «Se halla ahora bien probado que [el Vaticano II] penetró más profundamente en la historia de la Iglesia que el concilio Vaticano I; en todo caso, sus efectos son comparables a los de Trento... Sería difícil discutir que representó un giro en la historia de la Iglesia»¹⁰⁰.

Karl Rahner, que había realizado una importante contribución teológica al Vaticano II, afirmaba en 1979 que el Concilio «no era un conjunto arbitrario de episodios y decisiones, sino que poseía una continuidad interna esencial a través de todos sus acontecimientos particulares» y era «en forma germinal la primera auto-actuación oficial de la Iglesia como *Iglesia universal*». Y eso porque, «desde un punto de vista teológico, ha habido tres grandes épocas de la historia de la Iglesia»; la tercera «apenas ha comenza-

97. Paradójicamente, parecería que el grupo gobernante en la Unión Soviética prestó extraordinaria atención al Vaticano II; cf. A. Melloni (ed.), *Vatican II in Moscow (1959-1965)*, Leuven 1997.

98. H. Jedin, *Breve storia dei Concili*, Roma-Brescia 1978, 284.

99. *Ibid.* Esta apreciación aparecía ya en la edición de 1966.

100. H. Jedin, *The Second Vatican Council*, en *The Church in the Modern Age*, vol. 10 de la obra de H. Jedin-K. Reppen-J. Dolan (eds.), *History of the Church*, New York 1981, 146.

do y se ha manifestado oficialmente en el Vaticano II»¹⁰¹. En este Concilio sucedió algo nuevo que era «irreversible y duradero», afirmaba el mismo Rahner en un artículo que completaba al que acabamos de citar¹⁰². La novedad puede resumirse en la mundialización, en una relación con el mundo, en un compromiso adquirido para la reformulación del papel de la teología, en la introducción de una mentalidad ecuménica y en un optimismo acerca de la salvación universal.

Según el dominico francés M.-D. Chenu, la teología del Concilio tuvo cuatro piedras angulares: «La prioridad del misterio sobre la institución, el reconocimiento del valor irreducible del sujeto humano en la estructura y la dinámica de la salvación, la conciencia de la Iglesia de que ella misma vive en la historia, y el reconocimiento del valor de las realidades terrenas»¹⁰³.

El cardenal J. Bernardin, influyente prelado norteamericano que fue consagrado obispo precisamente al finalizar el Vaticano II, decía en 1985:

El Concilio ha tenido una vigorosa repercusión sobre la Iglesia y sobre la sociedad en todo el mundo. Durante los veinte últimos años hemos llegado a ser mucho más conscientes de que la Iglesia católica no puede ser dominada por más tiempo por las iglesias particulares del Atlántico Norte. La Iglesia es verdaderamente universal. Su crecimiento más impresionante está teniendo lugar en África y en la India. Existe también una gran fuente de renovación en Latinoamérica, donde, en muchos lugares, la Iglesia se va identificando cada vez más con el pueblo, con los pobres¹⁰⁴.

En el centro de la «agenda» futura, Bernardin veía que

en un mundo que es cada vez más independiente y que está caracterizado por la amenaza de la destrucción nuclear, la Iglesia ha llegado a darse cuenta de que tiene que desempeñar una función importante. La Iglesia reconoce que ella tiene que trabajar para desarrollar una interdependencia que no sólo atiende a las necesidades físicas de todos, sino que se halle también al servicio de las necesidades morales y espirituales de la familia humana. Aunque esta función es parte de la misión de la Iglesia, y la Iglesia está bien equipada para desempeñarla a escala internacional, sin embargo, el problema de realizar la unidad dentro de una diversidad cada vez mayor sigue siendo una tarea primordial en la agenda de la Iglesia. La Iglesia ha de empeñarse en reconciliar las diferencias y en tender puentes sobre los abismos que existen entre el hemisferio norte y el hemisferio sur, entre los ricos y los pobres del mundo¹⁰⁵.

101. Karl Rahner, *Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council*, en su obra *Theological Investigations*, vol. 20, New York 1981, 77-89.

102. Karl Rahner, *The Abiding Significance of the Second Vatican Council*, en *ibid.*, 90-102. En opinión suya, el giro efectuado en el Vaticano II era comparable al introducido por Pablo, cuando desplazó el epicentro de la cristiandad desde Jerusalén a Roma. E. Klinger se inspiró en Rahner para escribir su ensayo: *Der Glaube des Konzils: Ein dogmatischer Fortschritt*, en E. Klinger-K. Wittstadt (eds.), *Glaube im Prozess: Christsein nach dem II. Vatikanum: Für K. Rahner*, Freiburg 1984, 615-626.

103. M.-D. Chenu, *Panorama della teologia post-conciliare*, en *La chiesa post-conciliare*, Firenze 1969, 28-35.

104. J. Bernardin, *Foreword*, en A. Stacpoole (ed.), *Vatican II by Those Who Were There*, London 1986, XI-XV.

105. *Ibid.*

El cardenal de Chicago mantenía lo siguiente:

Un segundo punto en la futura agenda de la Iglesia tiene su origen en dos de las principales enseñanzas del Concilio. En sus documentos, el Concilio repitió la doctrina tradicional acerca de la naturaleza jerárquica de la Iglesia, pero insistió también en que la Iglesia es la totalidad del Pueblo de Dios. Muchas de las tensiones que existen actualmente en la Iglesia pueden atribuirse al doble enfoque del Concilio. Necesitamos mostrar más claramente cómo esas dos verdades se entrelazan, no solamente en el plano teórico, sino también en el plano práctico. El Concilio, al mantener su afirmación de la imagen de la Iglesia como el Pueblo de Dios, realizó una importante contribución a la idea de realzar el puesto correcto de los laicos en la Iglesia. Inició también el proceso de permitir que los laicos asuman ese puesto. Sin embargo, al mismo tiempo surgió alguna confusión acerca de la función correcta de un sacerdocio ordenado. Otro punto de nuestra futura agenda es el de hacer ver que nuestra propia visión de la Iglesia reconoce el carisma distintivo de todos los creyentes así como el carisma único y esencialmente diferente del ministerio presbiteral¹⁰⁶.

O. H. Pesch dio el título de *El tercer período en la Historia de la Iglesia* a su compendio de la historia del Vaticano II. Siguiendo principalmente el punto de vista de Karl Rahner, hizo ver el significado permanente que tenía el Concilio¹⁰⁷. Pesch distinguía entre «resultados permanentes» –la reforma litúrgica, la Iglesia como Pueblo de Dios, los sentimientos amistosos hacia la humanidad, el diálogo con las religiones– y «resultados ambivalentes»: las tensiones entre la *communio* y la estructura jerárquica, y entre la colegialidad y el papado, así como los problemas relativos al itinerario ecuménico y al lugar de la Biblia en la Iglesia.

Aunque una aislada evaluación protestante afirmaba que la importancia del Vaticano II era limitada e insuficiente para modificar la identidad del catolicismo romano¹⁰⁸, vemos que muchos otros comentarios protestantes expresaban un punto de vista radicalmente diferente¹⁰⁹. E. Vilanova ofreció una visión compendiada de treinta años de interpretación¹¹⁰.

Según G. Dossetti, en los documentos del Concilio ocurre lo siguiente:

En ciertas fórmulas o en ciertos puntos que tratan de las instituciones, hay equívocos, soluciones de avenencia y ambigüedades que es necesario determinar bien. Es una labor que hay que hacer, porque la falta de claridad de pensamiento no está, desde luego, al servicio de la causa del Espíritu. Aunque, indudablemente, es cosa buena e importante el reconocer las actuaciones maravillosas del Espíritu, no será inútil saber qué es lo que tratan realmente de decir las fórmulas compuestas por los hombres. Esto evita el peligro de pensar que se dijeron cosas que realmente no se dijeron, o de que se resolvieran problemas que están aún por resolver. Es verdad que el Espíritu

106. *Ibid.*

107. O. H. Pesch, *Das zweite Vatikanische Konzil (1962-1965): Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, 351-361.

108. V. Subilia, *La nuova cattolicità del Cattolicesimo*, Torino 1967.

109. Cf. H. Roux, *De la désunion vers la communion*, Paris 1978, 215-304.

110. E. Vilanova, *El concili Vaticà II (1962-1965): trenta anys d'interpretacions*, Barcelona 1995.

actúa a pesar de cualquier equívoco o de cualquier falta de claridad humana, pero no es menos verdad que estamos obligados a hacer todo lo posible para eliminar tales obstáculos¹¹¹.

13. La importancia histórica

Es fácil ver que el Vaticano II se celebró en un momento situado entre la decadencia de la era de las ideologías y el comienzo del período postmoderno¹¹². Una apreciación correcta de este marco histórico del Concilio tiene una importancia decisiva para llegar a comprender su amplia significación. Por cuanto fue un acontecimiento que marcaba una transición a una nueva era, su significación fue doble: constituyó un punto de llegada que caracterizaba el final del período postridentino de las controversias, y quizá también el final de muchos siglos de era constantiniana; por otro lado, anticipó y fue el punto de partida de un nuevo ciclo histórico.

Podremos preguntarnos, por tanto, si el Vaticano II no llegó precisamente a quedar anticuado por el hecho mismo de haberse celebrado. ¿El Vaticano II no fue sencillamente la conclusión demorada y redecorada del Vaticano I? ¿Tendrá algo que decir al tercer milenio? Más aún, la aceleración de la historia, ayudada en parte por el Concilio, ¿no introdujo al mundo en un clima enteramente diferente del que existía en la década de 1960, convirtiendo así al Vaticano II y a su mensaje en un dato superado?

También a este propósito podremos preguntarnos si el carácter anticuado de los decretos conciliares (o, al menos, de muchas partes de ellos) no es mayor que el del acontecimiento conciliar mismo y el de su significación. La presente *Historia del concilio Vaticano II* fue dando testimonio gradualmente de las constantes soluciones de avenencia adoptadas en el desarrollo de los textos. Desde luego, el compromiso era frecuentemente una condición necesaria para obtener un amplio consenso que llegaba casi a la unanimidad. Sin embargo, en algunos casos, la solución de avenencia fue el resultado de una insuficiente elaboración anterior (como en el caso del capítulo tercero de la *Lumen gentium* y en buena parte de la *Gaudium et spes*). Debe prestarse una especial atención a la importancia de esas soluciones de avenencia, que debilitaron el vigor conceptual y programático de algunas de las páginas del Vaticano II y que, durante el período posconciliar, proporcionaron la base para incesantes y estériles debates. La naturaleza

111. G. Dossetti, *Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II*, en F. Margiotta Broglio (ed.), *Frammenti di una riflessione*, Bologna 1966, 24-25 y 101.

112. H. Jedin, en su *Storia della mia vita* (Brescia 1987), recordaba que «el Vaticano II volvió página en la historia de la Iglesia», y que «aunque yo estaba comenzando mi estudio sobre la historia del Concilio, me hallaba convencido de que 'la era tridentina de la Iglesia había pasado ya' y de que la Iglesia había entrado desde hacía tiempo en una nueva fase de la historia; desde la actual perspectiva de la Iglesia, el concilio de Trento puede ser considerado como 'historia' y juzgarse como tal. Desde luego, fue únicamente el concilio Vaticano II el que hizo que esta intuición fuera una convicción intelectual común» (p. 271 y 278). En el prefacio a su *Storia del Concilio di Trento* (Brescia 1970), el autor citado hacía notar que «la participación en esta experiencia vital de un Concilio [el Vaticano II] fue una incomparable lección intuitiva para un historiador de los concilios, así como, a la inversa, sus conocimientos de la historia de los concilios redundaban en favor de su colaboración en el nuevo Concilio» (p. 7).

misma de este Concilio y de sus textos finales fueron los que limitaron la significación de esas soluciones de avenencia. De hecho, el Concilio como tal, como gran fuente de comunión, confrontación e intercambio, fue el mensaje fundamental que constituyó el marco y el núcleo de su recepción.

A esta luz hay que situar e interpretar los decretos conciliares¹¹³. Son elementos en un mosaico complejo y multicolor que sólo puede leerse como una totalidad. El aislamiento de los elementos bajo la influencia y en función de una hermenéutica de los detalles contradice la naturaleza más profunda del Vaticano II¹¹⁴.

En el plano doctrinal, los puntos cruciales en la contribución efectuada por el Concilio tienen que ver con el lugar central de la Palabra de Dios, la importancia del misterio trinitario y la función del Espíritu, la concepción de la Iglesia, y la actitud de amistad y de participación en la historia humana. Estas contribuciones no se contienen todas ellas en un solo texto final del Concilio, por importante que dicho texto sea, sino que son el resultado sintético de una reconsideración completa de todo el acontecimiento conciliar.

En primerísimo lugar se halla la función central y soberana de la Palabra de Dios. Volviéndose a una orientación que se había manifestado ya tímidamente al comienzo, el Vaticano II destacó repetidas veces la dimensión misteriosa del mensaje cristiano. El término «misterio» se emplea aquí en el sentido vigoroso y bíblico de la palabra¹¹⁵, es decir, se entiende como la totalidad de la revelación, la cual es enteramente meta-racional y conocible únicamente en partes por medio de aproximaciones parciales, las cuales se complementan, en lugar de excluirse, unas a otras. El misterio, entendido de esta manera, es un concepto que impregna toda la celebración del Vaticano II y los textos de sus decretos, desde la constitución litúrgica hasta la constitución sobre la Iglesia. Estre-

113. El 15 de noviembre de 1965, una notificación procedente del secretario general del Concilio confirmaba que «puesto que todo lo que ha sido propuesto por el Concilio es la enseñanza del supremo magisterio de la Iglesia, todos y cada uno de los cristianos han de recibirlo y aceptarlo tal y como fue comprendido por el sagrado Concilio mismo; esta comprensión es dada a conocer no sólo por la materia tratada, sino también por la manera en que es formulada, a la luz de las reglas de la interpretación teológica» (AS IV/6, 429). Cf. J. Gehr, *Die rechtliche Qualifikation der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils*, St. Ottilien 1997.

114. Según G. Dossetti, *Rilettura della portata dottrinale della costituzione conciliare «De sacra Liturgia»*, un documento inédito de finales de diciembre de 1965 (Documentos de Dossetti), el curso de la interpretación puede estructurarse de la manera siguiente: «Cuando el Concilio ha terminado, un primer paso debe ser sencillamente la lectura de los documentos aprobados, es decir, un simple descubrimiento de lo que dicen, de conformidad con un examen muy objetivo y casi literal de los mismos, sin que se preste todavía atención a la reunión sistemática de los mismos en un conjunto global. La primera lectura será fuente de una serie de indicaciones para una segunda lectura, la cual deberá tener un carácter más sistemático y se encaminará a extraer las líneas de fuerza principales que recorren el conjunto total de los documentos. Después de esta segunda fase, tendrá que haber una tercera, que será la más importante, en la cual la finalidad no será únicamente captar las líneas de fuerza que actúan en el pensamiento y las directrices operativas que los documentos contienen, sino que, además, partiendo de esa comprensión, podrá derivarse también de ella una dirección para una espiritualidad global, que dimane de este don de comprensión que ha sido concedido a la Iglesia y a la humanidad».

115. La concordancia recopilada por Ph. Delhaye-M. Gueret-P. Tombeur, *Concilium Vaticanum II: Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Louvain 1974, muestra que el término «misterio» aparece 125 veces en el conjunto de los documentos.

chamente asociada con él se encuentra la decisión del Concilio, llevada adelante laboriosamente pero con tenacidad, de aceptar la función determinante de la Palabra de Dios; esta decisión halló expresión en la *Dei Verbum* así como en la *Sacrosanctum concilium* y en la *Lumen gentium*.

De este carácter central y de esta función soberana de la Palabra de Dios fluye un volver a pensar radicalmente lo que había sido una comprensión conceptual y abstracta de la verdad. La concepción del cristianismo como verdad, consistente en una serie organizada de proposiciones dogmáticas más que como devoción y seguimiento de la persona del Cristo de Dios, había quedado asentada hacía siglos bajo la influencia de los contactos con la cultura helenística. El predominio del enfoque metafísico y su desarrollo en la dirección del esencialismo fueron dando una importancia cada vez mayor a la verdad como abstracción intelectual. La verdad, en vez de ser identificada con la persona de Cristo, fue contemplada como una serie organizada, abstracta y atemporal de conceptos. La perspectiva bíblica, según la cual la verdad cristiana es el misterio trinitario revelado en la persona de Jesucristo, un misterio inagotable del que cada generación y cada cultura extrae cosas antiguas y cosas nuevas, ocupó un lugar secundario. La verdad como sistema de formulaciones dogmáticas unívocas tendía a convertirse en la medida definitiva de la fe y de la comunión. Un error en la formulación de la doctrina llevaba consigo el ser excluido de la comunión.

Así que durante largo tiempo el cristianismo, especialmente en el Occidente latino-germánico, estuvo experimentando y presentando el mensaje evangélico con arreglo a modalidades conceptuales que originaban una fragmentación y «des-historización» del mensaje mismo. El desplazamiento desde Cristo como «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6) hacia una manera doctrinal e impersonal de concebir la verdad abrió el camino hacia la teología entendida como una elaboración escolástica, como un factor separado que dominaba la vida de la Iglesia. Otro resultado fue una concepción de la Iglesia como institución doctrinal y disciplinar, a la que estaba asignada la salvaguardia y la defensa de la verdad. Después de la ruptura de la unidad cristiana, cada Iglesia determinó los confines de su propia verdad teológica y se dedicó a sustraer esa verdad de la influencia del desarrollo histórico mediante la fijación esencialista, no sólo de la doctrina, sino también de sus mismas formulaciones.

El resultado final fue una visión anquilosada del cristianismo y de la Iglesia misma. La Iglesia acentuaba los factores doctrinales y el ordenamiento jurídico-institucional hasta el punto de considerarlos, al menos de manera implícita, como coextensivos con la fe y con la Iglesia. De esta manera llegó a ser habitual, especialmente en la tradición católica, el considerar como de importancia central las formulaciones doctrinales y la uniformidad de las estructuras, hasta el punto de convertirlas en el ser mismo de la Iglesia.

El Vaticano II superó esa comprensión monolítica y unidimensional de la verdad cristiana, porque entendió que el criterio de la autenticidad de esa fe no es una coherencia conceptual interna, sino la persona de Jesús, el Cristo, en la plena realidad de su misterio. La fe y la Iglesia no son ya coextensivas con la doctrina; esta última ni siquiera constituye la dimensión más importante, aunque es verdad que la Iglesia es una comunión de piedras vivas, un cuerpo en constante desarrollo. La aceptación de la doctri-

na y especialmente de una única formulación de ella no puede considerarse ya como el criterio último para decidir que una persona es miembro de la *Una sancta*.

En este contexto, los criterios dados en el decreto del Vaticano II sobre el ecumenismo para formular y exponer la fe son explícitos. A este respecto es de importancia central la declaración inicial que se hace en el decreto *Unitatis redintegratio*: «El modo y el sistema de expresar la fe católica no deben convertirse de ninguna manera en un obstáculo para el diálogo con los hermanos» (UR 11). Estaría descaminado el pensar que la exigencia formulada en la misma sección —«Al mismo tiempo, la fe católica debe ser explicada con mayor profundidad y exactitud, con una forma y un lenguaje que los hermanos separados puedan comprender también rectamente»— se entendía como un poco de oropel, carente de valor y significado alguno. Lejos de eso, encarece que hay que hacer un esfuerzo para volver a pensar radicalmente, con mayor profundidad y más rectamente, las modalidades y formulaciones de la fe católica. No menos perspicaz es el reconocimiento de una «jerarquía de verdades»¹¹⁶. El impulso radical de este pasaje y, desde luego, de todo el decreto *Unitatis redintegratio*, se orienta hacia formas de expresar la fe que estén menos influidas por el predominio de la cultura occidental y que se encuentren más abiertas a las maneras que la humanidad contemporánea tiene de percibir y de pensar.

Estas tendencias conciliares vuelven a conectar el cristianismo católico con las fuentes más auténticas de su propia tradición. Restauran una gran libertad para la espiritualidad y también para la teología, al mismo tiempo que permiten un redescubrimiento actual de la dimensión escatológica. Más aún, el redescubrimiento de la dimensión de «misterio» impulsó también en dirección al acercamiento a las grandes tradiciones cristianas orientales, al igual que el reconocimiento de la importancia crítica de la Palabra de Dios implica una nueva convergencia con la tradición de la Reforma, sobrepasando las actitudes inflexibles del concilio de Trento y, sobre todo, de los períodos postridentinos y de las controversias.

Dentro de esta misma perspectiva hay que considerar la vigorosa ruptura con el antisemitismo. El Vaticano II consolidó el cambio efectuado por Juan XXIII desde los primeros días de su pontificado. Quizá la resistencia procedente de minorías tenaces, juntamente con solicitudes judías que no siempre eran prudentes, impidieron una victoria más positiva contra la secular hostilidad de la Iglesia hacia el pueblo judío. En cualquier caso, el Concilio marcó también aquí un punto sin retorno.

No menos decisiva e importante fue la referencia al misterio trinitario así como a la función del Espíritu. El Concilio, desde su primer anuncio y durante todo su transcurso, estuvo motivado por la referencia determinante al Espíritu Santo. Conviene mencionar que, con creciente frecuencia, Juan XXIII acentuaba «la necesidad de un continuo derramamiento de la acción del Espíritu Santo, como en un nuevo Pentecostés

116. Este criterio fue formulado ya, aunque sin desarrollo, en la constitución *Dei Filius*, del concilio Vaticano I (capítulo cuarto): «La razón, ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios... por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre» (Denzinger-Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 2000, n° 3016).

que vaya a renovar la faz de la tierra». La imagen de un nuevo Pentecostés estaba asociada habitualmente con el Concilio, que «será verdaderamente un nuevo Pentecostés que haga que florezcan las riquezas interiores de la Iglesia». El llamamiento a una reavivación de la pneumatología es inherente a la percepción que el Concilio tenía de la Iglesia. Esta concepción, que sobrepasaba las limitaciones cristomonísticas que eran típicas de la *Mystici corporis*, se basaba precisamente en un redescubrimiento de la función del Espíritu.

Es innegable que la labor preconiliar en el ámbito de la pneumatología y de la dimensión trinitaria fue una labor fragmentaria e inadecuada. Durante los trabajos del Concilio no se hizo jamás una propuesta para que se tratara de estos temas, y, sin embargo, constituyeron igualmente, en medida creciente, el horizonte sobre el cual el Concilio iba desarrollando sus temas, por cuanto la gran mayoría de los padres conciliares sentía la urgente necesidad de salir de un enfoque doctrinal demasiado estático e incapaz de ser asimilado por las nuevas culturas. No parece que sea una exageración afirmar que la acción del Espíritu y el dinamismo de la Trinidad fueron un tema que recorrió todo el Concilio y el conjunto de sus decretos. Quizá como resultado también del testimonio dado por los observadores, el Concilio, especialmente en lo que respecta a la acción dinámica del Espíritu, no fue sordo, sino que mostró un impulso, aunque fuera débil, para reintegrar las dimensiones trinitaria y pneumatológica en el pensamiento y en la devoción del catolicismo¹¹⁷.

El tercer aspecto que parece haber sido de importancia central fue la concepción de la Iglesia. El punto de referencia del que se partía era un eclesiocentrismo explícito, teñido de triunfalismo. La razón de ello estaba en un cristomonismo que identificaba a la Iglesia con el cuerpo místico de Cristo y, en cuanto a su tendencia, la identificaba con el Reino; así, hacía que la Iglesia fuera coextensiva con la Iglesia romana y exaltaba al obispo de Roma como la cumbre de la pirámide eclesial.

Sin embargo, el Concilio situó a la Iglesia dentro de la perspectiva de la conciliaridad. En este marco se superó incluso «la reforma de la Iglesia», entendida como un remedio contra la decadencia (*de-formatio*) en relación con un orden orgánico y definitivo de la Iglesia. La combinación del principio pastoral con el método del *aggiornamento* condujo a una crítica del tema medieval-moderno de la decadencia y de la reforma, en cuanto aplicadas a la Iglesia. El Concilio superó esta idea, tanto en lo que respecta a la dialéctica de los abusos y de la reforma (una dialéctica que a menudo se agotaba en idas y venidas, entre denuncias, planes y reformas inadecuadas o ineficaces), como en lo que respecta incluso al enunciado de la teoría, que era responsable en buena medida de la superconcentración en la eclesiología. Una Iglesia concebida como Pueblo de Dios que va en peregrinación, conducida por el único Pastor bajo el movimiento del Espíritu, está siempre en *aggiornamento*, cuando se usa el criterio del servicio.

El superar la fase del eclesiocentrismo implica no sólo el final del dominio de la eclesiología, sino también, y sobre todo, el redescubrimiento de las demás dimensiones de la vida cristiana y de la fe. El Vaticano II se movió en la perspectiva de una inversión

117. Consideraciones de este tipo se hallan ausentes en las contribuciones publicadas en *Il concilio Vaticano II: Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, Città del Vaticano 2000.

de prioridades, conduciendo al abandono de la referencia a las instituciones eclesiásticas, a su autoridad y a su eficiencia, como el centro y la medida de la fe y de la Iglesia. En vez de eso, la fe, la comunión y la prontitud para el servicio son los que «constituyen» a la Iglesia; éstos son los valores por los que se mide la adecuación de la Iglesia al servicio del Evangelio, reconociéndose el valor de criterio eclesial del *sensus fidelium* y de los signos de los tiempos, en lugar de la lógica interna de las instituciones.

Un importante elemento de novedad que se enuncia en la *Constitución sobre la sagrada liturgia (Sacrosanctum concilium)* y que fue repetido luego en otros decretos conciliares es la introducción de la perspectiva en la cual la Iglesia se contempla como una comunión de diferentes comunidades locales, más que como una organización mundial muy extensa y unificada. Dentro de esta perspectiva, la estructura de la Iglesia no puede trazarse ya como una pirámide en la que la vida transcurre a través de un eje vertical y con un ritmo cada vez menor según el eje va descendiendo. Por el contrario, el predominio se asigna ahora a una imagen esencialmente horizontal (no en línea ascendente), que sitúa en nivel de paridad a todas las Iglesias y a sus obispos (iglesias hermanas), aunque no en un nivel de identidad.

A su vez, la aplicación a la Iglesia de la noción bíblica de «pueblo», y de un pueblo que se halla en camino y está buscando, sobrepasa la gradual petrificación de la Iglesia que Belarmino ilustró con la analogía existente entre la Iglesia y el reino de Francia. A los factores dinámicos se les da su propio valor juntamente con los factores estáticos; por ejemplo, al sacerdocio común de los fieles, que fue la base para eliminar la separación existente desde hacía siglos entre el clero y el laicado, y que constituyó también la base para suprimir la concepción «esencialista» de la Iglesia. El hecho de que la *Lumen gentium* comenzara con un capítulo sobre el misterio de la Iglesia cerró el camino a cualquier intensificación ulterior de la eclesiología.

El Vaticano II abrió también un espacio para que la *universitas fidelium* (LG 12, 5: «la totalidad de los fieles») viviera la experiencia cristiana con la libertad de los hijos de Dios y en obediencia a los impulsos del Espíritu. Es una experiencia que el Vaticano II describió como la participación activa de todos los fieles en la liturgia (*Sacrosanctum concilium*), nutriéndose de la Palabra de Dios (*Dei Verbum*), con el compromiso de dedicarse a la evangelización (*Ad gentes*) y estando en amistad con los seres humanos (*Gaudium et spes*). El requerimiento general que predominaba en el anuncio del Concilio, a saber, que volviera a considerarse de manera organizada la concepción de la Iglesia, halló expresión en la presencia de declaraciones eclesiológicas en todos los principales documentos del Vaticano II. No parece que esas declaraciones estén siempre bien coordinadas y sean congruentes entre ellas mismas, pero eso no limita necesariamente su alcance, según el cual la imagen de la Iglesia es una imagen abierta e incompleta, y susceptible, por tanto, de ulteriores enriquecimientos.

Las expectativas y los temores al comienzo del Concilio se centran en la acentuación de la responsabilidad episcopal y en las relaciones entre el Papa y los obispos, especialmente en cuanto al gobierno de la Iglesia universal (*plenitudo potestatis / vocatio in partem sollicitudinis*). Esta serie de problemas, cuando vuelven a considerarse sobre el trasfondo de la labor del Concilio y de la armonía fundamental entre el episco-

pado y el Papa que se había experimentado durante la asamblea, adquirían nuevas dimensiones. Sin embargo, esta problemática ocupó un espacio considerable en el desarrollo del Concilio y se consolidó en algunas conclusiones importantes que se ocupaban del «estado de la Iglesia» (*status ecclesiae*). Desde el punto de vista general, la decisión de que la consagración episcopal tiene carácter sacramental es la que posee mayor relieve. Al final de un extenso debate, el Concilio reconoció la sacramentalidad de la ordenación episcopal, repitiendo el antiguo canon cuarto del Concilio de Nicea. Por eso, en el acto de la ordenación que lo incorpora al colegio episcopal, el obispo recibe los oficios de dirigente litúrgico, guía y juez, al mismo tiempo que se le asigna responsabilidad conjunta sobre la Iglesia universal. Esta decisión no menoscaba las prerrogativas del obispo de Roma, como el Concilio repitió incesantemente.

Ahora bien, al mismo tiempo, a la figura del obispo y aún más a la del colegio episcopal (una expresión que fue ásperamente debatida) se les da una importancia que había quedado subestimada durante largo tiempo, si es que no se la negaba sencillamente. En el ámbito territorial (regional, nacional, continental), la colegialidad ha encontrado espacio para su ejercicio en las conferencias episcopales, que durante el Vaticano II y con posterioridad a él adquirieron una difusión y una importancia desconocidas hasta entonces. A nivel universal, la fatigosa e insatisfactoria experiencia del sínodo de obispos ha representado algo nuevo, una oportunidad periódica para la discusión y los intercambios, pero, como podía preverse fácilmente, no ha afectado para nada a la práctica personal del Papa en el ejercicio de sus responsabilidades¹¹⁸.

En un nivel más modesto, el Concilio revivió la antigua figura del diácono permanente e incluso casado. Este hecho tuvo una importante y amplia repercusión, especialmente en zonas donde es más aguda la escasez de clero. El problema más difícil asociado con la imagen positiva de los diáconos parece haber sido el de su distinción efectiva de los sacerdotes, una distinción que no consiste completamente en el carácter subordinado de los diáconos.

La relativización de la eclesiología, debida a la restauración de la complejidad de la experiencia de la fe y a la atención dedicada a la historia y al contexto social, han hecho posible que se prestara renovada atención a la importancia de la perspectiva escatológica. La Jerusalén celestial, contemplada como el prototipo y el destino de la Iglesia, hace su aparición desde la niebla de la mitología y vuelve a adquirir significado como una meta. Los padres conciliares no tuvieron la valentía de recoger la evocadora imagen de Roncalli, que comparaba a la Iglesia con un vergel, pero el sexto párrafo de la *Lumen gentium*, de gran riqueza, sobre las imágenes bíblicas de la Iglesia, hace una aportación decisiva a la restauración del equilibrio con la teología preconiliar y ofrece la posibilidad de importantes desarrollos.

Finalmente, la amistad y la decisión de compartir la historia humana completan la revolución conciliar. Aun antes de la *Gaudium et spes*, pero antes también de las declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre las religiones no cristianas, el anuncio del

118. No lograron tampoco llegar a la práctica las sugerencias de que se modificara el colegio cardenalicio, sugerencias que se formularon repetidas veces y que fueron consideradas por Pablo VI al comienzo de su pontificado.

Concilio y luego su celebración suscitaron grandes expectativas, y eso mucho más allá de los confines del catolicismo. Surgieron expectativas de una actitud de simpatía hacia «los que están lejos» y hacia los no creyentes, y de abandono de la áspera actitud que la Iglesia católica había adoptado frecuentemente frente a la «moderna civilización» y las otras religiones.

A partir, por lo menos, de la Revolución francesa, la Iglesia católica había adoptado una actitud de rechazo de la modernidad, la cual era considerada como incurablemente hostil al cristianismo¹¹⁹. La norma que prevalecía era el ejercicio de la autoridad pontificia, tal como había sido enunciada por el papa Gregorio XVI en su programática encíclica *Mirari vos*, que marcaría la dirección adoptada por el papado durante siglo y medio. Después de recordar los peligros que se corrían por la «extensa conjura de los malvados», y de dar gracias a Dios por haber concedido «un respiro ante el terror», Gregorio XVI no vacilaba en afirmar que, aun con gran disgusto, él tenía que abandonar su «benignidad indulgente» y, en virtud de la autoridad divina que él había recibido, tenía que «refrenar con la vara»¹²⁰. Los deseos, expresados repetidas veces, de que se reconsiderara semejante actitud fueron infructuosos; de hecho, las ideologías más recientes no hicieron más que endurecer la intransigencia romana.

El papa Roncalli se distanció enseguida de la hostilidad, inspirada por prejuicios, entre la fe y la historia moderna, una hostilidad que había culminado en la proposición LXXX del *Syllabus* de Pío IX. En su nueva perspectiva se incluía también una recuperación sustancial de la historia humana como categoría asociada con la fe cristiana, no ajena a dicha fe ni en contradicción con ella; se incluía también un rechazo de los juicios negativos sobre el presente, tal como se deducían de una desconfianza por principio y que había sido recibida pasivamente del pasado. El discurso con el que el pontífice inauguró el Concilio estaba impregnado totalmente por la percepción de la novedad de la condición humana y por las mayores posibilidades que este hecho proporcionaba a la fe. Juan XXIII había condicionado también históricamente los espinosos problemas asociados con la manera en que se había ejercido la autoridad doctrinal. En opinión suya, «actualmente... la Esposa de Cristo prefiere aplicar la medicina de la misericordia en vez de la severidad»; en lugar de fulminar nuestras condenaciones, la Iglesia tiene que mostrar ahora lo válida que es su doctrina.

Pablo VI, por su parte, reconoció legitimidad teológica a la práctica del diálogo, cuando recogió las peticiones formuladas por diversos círculos. El Concilio aceptó de buena gana esa perspectiva, que parecía confirmar la actitud de «fraternidad» adoptada por Roncalli. Tan sólo subsiguientes desarrollos en las relaciones ecuménicas mostrarían claramente la distancia que existía entre esas dos actitudes.

A este respecto, las ideas ofrecidas por la constitución *Gaudium et spes* y también por la *Declaración conciliar sobre la libertad religiosa* hacen que sean posibles desarrollos teológicos de gran importancia, especialmente en los ámbitos de los signos de los

119. Cf. F. X. Kaufmann (ed.), *Vaticanum II und Modernisierung: Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996.

120. *Acta Gregorii Papae XVI*, vol. 1, Roma 1901, 169-174. Cf. P. Hegy, *L'autorité dans le Catholicisme contemporain: Du Syllabus à Vatican II*. Paris 1975.

tiempos y de la libertad de conciencia. Al restaurar los lazos de amistad con la historia humana, que fueron felizmente expresados por Gregorio Magno¹²¹, el Concilio fomentó la plena reapropiación del significado de la evolución histórica. Casi todos los textos aprobados por el Concilio contienen referencias a la situación histórica; aunque algunos de ellos son incidentales y de escasa importancia, sin embargo, otros son más deliberados y están llenos de sentido¹²². El Concilio reconoce y legitima la conexión orgánica entre la historia y la salvación, no sólo al hablar de sucesos particulares, sino también como un requisito metodológico general para la vida de los cristianos y de la Iglesia. La constitución litúrgica afirma que «el afán por reformar y fomentar la sagrada liturgia se considera, con razón, como un signo de las disposiciones providenciales de Dios sobre nuestro tiempo» (SC 43). Aquí se aplica de manera ejemplar el método inductivo.

La misma idea encuentra un eco, en términos más generales, en el *Decreto sobre el ecumenismo*, en el cual el Concilio exhorta a todos los católicos «a que, reconociendo los signos de los tiempos, participen diligentemente en el trabajo ecuménico» (UR 4). De manera semejante, el *Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes* insta a los sacerdotes y a los laicos «a reconocer... los signos de los tiempos» (PO 9).

El problema de los signos de los tiempos, una expresión que Roncalli había empleado ya en la bula de convocatoria, haciendo referencia explícita a Mateo 16, 4, fue abordado con particular interés durante la redacción de la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. De hecho, el título mismo representaba ya una mayor conciencia de la estrecha relación entre la fe y la historia¹²³. Esta implicación de la Iglesia está relacionada no sólo con su misión de salvación (GS 3), sino también con la necesidad de «responder a los perennes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y futura» (GS 4). Se insta a la Iglesia a reconocer en la vida de la humanidad los más evidentes y significativos acontecimientos y tendencias, y a interpretar su sentido evangélico. Se perfila aquí una filigrana inductivo-deductiva, según la cual la Iglesia, por un lado, está obligada a discernir, sobre la base de la historia misma, las coyunturas significativas en la vida de la humanidad, y, por otro lado, está llamada a revelar el significado y los valores de esas mismas coyunturas históricas haciendo referencia al Evangelio.

El problema vuelve a abordarse de nuevo en la sección que introduce la primera parte de la constitución, dedicada a la Iglesia y a la vocación humana. En ella no se utiliza ya la expresión *signos de los tiempos*; los padres conciliares, después de sobrepasar un texto provisional según el cual el tiempo es un signo y una voz de la presencia o ausencia de Dios, llegaron finalmente a una interesante formulación muy densa. El pueblo de Dios es considerado en ella a la luz de dos características: se ve guiado por la fe en el Espíritu, y comparte con la humanidad la condición de estar en la historia. Este pueblo

121. «Tenéis que daros cuenta de que, con el paso del tiempo, el conocimiento que tenían nuestros padres espirituales ha ido incrementándose... Cuanto más se acerca el mundo a su fin, tanto más ampliamente se nos abre la puerta al conocimiento eterno»; Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem* II/IV, 12, edición a cargo de M. Adriaen, CCSL 142, Turnhout 1971, 267-268.

122. Cf. G. Alberigo, *Cristianesimo e storia nel Vaticano II*: CrSt 5 (1984) 577-592.

123. Cf. G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, Bologna 2000; G. Ruggieri, *La teologia dei «signi dei tempi»: acquisizioni e compiti*, Cinisello Balsamo 2000.

está obligado a discernir en los acontecimientos históricos los signos auténticos de la presencia de Dios y del plan divino de salvación (GS 11). Dentro de esta perspectiva, todo el Pueblo de Dios, en la medida en que se halla implicado en la condición humana y en su desarrollo histórico, está llamado a reconocer los signos del Mesías en los momentos de la vida de la humanidad en que esos signos aparecen.

Queda, pues, superada la dicotomía entre la historia profana y la historia sagrada, pero sin sacralizar, no obstante, a la historia, algo que sería igualmente inadmisibile. Se reconoce, por tanto, a la historia como un *locus theologicus*, es decir, como una realidad en la que la fe puede y debe nutrir su propia búsqueda incesante del Reino, no con el fin de tomar posesión celosamente de esta historia, sino para convertirla en el lugar privilegiado de la amistad con los hombres. Al mismo tiempo, no se ignora la ambigüedad de la historia y de su desarrollo, y tampoco se resuelve ésta de manera optimista.

La superación del secular eurocentrismo católico fue fatigosa y lenta, especialmente porque requería el abandono de hábitos mentales tan profundamente arraigados que llegaron a hacerse inconscientes. La composición cosmopolita de la asamblea conciliar contribuyó en algún grado a este proceso, especialmente cuando, de forma progresiva, obispos nacidos en el Tercer Mundo y pertenecientes a órdenes religiosas llegaron a ser miembros del Concilio. Aquí se daba nuevamente el comienzo de una compleja conversión, tanto más cuanto que el eurocentrismo y la centralización romana iban entrelazados a menudo, a pesar de no ser idénticos. Podemos verlo claramente en el debate sobre la actividad misionera. Más aún, el eurocentrismo había comenzado a disgregarse a causa de la *Ostpolitik* emprendida por Juan XXIII y luego por Pablo VI, lo cual significaba distanciarse de la inflexible actitud de anteriores pontificados frente a los regímenes soviéticos¹²⁴. Mediante un goteo «programado» y constante de acciones innovadoras (observadores de Moscú en el Vaticano II, liberación de Mons. Slipyi, participación de obispos de detrás del Telón de Acero en el Concilio, audiencia con Adjupei, decisión de no repetir la condena del comunismo), el catolicismo empezó a salir de una sofocante identificación con el grupo atlántico (de la Alemania Federal a Estados Unidos).

Oficialmente, en el catolicismo se describe al Vaticano II como *ecuménico*¹²⁵. En sentido estricto, esto yerra por exceso. «Ecuménico» sólo puede asignarse a aquellos Concilios cuya autoridad fue reconocida, en el momento o más tarde, por todas las grandes tradiciones cristianas. No es casual que, en el manuscrito del documento que anunciaba el Concilio, Juan XXIII utilizara el calificativo de *general* para referirse a él. Desde los puntos de vista del Derecho Canónico y de la tradición cristiana no puede haber duda: el Vaticano II fue un Concilio de la tradición católica romana y, por tanto, general. Por otro lado, la reconstrucción de su transcurso, la forma que fue adoptando y el impacto que causó en el mundo cristiano muestran que, en este caso, la descripción del Concilio como general es inadecuada por defecto. Desde este punto de vista, podemos

124. Cf. G. Tuninetti, *Mons. Francesco Lardone (1887-1980): il nunzio apostolico precursore della Ostpolitik*, texto inédito, 1997; A. Casaroli, *Il martirio della pazienza: La S. Sede e i paesi comunisti (1963-1989)*, Torino 2000.

125. Cf. Y. Congar, *Le concile de Vatican II*, Paris 1984, 57-63; H. J. Sieben, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1993, 309-350.

afirmar que, aunque el Vaticano II era canónicamente un Concilio general, sin embargo, adoptó una perspectiva ecuménica, como vemos por el eco que suscitó en áreas cristianas distintas de la romana.

Finalizado el Concilio, el clima multicultural predominante hizo más difícil que se impusiera un único modelo para los obispos. Tras la muerte de Juan XXIII se propuso que el Concilio le canonizara, a fin de ofrecer un modelo a la Iglesia posconciliar. Como sabemos, esta iniciativa fue bloqueada por las autoridades¹²⁶.

El final de la hegemonía europea hace que sea más rico, pero también más complejo, el proceso de recepción del Concilio mismo. El «modelo» tridentino, que se estuvo aplicando en el catolicismo durante cuatro siglos, aparece como inadecuado precisamente por la dimensión universal y la variedad que la Iglesia adquirió con el Vaticano II¹²⁷. Fue Jedin, el historiador del concilio de Trento, quien dijo a sus jóvenes oyentes, en julio de 1965, al finalizar su actividad docente en la universidad: «Tenéis la gran suerte de experimentar un gran giro en la historia de la Iglesia, un nuevo comienzo como no lo ha conocido la Iglesia desde hacía siglos»¹²⁸.

La recepción llegará únicamente a través de un largo período y con modalidades y significados diferentes. No es sorprendente la tenaz resistencia que opusieron las formas adoptadas por el catolicismo durante el segundo milenio. La importancia del Vaticano II se medirá por la capacidad de los impulsos y directrices contenidos en él para plasmar y nutrir una nueva etapa del catolicismo. Los planes de Roma para aplicar los resultados del Concilio en forma de una ejecución dirigida y controlada manifestaron ya que eran inadecuados.

No se ha formado ningún «partido del Concilio», es decir, un movimiento dedicado a propugnar la aplicación de las directrices conciliares. Una razón de ello han sido las repetidas declaraciones oficiales de fidelidad al Concilio por parte de los católicos que estaban en la cumbre. Por otra parte, las propuestas de una «revisión» del Vaticano II tienen corta vida y no despiertan ningún eco¹²⁹. Tan sólo el tiempo determinará hasta qué punto el Concilio pudo llevar a cabo su tarea histórica. Pero es imposible imaginarse por ahora una reavivación del catolicismo anterior al Vaticano II.

126. El período que sucedió a Trento tuvo un modelo para obispos: Carlos Borromeo. A pesar de la desconfianza romana, su ejemplo influyó en todas las esferas como modelo de un pastor dedicado a la *salus animarum* (cf. G. Alberigo, *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella Chiesa posttridentina*: Rivista Storica Italiana 79 [1967] 1031-1052; Id., *Carlo Borromeo between Two Models of Bishop*, en J. M. Headley-J. B. Tomano (eds.), *San Carlo Borromeo and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the XVI Century*, Washington 1988). Jedin había dicho que «santos obispos son el necesario complemento de la labor de reforma realizada en Trento. Sin ellos habría faltado lo mejor: el espíritu que vivifica»; *Il Concilio di Trento nella storia della chiesa*: Gregorianum 26 (1945) 130.

127. Incluso durante el Concilio, Pablo VI había instado a la elaboración de una *Lex Ecclesiae fundamentalis* que proporcionara a la totalidad del catolicismo algunas normas «constitucionales». En las cartas de Onclin se ha conservado una propuesta formulada por el cardenal J. Döpfner: *Animadversiones ad Codicem Iuris Canonici recognoscendum*, del 4 de febrero de 1964, preparada verosímilmente para Pablo VI.

128. H. Jedin, *Tradition und Fortschritt in der Kirche*, en «Echo der Zeit», 15 de agosto de 1965.

129. Cf. Cl. Barthe, *Quel avenir pour Vatican II? Sur quelques questions restées sans réponse*, Paris 1999, 16.

14. *Situando al Vaticano II en la historia*

El Vaticano II estuvo abierto a otras confesiones cristianas y a una diversidad de influencias culturales; deseó también restaurar la subordinación efectiva de la Iglesia a la Palabra de Dios, y la implicación de la Iglesia en la historia, hasta el punto de ver en esa historia signos que apuntan al Evangelio. En todos estos aspectos puede verse que el Concilio recuperó impulsos importantes –interrumpidos pero no anulados– de la tradición católica, que se incluyen en la acepción más plena del término «católico». Como resultado, el período de la historia cristiana abarcado por la celebración del Vaticano II es mucho más amplio de lo que la gente se inclina a pensar. Este período no sólo incluye al Vaticano I (1869-1870), que lo precedió históricamente, sino también a Trento (1545-1562), un Concilio que había sido estrictamente monoconfesional y monocultural.

Trento, que vino después de los concilios medievales de Occidente, experimentó y sancionó una drástica reducción, tanto en sentido cualitativo como cuantitativo, del mundo católico. Raras veces un gran Concilio había visto una representación tan escasa del episcopado, una situación que empeoró aún más por la composición casi exclusivamente latina y mediterránea de la asamblea. Sobre esta base, el Concilio frenó eficazmente la inminente disolución del catolicismo e inició la recuperación del mismo. Pero no es posible ignorar los costes de tal empresa: un drástico aislamiento del cristianismo dentro de la tradición romana, la cual fue separada y quedó excluida, al menos en su epicentro europeo, de los intercambios con otras tradiciones cristianas tanto del Oriente como del Occidente; una postura de defensa contra la cultura moderna; y, finalmente, el *cordón sanitario* que impedía su «contaminación» por culturas extrañas. Nunca en la historia cristiana había tenido una acepción tan amplia la *massa damnata*; tampoco nunca el cristianismo había intensificado y exacerbado tanto su propia alienación con respecto a los sucesos en que estaba envuelta la humanidad.

Así que el catolicismo se movía en una dirección que era nueva en comparación con la anterior tradición multisecular. Durante los siglos XVI al XIX esta tendencia se fue haciendo cada vez más radical, sobre todo desde que los conflictos, primeramente con la Reforma protestante y luego con la cultura moderna, se transformaron, pasando de ser una guerra activa a una guerra encaminada a mantener las propias posiciones y a resistir en todas las demás partes. Repetidos intentos por romper con esa mentalidad de asedio estableciendo contactos abiertos con otras culturas (en el Lejano Oriente y en Latinoamérica) fueron cercenados sistemáticamente. Un destino análogo aguardaba a las «salidas» intentadas por aquellos santos, desde Felipe Neri hasta Charles de Foucauld, que se inclinaban a tender puentes entre la condición cristiana y la común condición humana.

Esta actitud del catolicismo moderno fue puesta a prueba, cuando la Revolución francesa desbarató las apariencias externas, todavía existentes, de la sociedad cristiana y desencadenó una «descristianización». Después de transcurrido más de un siglo, la Revolución de Octubre parecía ser una personificación histórica del demonio, y una especie de confirmación *a posteriori* de lo correcta que había sido la elección, efectuada siglos antes, cuando el catolicismo se orientó hacia una concepción cerrada de la Igle-

sia y su organización correspondiente. En este marco, Pío IX confió a un «Concilio final», el Vaticano I, la tarea de aprobar la actitud de la Iglesia como una sociedad en la que la autoridad desciende desde la cumbre y donde las relaciones entre los miembros están mediatizadas por la dependencia en que todos se hallan respecto de la autoridad única del Papa. Se llegó así a una eclesiología bastante novedosa, aunque no enteramente desconocida, tanto en su estructura como en su dominio de la economía cristiana. El eclesiocentrismo alcanzaba niveles nuevos en comparación con toda la tradición anterior.

Sobre este trasfondo Juan XXIII adoptó la decisión de celebrar una nueva clase de Concilio. La idea era la de llamar a concilio no sólo al catolicismo, sino también, dentro de los límites de una situación tan comprometida, a la totalidad del mundo cristiano. La finalidad era la de salir, mediante un compromiso y un esfuerzo común, de un largo período histórico que parecía ser ya cosa del pasado. Las crisis que llegarían a ser de dominio público a finales de la década de 1960 (y que algunos quisieron imputar también al Vaticano II) estaban ya incubándose, desde la identidad sagrada del sacerdote hasta la identificación de la penitencia con la confesión auricular. Eran los síntomas de un malestar profundo y muy difundido, que incluso Pío XII percibió hasta cierto punto, pero que él diagnosticó como una patología que había que reprimir y eliminar, más que como un desasosiego originado por un retraso histórico cada vez más intolerable. En realidad, no se trataba simplemente de corregir desviaciones y circunstancias intolerables; el período postridentino era ahora objeto de disputa, y la fidelidad a la corriente principal de la tradición cristiana exigía en este momento un valiente esfuerzo para volver a pensarlo todo a fondo.

Este cambio de época fue la causa y la finalidad del Vaticano II. El acontecimiento de un Concilio, partiendo de la experiencia tenida por la comunidad de Jerusalén, constituyó siempre un momento privilegiado en el que la Iglesia se centraba y expresaba su más profunda conciencia de sí misma. Y esto, por encima de todo lo demás, es lo que un Concilio significa: una experiencia de comunión en la investigación, de compartir un viaje a través de la condición humana, y no sólo en lo que respecta a unos cuantos privilegiados, sino a la totalidad de la Iglesia. Por esta razón la Iglesia antigua veneraba los cuatro primeros concilios, lo mismo que veneraba los cuatro evangelios; por este motivo los grandes concilios son la herencia de todos los cristianos, y cada creyente tiene el derecho y la obligación de defender el pleno valor de los mismos contra cualquier clase de reduccionismo.

Ahora bien, el reduccionismo es precisamente el peligro que uno corre cuando pretende que no hay un «antes» y un «después» en la historia de la Iglesia. Una línea unidimensional parecerá quizá un signo de continuidad, pero es, más que nada, un síntoma de inercia y de muerte, no de vida. Concretamente, el Vaticano II mostró una profunda e intensa conciencia de lo inadecuadas que eran muchas tendencias preconciliares, cuando trataban de expresar el *sensus fidei*. Esta conciencia —en algunos puntos clave como el concepto de revelación, el misterio de la Iglesia, la relación entre el pueblo de Dios y la jerarquía eclesiástica, la *romanidad* como nota característica de la Iglesia, la aceptación de un ecumenismo católico y la visión de la Iglesia en la historia— condujo al Concilio a restaurar los lazos con la más auténtica y más antigua tradición, sobrepa-

sando formulaciones de emergencia y enfoques de carácter controversista que habían existido en los siglos más recientes.

Y a pesar de todo, la novedad más importante del Vaticano II no consistía en sus nuevas formulaciones, sino más bien en el hecho mismo de ser convocado y de celebrarse. Desde este punto de vista, el Concilio representa un punto de no retorno; ha comenzado de nuevo la era conciliar y ha encontrado un lugar muy importante en la conciencia de la Iglesia. Es imposible imaginarse una «normalización» más hábil y más eficaz del Concilio y del impulso que dio a la Iglesia que el hecho de negar su significado de época. Eso sería una manera de vaciarlo de sentido, mientras que su áspero rechazo por los tradicionalistas lo enterraría en la normalidad del período postridentino.

El frecuente énfasis que se hace aquí en la importancia del Vaticano II como un acontecimiento total y no sólo por sus decisiones formales, habrá conducido quizá a algunos lectores a sospechar que ha habido intención de rebajar el valor de los documentos aprobados por el Concilio. Parece que es casi superfluo el disipar tal sospecha. En realidad, resulta evidente que el Vaticano II confió a la Iglesia los textos aprobados durante su transcurso, con las diferentes descripciones que la asamblea misma les dio. Pero la reconstrucción misma del transcurso del Concilio ha mostrado claramente la importancia de la experiencia conciliar para el uso correcto y pleno de los documentos mismos. La interpretación del Vaticano II no sería satisfactoria, si se limitara a efectuar un análisis del texto de los documentos. Por el contrario, el conocimiento del acontecimiento en todos sus aspectos es el que proporciona el pleno significado del Vaticano II y de sus documentos¹³⁰. Sería paradójico imaginarse o temer que el reconocimiento de la importancia del Vaticano II como un acontecimiento global pudiera reducir o restar importancia a los documentos del Concilio.

No puede negarse la gran repercusión que el Concilio tuvo sobre las iglesias cristianas, así como la importancia de la experiencia de la vida conciliar en todos aquellos que participaron en el Concilio. Estos dos aspectos constituyen el contexto necesario de los decretos aprobados; el imaginarse que estos últimos no tuvieran conexión con aquél conduciría a una interpretación indebida y monocular de dichos textos. Esto es tanto más verdadero, cuanto más tenemos presente que los documentos de este Concilio fueron directrices, no reglas normativas. La comprensión de los documentos y, más todavía, de la recepción de los mismos son posibles únicamente a la luz de su conexión con el acontecimiento conciliar.

El hecho de situar el Vaticano II en su contexto histórico hace posible ver que el Concilio tiene su lugar propio en la tradición conciliar. Los elementos de continuidad con esa tradición son considerables, pero también lo son los elementos de novedad, y quizá más importantes. Las características históricas de este Concilio, tal como han sido reconstruidas sin ideas preconcebidas y sobre la base de las fuentes, contribuyen a un conocimiento más profundo de él.

130. Cf. los ensayos publicados en *Evento*.

Las fuentes sobre el concilio Vaticano II

GIUSEPPE ALBERIGO

Durante su preparación y celebración (1959-1965), el concilio Vaticano II produjo una impresionante cantidad de documentación. Llega incluso a ser imposible el ofrecer una cifra aproximada del número de textos originados por el acontecimiento conciliar. Y eso, sin contar para nada el número de contactos personales o de comunicaciones transmitidas por medio de la radio y la televisión. Como sucede en el caso de otras grandes asambleas celebradas en el mundo contemporáneo, la dificultad crucial para una satisfactoria reconstrucción histórica del Vaticano II surge de la precariedad del conocimiento de las fuentes. Contrariamente a lo que sucedió con respecto a los concilios anteriores, una historia del Vaticano II debe tener en cuenta las dificultades para llegar a conocer, recopilar y dominar la ingente multitud de fuentes escritas.

La edición más satisfactoria de la documentación dimanada de una gran asamblea cristiana, el concilio de Trento (1545-1563), fue patrocinada por la Görres-Gesellschaft; se basaba en las anotaciones de los diarios, especialmente en los del secretario de Trento, Massarelli, en las actas de las congregaciones generales, en las cartas, especialmente en la correspondencia mantenida entre los prelados en Trento y en Roma, y en los tratados teológicos escritos en función de los debates conciliares. Esta división de las fuentes, que demostró ser bastante apropiada para conocer la documentación sobre Trento, puede aplicarse también al Vaticano II. La diferencia entre ambos Concilios es la cantidad de las fuentes, porque no sólo el Vaticano II pudo utilizar mucho más fácilmente que Trento el recurso a la imprenta, sino que además la Tipografía Vaticana desempeñó un papel especial que no siempre fue sencillamente instrumental, un tema que merecería un particular estudio. Más aún, la máquina de escribir, el magnetófono, la copiadora a ciclostilo y la fotocopidora hicieron que la comunicación fuera más fácil.

Así, pues, al hacer uso de las fuentes enumeradas anteriormente, conviene comenzar por los *Acta*, haciendo distinción entre el período *antepreparatorio* (1959-1960), el período *preparatorio* (1961-1962) y el período *conciliar* (1962-1965), quedando dividido a su vez este último en *primer período* (1962), *segundo período* (1963), *tercer período* (1964) y *cuarto período* (1965). La documentación oficial correspondiente a esos años, es decir, la que se transmitió a través de la Secretaría general del Concilio, fue recopila-

da por la Secretaría misma y luego fue conservada, ordenada y hecha accesible en el *Archivio del concilio Vaticano II* bajo la dirección de V. Carbone y por disposición de Pablo VI¹. Desgraciadamente, la instrucción de Pablo VI no se extendía también al archivo de la secretaría de Estado para la documentación conciliar que se conservaba en él, lo cual es de gran importancia por el papel desempeñado por los secretarios de Estado durante la preparación (Tardini) y el transcurso del Concilio (Cicognani).

Independientemente de este último archivo, se fueron estableciendo espontáneamente algunos archivos más elementales², mientras que gran parte de las cartas conciliares (sin contar las muchas que se extraviaron) se conservaban en archivos diocesanos y en poder de personas particulares (participantes en el Concilio o herederos de los mismos). En este caso, sólo se podía contar con encontrar diarios, cartas y tratados que completaran lo que se dice en las actas.

Hacia finales de la década de 1980, cuando se propusieron planes para preparar una historia del Vaticano II, se vio claramente que el problema más dificultoso era la disponibilidad de fuentes³. En aquel tiempo sólo estaban disponibles las actas del período antepreparatorio, es decir, la documentación para el período que siguió inmediatamente al anuncio efectuado por Juan XXIII. Esta documentación se publicó en los quince volúmenes en folio de los *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando; Series I (antepreparatoria)*⁴, que contienen principalmente los *vota* presentados para determinar los temas del Concilio.

La misma Secretaría recopiló luego y publicó, en diez volúmenes, las actas del período preparatorio. Los *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando; Series secunda (praepreparatoria)* permiten poder seguir la labor preparatoria realizada por las comisiones y por la comisión central, que condujo a la composición de más de setenta esquemas de decretos. Sin embargo, en aquellos momentos, a finales de la década de 1980, esta serie se hallaba aún incompleta⁵. Durante este período preparatorio, la Secretaría general y la oficina de prensa de la Pontificia Comisión Central Preparatoria para el Vaticano II publicaron a partir de junio de 1960 un *Notiziario* (27 números desde junio de 1960 hasta el 23 de junio de 1962).

La publicación de las fuentes que se ocupaban propiamente del Concilio exigía un empeño mayor (estas fuentes incluían las congregaciones generales, las comisiones, los órganos rectores y la Secretaría general). La publicación de toda esta ingente documentación fue la obra de Mons. Carbone, quien produjo treinta y cuatro volúmenes en fo-

1. Cf. V. Carbone, *L'Archivio del concilio Vaticano*: Archiva Ecclesiae 34-35 (1991-1992) 57-67.

2. Las cartas de Léger en la *Fondation Léger* en Montreal; las cartas de Lercaro y de Dossetti en el *Istituto per le Science Religiose* en Bolonia.

3. Cf. A. Melloni, *Tipologia delle fonti per la storia del Vaticano II*, en *Per la storicizzazione del Vaticano II*: CrSt 13 (1992) 493-514.

4. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, serie I (antepreparatoria)*, Typis Vaticanis 1960-1961 (= AD I): AD I/I: Acta PP. Ioannis; AD I/II, 1-8: Vota; AD I/III, 1-2: Conspectus; AD I/III: Proposita S.C.; AD I/IV, 1-2: Universitates; AD I/Ind.: Indices.

5. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando. Series II (praepreparatoria)*, Typis Vaticanis 1969-1995 (= AD II): AD II/I: Acta PP. Ioannis; AD II/II, 1-4: Commissio Centralis (1961-1962); AD II/III, 1-2: Commissiones et Secretariati; AD II/IV, 1-3: Subcommissiones Commissionis Centralis.

lio de los *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*⁶. Sin embargo, a finales de la década de 1980, estaban disponibles únicamente los volúmenes relativos a las congregaciones generales, no los correspondientes a los órganos rectores y a la Secretaría general. Durante los años del Concilio, una oficina de prensa publicó un *Notiziario* en varias lenguas, pero esta publicación se consideró insatisfactoria. *L'Osservatore Romano* publicó también resúmenes concisos sobre los temas que estaban siendo discutidos.

Además, existía hacia finales de la década de 1980 una pequeña biblioteca de crónicas sobre el Concilio; eran obras que recogían lo que los representantes de los principales periódicos habían ido publicando día tras día. Un lugar aparte entre esas obras merecen los voluminosos tomos publicados por el jesuita G. Caprile, *Il concilio Vaticano II*; a los artículos que él había publicado ya en *La Civiltà Cattolica*, añadía algunos documentos importantes⁷. Los volúmenes publicados por J. L. Martín Descalzo, H. Fesquet, H. Helbling, R. Laurentin, R. La Valle, R. Rouquette, X. Rynne, A. Wenger y R. M. Wiltgen, por mencionar sólo los más conocidos, constituyen igualmente testimonios de considerable interés, porque los artículos reunidos en ellos fueron redactados mientras las noticias estaban aún frescas y se escribieron en fecha muy próxima a los hechos que referían. En realidad, esos artículos a menudo tuvieron alguna influencia sobre los padres conciliares que los leían.

Se disponía también de un número limitado de testimonios dados por participantes que se contaban a menudo entre los protagonistas más destacados en el Concilio⁸, y se disponía igualmente de las actas de los dos Papas, Juan XXIII y Pablo VI. Finalmente, contenían también valiosa información los numerosos comentarios sobre los documentos conciliares, publicados durante los años que siguieron inmediatamente al final del Concilio y compuestos en muchos casos por quienes habían participado en la redacción de esos documentos⁹.

Esta serie de fuentes fue el punto de partida para los estudios realizados en la presente *Historia*. Aunque constituyeron una base esencial e irremplazable, sin embargo, fueron insuficientes. Está, además, el *Archivio* del Vaticano II, que Pablo VI, obrando sabiamente, quiso que se mantuviera separado del *Archivio segreto* Vaticano, para que

6. AS I/1-4: primer período; II/1-6: segundo período; III/1-8: tercer período; IV/1-7: cuarto período; V/1-3: Intervenciones verbales; VI/1-3: Secretaría general; un volumen de índices; dos volúmenes de apéndices. Cf. V. Carbone, *Genesi e criteri della pubblicazione degli atti del concilio Vaticano II*: Lateranum 44 (1978) 579-594; G. Lefevre, *Les Actes du Concile du Vatican*: Revue théologique de Louvain 11 (1980) 186-200 y 325-351.

7. La documentación conciliar recopilada por Caprile se extiende más allá de lo que él mismo había publicado, y fue fructífera para nuestro conocimiento de diversos aspectos del acontecimiento conciliar.

8. J. Zimmermann, *Erlebtes Konzil: Briefe vom Zweiten Vatikanischen Konzil 1962-1965*, Augsburg 1966; *Für die Menschen bestellt: Erinnerungen des Altbischofs von Köln J. Kard. Frings*, Köln 1973; W. A. Visser't Hooft, *Memoirs*, London 1973; A. Liénart, *Vatican II*, Lille 1976; Lercaro, *Lettere*; H. Jedin, *Lebensbericht: Mit einem Dokumentenanhang*, edición a cargo de K. Repgen, Mainz 1984.

9. Entre los más conocidos se hallan los dos tomos de comentarios a la *Lumen gentium* y a la *Gaudium et spes*, editados por G. Baraúna y publicados en varias lenguas, los tres volúmenes del *Lexikon für Theologie und Kirche* dedicados a los decretos del Vaticano II (traducidos y publicados en los cinco volúmenes del *Commentary*) y los tomos, uno para cada documento, que Yves Congar incluyó en la colección *Unam sanctam*. G. Philips publicó también: *Lumen gentium: L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican: Histoire, texte et commentaire de la Constitution «Lumen gentium»*, 2 vols., Paris 1967.

no estuviera sujeto a los infortunios que caracterizaron a la documentación sobre el concilio de Trento, ni a las restricciones que limitan la consulta del archivo secreto. El *Archivio* del Vaticano II contiene documentación mucho más extensa que la que ha sido publicada, especialmente con respecto a la labor fundamental de las comisiones y subcomisiones conciliares. De hecho, la asamblea aprobó únicamente los documentos a partir de la elaboración llevada a cabo por los grupos de trabajo. Sobre esta última actividad, mucho más compleja y menos bien organizada que la actividad de la congregación general, se ha conservado una extensa documentación en el *Archivio*, documentación que desgraciadamente se halla publicada todavía de manera incompleta y, además, es difícil de consultar. Por otra parte, dicho archivo no tiene interés alguno en la documentación «privada», con excepción de una colección extensa, pero inexplorada, de artículos sobre el Vaticano II procedentes de la prensa.

Dado este estado de cosas, era necesario añadir a los estudios preparatorios para esta *Historia* una ulterior actividad de identificar, recopilar y estudiar las fuentes complementarias a escala internacional¹⁰. Esto condujo a la creación o ampliación de centros para la recopilación, la clasificación y el estudio de tales documentos, en Lovaina, Lovaina la Nueva, Bolonia, São Paulo y París. Esta actividad hizo posible acceder a una considerable cantidad de fuentes privadas que ayudan a explicar y completar las fuentes oficiales recopiladas por la Secretaría general¹¹. Todo esto permitió obtener una imagen más matizada y realista del curso del Vaticano II que la que se habría conseguido con la sola utilización, necesariamente más impersonal, de las fuentes oficiales.

De hecho, se han identificado y analizado casi setenta diarios, redactados por personas particulares durante la labor del Concilio. Algunos han sido publicados, aunque raras veces con arreglo a criterios satisfactorios críticamente¹²; muchos más se hallan inéditos o en curso de publicación¹³. La consulta de todos esos diarios ha constituido una

10. Cf. J. Grootaers-CI. Soetens (eds.), *Sources locales de Vatican II*, Louvain 1990; J. Famerée, *Instruments et perspectives pour une histoire du Concile Vatican II: La «carte» des sources privées* (obra actualizada), en *A la veille*, 258-268.

11. Se estableció contacto con 745 participantes en el Vaticano II, de los cuales 438 eran padres conciliares y 304 eran expertos y otros. La lista completa fue publicada en M. Faggioli-G. Turbanti (eds.), *Il Concilio inedito: Fonti del Vaticano II*, Bologna 2001; las actualizaciones se dan a conocer en la página web: www.fscire.it.

12. E. Cavaterra, *Il prefetto del S. Offizio: Le opere e i giorni del card. Ottaviani*, Milano 1990; *Carnets conciliaires de Mgr. A. Jauffrès*, Aubenas-sur Ardèche 1992; B. Lai, *Il Papa non eletto: G. Siri*, Roma-Bari 1993; M. Bergonzini, *Diario del Concilio*, ed. de A. Leonelli, Modena 1993; P. Raina, *Kardynal Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1962-1963*, Warszawa 1994; M.-D. Chenu, *Notes quotidiennes au concile*, ed. de A. Melloni, Paris 1995; N. Buonasorte, *Il concilio Vaticano II attraverso le pagine del diario di L. C. Borromeo: Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 52 (1998) 111-119; G. Militello (ed.), *Un vescovo al Concilio: mons. G. B. Parodi*, tesis doctoral, P. Università Lateranense, Roma 1988; U. Betti, *Pagine di Diario 11 ott. 1962-20 dic. 1965*, en *La «Dei Verbum» trent'anni dopo*, Roma 1995, 299-373; Id., *Diario del Concilio: 11 ottobre 1962-Natale 1978*, Bologna 2003; N. Edelby, *Il Vaticano II nel Diario di un vescovo arabo*, ed. de R. Cannelli, Cinisello Balsamo 1996; M. Toschi, *Enrico Bartoletti e il suo diario al Concilio*, en A. Melloni y otros (eds.), *Cristianesimo nella Storia: Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna 1996, 407-435; F. Santi Cucinotta (ed.), *Un vescovo al Vaticano II: mons. C. Zohrabian*, Caltanissetta 1998; L. Declerck-CI. Soetens (eds.), *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue*, Louvain-la-Neuve 2000.

13. Se hallan todavía inéditos los diarios de A.-M. Albareda/Olivar, C. Butler, A. M. Charue, H. de Lubac, J. Döpfner, L. Dworschak, J. Fenton, E. Florit, J. H. Griffiths, J. C. Heenan, J. A. Jungmann, M. La-

contribución decisiva a la reconstrucción de la historia del Concilio y, en particular, al conocimiento de la labor de las comisiones y de la actividad realizada en la periferia de la asamblea. Las notas del padre S. Tromp sobre las reuniones de la Comisión Teológica, las notas (especialmente completas y bien documentadas) del dominico Y. Congar, el diario del teólogo alemán O. Semmelroth y el del jesuita R. Tucci, redactor jefe de *La Civiltà Cattolica*, por mencionar tan sólo unos cuantos: todos ellos han sido fuentes irremplazables para enfocar debidamente un número considerable de momentos en la vida del Concilio y en la preparación de los documentos. La mejor prueba de esta afirmación son los numerosísimos pasajes extraídos de esos diarios y de otros, y que han sido citados en la *Historia del concilio Vaticano II*.

Es también fructífero el conocimiento de las *cartas* que algunos participantes —incluso los de primer plano, desde G. Lercaro hasta H. Câmara— enviaban diariamente desde el Concilio a las personas con quienes mantenían correspondencia¹⁴. Gracias a estas dos clases de fuentes (diarios y cartas) ha sido posible captar la experiencia viva de la participación en la asamblea, de los continuos contactos que se efectuaban dentro y fuera de la asamblea, y de los sentimientos engendrados por la experiencia conciliar.

Otro tipo de fuentes que ha sido posible recuperar y utilizar es el número casi infinito de versiones alternativas de los esquemas discutidos en el Concilio; éstas constituyen un número mucho mayor que el de los esquemas estudiados en las congregaciones generales y que fueron publicados en los *Acta Synodalia*¹⁵. La estructura misma de la labor de la asamblea, que exigía horarios rígidos y maneras preestablecidas de realizar las cosas, estimulaba una espontánea composición de formulaciones alternativas que muestran el clima de libertad y de celo que existía en el Concilio.

Además, en el transcurso de la labor, los padres y los expertos produjeron un elevadísimo número de opiniones, memorandos y notas sobre temas que estaban siendo discutidos o sobre aspectos del procedimiento seguido en el funcionamiento de la asamblea. Esto sucedió principalmente en el caso del esquema *De ecclesia* y de los esquemas que habían madurado poco durante el período preconiliar, desde la libertad religiosa hasta la situación de la Iglesia en el mundo actual. Quizá la falta de un órgano institucional, como las «congregaciones de teólogos» que existieron en Trento, destinadas al examen doctrinal de los temas que iban siendo discutidos gradualmente en el Concilio, contribuyó a originar el que se agolparan a la vez algunas proposiciones, cuyo conocimiento resulta, sin embargo, indispensable para una correcta reconstrucción de los textos de los documentos.

De importancia fundamental para un conocimiento detallado del transcurso del Concilio fue no sólo la documentación sobre el trabajo de las numerosas comisiones¹⁶,

bourdette, P. É. Léger, A. Nicoña, G. Philips, J. Pont y Gol, A. G. Ramos, O. Semmelroth, R. Tucci, G. Urbani, V. Zazpe. Acerca de otros no hay más que vagas informaciones.

14. Se ha publicado un primer tomo de las cartas que Helder Câmara enviaba todos los días al Brasil: Dom Helder Câmara, *Vaticano II: Correspondência à família do São Joaquim*, ed. de L. C. Marques, Recife 2004. Debería investigarse también la existencia de cartas enviadas a miembros del Concilio.

15. Cf., por ejemplo, los numerosos esquemas del *De ecclesia* publicados en G. Alberigo-F. Magistretti (eds.), *Synopsis Historica Constitutionis Dogmaticae Lumen gentium*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1975.

16. Cf. G. Turbanti, *Quellenbericht über die Konzilskommissionen*, en *Beitrag*, 251-258.

que se dividían a menudo en subcomisiones, sino también la documentación sobre grupos oficiosos de trabajo, que a menudo desempeñaron una función sustancial¹⁷.

Un problema cargado de dificultades está relacionado con las fuentes para conocer los tres largos períodos de intersesiones, sobre los que la documentación oficial es excepcionalmente escasa, a pesar del hecho de que la actividad conciliar durante esos meses fue a menudo decisiva para la forma que adoptaron diversos textos del Vaticano II. En estos casos, los diarios y las cartas, pero también las filtraciones a la prensa y los debates en periódicos especializados, proporcionaron valiosa información.

Adiciones especialmente fructíferas a las fuentes oficiales se deben a las cartas que se conservan de protagonistas importantes en el Concilio, ya sean padres, como Suenens, Döpfner, Lercaro, Léger, Bea, Carli, Ruffini, Liénart, Garrone, Guano, Hengsbach y C. Colombo, o bien de teólogos, como Tromp, Congar, Semmelroth, Rahner, Philips, Dupont, Hautmann, Tucci y Prignon. Desgraciadamente, a pesar de repetidos intentos, no ha sido posible consultar las cartas de otros protagonistas importantes, como Cicognani, Felici, Ottaviani, Parente, Ratzinger y Tisserant. Hemos mencionado repetidas veces la lamentable imposibilidad de acceder a las cartas conciliares de Pablo VI.

El cambio en las circunstancias históricas significó que las autoridades políticas no tuvieron representantes en el Concilio, como los habían tenido en Trento. Pero su interés por el Concilio no fue menos vivo, y no se limitaron a asistir a las solemnidades de apertura y de clausura. Las embajadas en Roma, ya sean ante la República Italiana o ante el Vaticano, siguieron de cerca la labor del Concilio y, más todavía, el clima reinante en la asamblea conciliar, valiéndose en estas esferas de asesores eclesiásticos o incluso de miembros del mismo Concilio. Las informaciones enviadas con regularidad a los respectivos gobiernos no carecen de interés. Los despachos llegaron a estar disponibles recientemente y han contribuido al conocimiento de la historia conciliar¹⁸.

Para un ámbito de la documentación sobre el Vaticano II no hubo precedentes: la participación de los observadores e invitados procedentes de iglesias no católico-romanas. Este material se halla también muy disperso. El acceso, concedido generosamente, a los archivos del Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra fue muy valioso. Los documentos que se hallan en él son informes enviados a sus comunidades de procedencia, anotaciones sobre los trabajos, sugerencias relativas a los esquemas que estaban discu-

17. Para el Grupo de la Iglesia de los Pobres, cf. D. Pelletier, *Une marginalité engagée: le groupe «Jésus, l'Église et les Pauvres»*, en *Commissions*, 63-89. Para las reuniones de los secretarios de las conferencias episcopales, cf. J. Grootaers, *Une forme de concertation épiscopale au Concile Vatican II: La «Conférence des Vingt-deux (1962-1963)»*: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 91 (1996) 66-112; P. Noël, *Gli incontri delle conferenze episcopali durante il Concilio: Il «gruppo della Domus Mariae»*, en *Evento*, 95-133. Sobre las reuniones periódicas de periodistas religiosos y sobre el *Centrum Coördinationis Communicationum de Concilio* (CCCC) hay abundancia de documentación en una sección especial del archivo de Tucci; cf. también J. Grootaers, *Informelle Strukturen der Information am Vatikanum II*, en N. Klein-R. Schlette-K. Weber (eds.), *Biotope der Hoffnung: Zu Christentum und Kirche heute*, Olten 1988, 268-281. Sobre los numerosos grupos paraconciliares, no hay nada comparable al estudio realizado hace algunos años por Salvador Gómez de Arce y Catalina, *Grupos «extra aulam» en el II concilio Vaticano (1959-1965)*, tesis doctoral, Biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad de Valladolid.

18. Cf. A. Melloni, *L'altra Roma: Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna 2000.

tiéndose, textos de conferencias pronunciadas, etc. Todos ellos constituyeron la base para sacar a la luz del día las aportaciones, a veces muy importantes, de esos singularísimos participantes, algunos de los cuales publicaron las anotaciones efectuadas en sus diarios o expresaron en sus memorias las experiencias que habían sentido¹⁹. Un caso aparte lo constituyen las reuniones semioficiales, celebradas todos los martes por la tarde, entre los observadores y la Secretaría para la unidad de los cristianos. Los documentos relacionados con esas reuniones se hallan dispersos, y tan sólo a costa de mucho esfuerzo se ha podido entrar en posesión de los informes o de las notas sobre el transcurso de esas reuniones, que son de gran interés.

Roma, durante el Concilio, contempló una multiplicación de iniciativas asociadas con el Vaticano II. Algunas de ellas tuvieron una especial influencia en los padres, como los cientos de conferencias patrocinadas allí por el Centro Holandés de Documentación (DO-C), que contaron con numerosa asistencia y que fueron publicadas luego en diversas lenguas. Fueron igualmente influyentes los boletines publicados por diversas conferencias episcopales²⁰.

19. Por ejemplo, D. Horton, *Vatican Diary 1962-1965*, 4 vols., United Church Press, Philadelphia 1964-1966.

20. Cf. Secrétariat conciliaire de l'Épiscopat Français, *Études et Documents*; y «Conferenza Episcopale Italiana», a partir del segundo período en adelante. Algunas publicaciones periódicas demostraron ser también fuentes interesantes, por ejemplo, *Informations Catholiques Internationales*, París; *Herder Korrespondenz*, Friburgo; *La Documentation Catholique*, París; *De Maand*, Bruselas; *The Tablet*, Londres; *Il Regno*, Bolonia; *America*, Nueva York; *Katholiek Archief*, Amsterdam, y *Orientierung*, Zúrich. Lo mismo puede decirse de algunas revistas como *Irénikon*, Chevetogne; *Istina*, París; *The Ecumenical Review*, Ginebra; *Ökumenische Rundschau*, Stuttgart; *Unitas*, Roma, y *Catholica*, Münster. Informaciones útiles las proporcionan igualmente los boletines de agencias de prensa especializadas: *Katholische Nachrichten-Agentur*; *NCWC News Service*, Washington, D.C., y *Service Oecuménique de presse et d'information* (SOEPI). Cf. J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile: instances officielles et réseaux informels*, en *Vatican II commence*, 211-234.

ÍNDICE DE MATERIAS

- Academia Eclesiástica Pontificia: 242
Acción Católica Obrera: cf. Acción católica
Acción Católica: 51, 121, 125, 160, 222, 250, 327
Ad apostolorum principis: 369
Ad catholici sacerdotii: 246
Ad gentes: 313, 330, 332, 336, 339, 401-406, 415, 419, 425, 429, 432, 462, 485, 491, 494, 504, 518, 536, 541, 551, 561
África: 26, 29, 51, 71, 107, 112, 135, 143, 155, 158, 163, 193, 210, 226, 228, 353, 397, 405, 489, 498, 509, 528, 539, 548, 550-552, 554
África central: 497
África del Norte: 135
África ecuatorial: 29
África oriental: 199
Aggiornamento: 10, 35, 60, 67, 166, 218, 329s, 356s, 423, 481, 483, 495, 501-504, 506s, 512-518, 521s, 526, 540, 542-544, 547, 560
Alemania: 31s, 52, 62, 75, 127-130, 134s, 137s, 140s, 143-145, 158, 160s, 163-165, 171s, 229, 274, 277, 348-353, 385, 433, 439, 458, 460s, 484, 503, 529, 535, 550
Ambulate in dilectione: 429
América: 119, 135, 150, 179, 199, 206, 210s, 228, 230, 420, 463, 470s, 476
América del Norte: 67, 74s, 127, 135, 193, 226, 438, 458, 470, 473, 498, 551, 554
América Latina: 14, 30, 79, 113, 135, 143, 155, 162s, 181, 195, 200, 221, 225, 228, 331s, 353, 363, 381, 394, 440-442, 488s, 498, 500, 529, 550-552, 554, 567
Anglicanismo / anglicanos: 40, 61, 123, 155, 221, 231, 441, 455, 461-464, 475, 488
Antisemitismo: 54s, 203-205, 207, 209, 218, 490, 559
Apostolica sollicitudo: 43, 65, 491
Apostolicae curae: 464
Apostolicam actuositatem (Decreto sobre el apostolado de los laicos): 248, 255s, 312s, 326s, 332, 422, 427, 490, 494
Árabes: 52, 202, 205s, 208, 210s, 547, 574
Argelia: 498
Argentina: 82, 172, 200, 221, 224, 233, 235, 465, 548
Armas atómicas: 27, 167, 169, 483, 485, 498
Armenios: 311, 356, 478s, 547
Asia: 26s, 50, 99, 112, 135, 143, 155, 158, 163, 204, 353, 395, 397, 405, 440s, 455, 498, 509, 529, 548, 550-552
Asia oriental: 395, 440, 455
Ateísmo: 22, 25, 71, 125, 130, 136, 146-151, 162, 166, 322, 338, 355, 358, 361s, 368s, 379s, 432, 514
Auditores: 64, 71, 163, 222, 246, 248, 250, 254, 327, 341, 344, 364, 375, 423, 429s, 435
Austria: 48, 348s, 351, 461
Autoridad: 26, 40, 48, 60, 72, 76, 79, 88, 90, 114, 117, 120, 126, 133, 145, 167, 169, 174, 244, 266, 294, 296, 305, 329, 333s, 364, 407, 409s, 449, 489
-Conciliar: 47, 52, 108, 114, 133s, 173, 205, 274, 278, 287, 302, 321, 376, 428, 503, 519, 530, 565
-Divina: 33, 49, 267, 404
-Eclesiástica: 18, 20, 23, 137, 139, 155-157, 244, 251, 347s, 391s, 407, 428, 523, 542, 551, 561
-Episcopal: 51, 95-97, 107, 147, 172, 175, 192, 196, 213, 236, 308, 397, 416, 545
-Papal: 38, 41, 43-45, 68s, 104, 168, 234, 268, 316, 341, 348, 376, 386, 400, 491, 522, 532, 544, 563, 568
Bautismo: 347, 415-417, 438
Bélgica: 13, 20, 62, 106, 113, 116, 128, 130, 143, 172, 180, 182, 188, 198, 210, 214, 266,

- 268-270, 273, 298, 308, 342, 349, 359, 374, 378, 464, 535, 550
- Benedictinos: 29, 422, 471
- Biblia: cf. Escritura
- Bienaventurada Virgen: cf. María
- Birmania: 28
- Brasil: 11, 97s, 145, 159s, 192, 198s, 201, 220s, 236, 240, 296, 339, 349, 497
- Breviario: 335, 418
- Budismo / budista: 52, 432
- Bulgaria: 473
- Burundi: 349, 398
- Camboya: 431
- Camerún: 11, 29
- Canadá: 74, 86, 113, 130, 138, 153, 163, 194, 224, 228, 439, 446, 488, 501, 509, 528, 532, 538
- Capitalismo: 147, 149, 163-165, 363, 476, 552
- Capuchinos: 23, 283
- Casti Connubii*: 151s, 155, 159s, 367, 371-378
- Catholicam Christi Ecclesiam*: 494
- CELAM: 163, 331, 488
- Celibato: 22, 38, 187, 189, 219-224, 229, 237, 239-241, 244-246, 250, 286, 296, 413, 417s, 483, 501, 530
- Centro Holandés de Documentación (DO-C): 71, 131, 516, 529, 577
- Checoslovaquia: 148, 473
- Chile: 78s, 163, 187, 200, 349
- China: 27, 78, 135, 498
- Chipre: 473
- Christus Dominus* (Decreto sobre la función pastoral de los obispos): 66, 69, 172-177, 179s, 202, 210, 214, 328, 398, 490s, 494, 504, 517s
- Ciencia: 25s, 33, 36, 84, 131, 135, 161, 163, 193s, 344, 362, 365, 376, 379s, 384, 392, 406, 413, 432, 492
- Cilicia: 479
- Cleri sanctitati*: 40
- Código de Derecho Canónico: 40s, 221, 238, 307, 328, 334s, 347, 367, 417, 493, 503, 513, 518, 544, 565
- Revisión: 39-41, 175s, 236, 328, 333s, 493, 513
- Coetus internationalis patrum*: 49s, 56, 70, 74, 81s, 86, 98, 100, 113, 119s, 122s, 160, 203s, 209s, 219, 229, 240, 245, 256, 264, 284, 485, 529
- Colegialidad: 17s, 24, 63, 67-69, 150, 172s, 175-177, 229, 309, 386s, 396-398, 416, 483, 488, 491, 495, 528, 547, 555, 562
- Colegio belga: 86, 92, 270s, 273, 280, 293, 370, 529
- Colombia: 30, 468
- Comisión de coordinación: 32, 45-47, 55, 72, 102, 104s, 126, 132s, 255, 386, 530-532
- Comisión pontificia para el control de natalidad: 25, 48, 152, 159, 163, 364, 370, 372, 375-378
- Comisión preparatoria central: 572
- Comisión teológica preparatoria: 39, 65, 104, 113, 278, 322, 535, 537, 575
- Comisiones conciliares: 336-345
- Apostolado de los laicos: 125, 247-254, 257, 312
- Comisión Mixta (para el esquema XIII): 50-54, 125, 128, 132-134, 140, 142, 145s, 151, 278, 308, 337, 340, 351, 353, 355, 358s, 362-369, 371s, 374-376, 451. Subcomisión central: 32, 53s, 124, 126, 131s, 155, 171, 337s, 340, 342, 344, 358
- Doctrinal: 19, 49s, 100, 111, 113s, 125, 139s, 257, 259, 265, 267, 272-294, 296s, 304, 306-310, 320s, 342, 495s, 532
- Estudios y seminarios: 185-190, 216. Educación católica: 191, 194-197, 199-201
- Misiones: 342, 388-403
- Obispos y gobierno de las diócesis: 43s, 65s, 69, 172-174
- Religiosos: 180-185, 213s
- Revelación: 177, 256-258, 260, 262, 266, 272-294, 301ss
- Sacerdotes: 218, 225, 228, 232-245, 247
- Secretaría para la promoción de la unidad de los cristianos: 18, 37, 47, 54-57, 61, 72s, 88-94, 99-106, 108-110, 112-119, 121-123, 202-210, 212, 218, 225, 231s, 275, 278, 297, 300, 304, 306, 308, 328, 333, 335, 407, 425, 429, 437, 440, 445-449, 452s, 456s, 462-466, 468, 473, 480, 494, 502, 520, 522, 533, 577; Libertad religiosa: 108, 112-114, 120-122
- Comunión: 63, 173, 225, 251, 324, 328, 336, 346, 386, 413, 425s, 435-438, 440-442, 444-

- 447, 462, 467, 482, 493, 495, 501s, 517s, 520s, 524, 527s, 536s, 543, 557s, 561, 568
- Comunión anglicana: 441, 461-464, 475
- Comunión eucarística: 19, 350, 429, 431
- Comunismo: 28, 82s, 106, 130, 146-151, 165, 170, 226, 244, 338, 353, 355, 361, 363, 368s, 379s, 385, 432, 439, 477, 483, 508, 511, 549s, 552, 565
- Concilio de Basilea: 542
- Concilio de Constanza: 542
- Concilio de Florencia: 367, 526
- Concilio de Nicea: 509, 562
- Concilio de Trento: 39, 42s, 61, 175, 187, 206, 217, 239, 247, 267, 274, 289, 291, 294, 299, 301, 313, 316s, 321, 330, 345-348, 350, 367, 496, 500, 503, 509s, 512, 515, 526, 535s, 542, 549, 553, 556, 559, 566-569, 571, 573, 575s
- Concilio IV de Letrán: 39, 526
- Concilio Vaticano I: 162, 175, 262-264, 274, 287, 301, 313, 316s, 321, 330, 337, 419, 459s, 472, 503, 509s, 518, 520, 522-524, 526, 539, 542, 545, 547, 549, 553, 556, 559, 567s
- Concilios de Letrán: 542
- Concordatos de Letrán: 408
- Conferencia de Chambésy: 478
- Conferencia de Rodas: 473, 475
- Conferencia episcopal italiana: 30s, 48, 76, 78, 80, 130, 147, 266, 272, 577
- Conferencias episcopales: 18, 20-22, 29-33, 38, 48, 56, 65, 67, 74, 76, 78, 80, 84, 88, 130s, 147, 163, 166, 172s, 186, 188, 192, 195-199, 217, 219-221, 224s, 230, 232, 234, 236, 238, 240, 244, 266, 272, 295s, 320, 328, 333, 342, 346, 348-351, 385, 392, 401, 406, 438, 455, 458, 470, 487-489, 491, 494s, 497, 499, 529, 543, 545s, 553, 562, 576s
- Congo: 29s, 349
- Congregaciones generales: 10, 22, 36, 45, 65, 67, 74s, 89, 94s, 98, 100, 106, 120, 134, 142, 145, 149s, 156s, 161, 171, 173, 179s, 220s, 230, 240, 244, 293, 307, 312s, 331s, 335s, 346, 351, 372, 379, 422, 424, 487s, 509, 520, 526, 535, 545s, 548, 571-575
- Consejo de presidentes: 90, 102, 104, 108, 168, 187s, 220, 311, 345, 369, 423, 430, 496
- Consejo Mundial de Iglesias: 54, 85, 99, 211, 382, 402, 407, 436, 438, 441-458, 462, 466, 468s, 473, 476-482, 502, 576
- Consejo para la puesta en práctica de la constitución sobre la Sagrada Liturgia (*Consilium*): 37, 332, 335, 494, 499
- Control de natalidad: 25s, 38, 48, 50, 126, 154s, 159, 166, 170s, 340, 357, 361, 363s, 370s, 373, 375-377, 379s, 462, 483, 501, 507
- COPECIAL: 451
- Corán: 207
- Costa Rica: 225
- Creta: 474
- Cuba: 512
- Cultura: 121, 127s, 149, 151, 160-163, 190, 197, 222, 354, 358, 384s, 395, 411, 427, 486, 515, 525-527, 542, 550-552, 558s, 567
- Cum postquam*: 346
- Curia romana: 18, 47, 61, 65, 68s, 81, 105, 118, 121, 127, 166, 175, 190, 242, 328, 331-333, 341s, 349, 378, 386, 400, 405, 424, 430, 462, 485, 490s, 498-501, 528, 530-533, 544s, 548, 572
- Congregación de ritos: 335, 494, 499, 533
- Congregación del Concilio: 233
- Congregación del Consistorio: 30, 61, 65, 172
- Congregación para la Doctrina de la Fe (*Santo oficio*): 17, 42, 152, 159, 177, 285, 292, 327, 333, 336, 342, 367, 424, 438, 496, 504, 528, 531-533, 544
- Congregación para la Propagación de la Fe / *Propaganda Fide* (Secretariado para la evangelización de los pueblos): 386s, 392-394, 398s, 400s, 406
- Congregación para los obispos: 44
- Congregación para los religiosos: 242, 335
- Consejo para asuntos extraordinarios: 66
- Secretaría de Estado: 66, 122s, 237s, 241, 284, 306, 370, 378, 532, 572
- Reforma de la curia: 18, 38, 61, 69, 176, 333, 386, 419, 424, 494, 500, 539, 543
- Dahomey: 349
- Declaración Universal de los Derechos Humanos: 408, 411, 454
- Dei Filius*: 264, 314, 316s, 559

- Dei Verbum* (Constitución dogmática sobre la divina revelación): 50, 177, 255s, 261, 265, 292, 296, 310, 313-317, 320-323, 325-327, 330, 411, 422, 480, 490, 527, 536, 558, 561, 574
- Deicidio: 28, 55, 60, 202s, 206-208, 218
- Descolonización: 26, 491, 511
- Deus scientiarum Dominus*: 212
- Diaconado: 38, 232, 240, 334, 405, 507, 562
- Dignitatis humanae* (Declaración sobre la libertad religiosa): 70-73, 76s, 79, 83, 85s, 88, 90s, 95, 97-101, 105, 108, 111s, 114, 116, 118-124, 134, 406-412, 425, 453s, 478, 483, 485, 491, 527, 536, 548, 551, 563
- Dinamarca: 231
- Divini illius magistri*: 201
- Divini redemptoris*: 369
- Divino Afflante Spiritu*: 286
- Dominicos: 24, 161, 190, 194, 220, 243, 293, 322, 367, 496, 515, 523, 535, 554, 575
- Domus Mariae*: 31, 48, 67, 130s, 188, 224, 232, 491, 495, 529, 576
- Ecclesiae sanctae*: 494, 504
- Ecclesiam suam*: 35, 120, 133, 242, 352, 369, 423, 452, 477, 523s
- Eclesiología: 17, 34, 315, 319, 328, 345, 382, 396, 400, 407, 412, 441, 455, 472, 500, 517, 523-525, 527, 536, 542, 547, 549, 560-562, 568
- Ecuador: 146, 163, 166
- Ecumenismo: 16, 23, 74, 76, 81, 124, 172, 192, 218, 298, 315, 319, 322, 399, 402s, 408, 421-482, 494, 501s, 511, 520-522, 527, 534, 548, 559, 564, 568
- Educación: 97, 107, 152-154, 179, 193, 188, 190-202, 215, 217, 296, 310, 360, 409s, 490, 496, 515, 517
- Egipto: 155
- El Salvador: 193
- Episcopado(s): 21s, 30-32, 37, 48, 51s, 62, 68, 72, 74-76, 82s, 87, 92, 94, 97s, 112-115, 118s, 121, 127s, 130, 145, 150, 158s, 169, 175, 195, 198, 202, 217, 220s, 234, 243, 266, 276, 316, 328, 334, 353, 385, 397, 488, 497s, 500, 503, 510-512, 522, 524, 528-534, 539, 542, 545s, 553, 561, 567
- Escandinavia: 83, 229, 349
- Escatología: 24, 130, 135, 243, 390, 404, 559, 562
- Escolástica / neoescolástica: 61, 136, 164, 243, 247, 263s, 276, 282, 286, 292, 319, 388, 486, 507, 540, 558
- Escritura / Biblia: 39, 50s, 55, 73s, 77s, 85-87, 96, 100, 107s, 111, 114, 117, 119, 130, 138s, 144s, 169, 190, 193, 203, 206, 208, 211s, 216, 256-271, 274, 276-279, 281-283, 285-288, 290-292, 294, 297-307, 309, 311, 314-316, 318s, 322-326, 335, 346s, 350, 395, 403, 418, 424, 443, 464, 479-481, 510, 518, 526, 529, 534, 537, 546s, 555, 557s, 561s
- España: 28, 74s, 81s, 97, 107, 112, 114, 118, 121s, 135, 146, 149s, 160, 163, 165s, 170s, 195, 227, 229s, 236, 320, 408, 431, 454, 468, 497s, 529, 547, 550
- Espíritu Santo: 64, 130, 224, 235, 238, 264, 276, 283, 287, 316, 319, 324, 326, 334, 350, 386-388, 390, 393, 395s, 400, 404, 406, 413, 417, 425, 427, 437, 448, 465, 506, 514, 536s, 541, 546, 555, 557, 559-561, 564
- Esquemas: 29-31, 45s, 49, 180, 419, 485-487, 516, 522, 525s, 530, 532, 537-539, 546, 572, 575
- Sobre el apostolado de los laicos / laicado: 24, 32, 179, 192, 247-254, 312, 332, 396, 494, 517
- Sobre el ecumenismo: 81, 121, 124, 192, 501
- Sobre la educación cristiana: 179, 183, 188, 190-202, 215, 217, 296, 517
- Sobre la Iglesia en el mundo actual (esquema XIII/XVI): 25, 27, 29, 31s, 34, 49-54, 59-61, 64, 70s, 74, 97, 106, 124-172, 179, 256s, 284, 294s, 306, 308, 332, 337s, 340, 342-344, 351-386, 432, 451, 484, 487, 529
- Sobre la Iglesia: 121, 216, 407, 525, 532, 535, 575
- Sobre la libertad religiosa: 27, 29, 31s, 47, 49, 55-57, 60, 70-124, 180, 192, 202, 332, 406-412, 484, 501
- Sobre la liturgia: 332, 395
- Sobre la renovación de la vida religiosa: 179-185, 214, 216, 517
- Sobre la revelación: 32, 49, 105, 200, 202, 255-326, 531

- Sobre la vida y el ministerio de los presbíteros: 367s, 370, 373, 376, 378, 384, 396, 398, 409, 433, 501, 518, 554
- Sobre las escuelas católicas: 217
- Sobre las misiones / actividad misionera de la Iglesia: 294, 339, 386-406
- Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas: 71, 81, 179, 202-210, 215, 218
- Sobre los judíos / judaísmo: 27, 55, 202
- Sobre los medios de comunicación: 48, 494, 517
- Sobre los obispos / el oficio pastoral de los obispos y el gobierno de las diócesis: 24, 69, 120s, 172-177, 179s, 214
- Sobre los religiosos: 24, 213-215, 396
- Sobre los seminarios / la formación de los presbíteros: 24, 179, 185-191, 194, 198, 212, 215, 217, 230, 517
- Esquemas menores: 180, 491
- Estados Unidos: 25-28, 50, 67, 72, 74s, 81s, 87, 95, 97, 101, 110s, 113, 127, 149, 168s, 172, 192s, 206, 209, 302, 365, 377, 379s, 385, 408, 439, 455, 458, 465, 470s, 485, 498, 509, 511, 529, 551, 554
- Etiopía: 478
- Eucaristía: 23s, 34, 41-43, 175, 235, 240, 243, 262, 414-418, 423, 429, 431, 438, 461, 479, 526, 543
- Europa: 48, 67, 83, 99, 106, 111, 135, 138, 160, 163, 180, 189, 202, 204, 221, 226, 331, 387, 403, 439, 444, 491, 509, 542-544, 549-551, 566s
- Europa central: 84, 127, 135, 505, 534, 550
- Europa mediterránea: 84
- Europa occidental: 62, 75, 163, 438, 550
- Europa oriental: 28, 135, 148, 244, 439
- Exégesis: 156, 194, 259, 292, 314, 404, 534,
- Expertos: 10, 26, 32s, 41, 66, 72, 87, 100s, 114s, 127, 132, 141-143, 163s, 172, 182, 184, 197, 202, 219, 224, 233, 238, 265, 273, 278s, 281, 289, 292, 295s, 302, 304, 307s, 322, 327, 337, 340-343, 345, 351, 355, 358, 360, 364, 367, 374, 376, 402, 423, 425, 465, 504, 534, 547, 553, 574s
- Exsurge domine*: 346
- Familia: 46, 76, 83, 85, 119, 125s, 130s, 151-160, 164, 193s, 204, 251, 327, 343s, 363s,
- Fascismo: 550
- Fe y Constitución: 319, 443, 445s, 448s, 452s, 457, 479, 482
- Federación Luterana Mundial: 54, 444, 456-459, 469
- Filipinas: 465, 469
- Finis concilio*: 496
- Francia: 20-22, 25, 30, 43, 48, 51, 53, 62, 74, 87, 92, 94, 111-115, 119, 126-130, 144, 150, 153, 161, 170, 192, 196-199, 201, 206, 209s, 216, 222, 224s, 227s, 230, 234s, 246s, 281, 348, 353, 361, 420, 439, 464, 484, 486, 489s, 496s, 513, 523, 550, 552, 554, 561, 563, 567
- Franciscanos: 367, 535
- Francmasonería: 99
- Gales: 349
- Gaudet mater ecclesia*: 326, 514, 516, 538s
- Gaudium et spes* (Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual): 10, 32, 124, 131, 133, 140, 215, 254, 257, 313, 319s, 322, 326, 332, 339s, 342, 351-386, 393, 411, 413, 422, 425, 429, 440s, 451, 477s, 483, 486, 491s, 494, 496s, 514, 517-519, 523, 541, 551, 556, 561-564, 573
- Georgia: 473
- Gran Bretaña: 26, 62, 193, 463, 465s, 479, 550
- Gravissimum educationis* (Declaración sobre la educación cristiana): 197, 217, 490, 515
- Grecia: 473s, 552
- Guerra(s): 27, 31, 33, 50, 125, 127, 130s, 136, 151, 158, 162, 166-172, 179, 205, 215, 350, 357, 361, 365s, 368, 379-381, 384s, 408, 437, 439, 468, 498, 507, 511, 534s, 549-552, 567
- Guerra fría: 365, 384, 408, 498, 551
- Haití: 349
- Hambre: 33, 165, 170
- Hinduismo: 52, 204
- Holanda: 18-20, 22-24, 43, 46, 48, 61s, 71, 75, 128, 130, 168, 172, 219, 222, 247, 349, 439, 459s, 464, 480, 500, 529, 550, 577
- Humanae vitae*: 382, 502
- Humani generis*: 212, 318, 511, 521
- Hungría: 170

- Iglesia de los Pobres: 120s, 147s, 164, 538s, 576
In Spiritu Sancto: 433
 India: 83s, 135, 144, 161, 163, 166, 199, 356, 394, 431, 455, 478, 498, 554
 Indiferentismo: 52, 56, 74, 76, 79, 83, 95, 107, 121
 Indonesia: 112, 186-188, 198, 219, 237
Indulgentiarum doctrina: 349
 Infalibilidad: 269, 287, 321, 378, 472, 518, 526
 Inglaterra: 22, 26, 44, 119, 130, 169, 199, 215, 348s, 461, 463-467, 488
Integrae servandae: 424
Inter Mirifica (Decreto sobre los medios de comunicación social): 48, 328, 494
Inter Oecumenici: 499
Investigabiles divitias Christi: 41
 Iraq: 205
 Irlanda: 82, 131, 356, 464
 Irlanda del Norte: 464
 Islam: 28, 51, 83s, 204s, 207, 432, 498,
 Israel: 54, 202, 211, 498
 Italia: 19s, 22, 25, 28, 30s, 41, 43, 48, 50, 53, 72, 74-76, 82, 97, 109-112, 130, 134, 143, 152, 154, 160, 163, 181, 195, 219, 222, 229, 237, 246, 266, 283, 310, 332, 352, 408, 498, 505, 509, 511, 528s, 541, 547, 550, 576
 Japón: 28, 135, 227, 349, 394, 455, 480
 Jerarquía: 24, 251, 312, 322, 326, 333s, 371, 383, 389, 391, 397, 403s, 424, 435, 463-465, 507, 568
 Jesuitas: 22-24, 26, 147, 149s, 186, 196, 242, 361, 394, 504, 535, 537, 573, 575
 Jordania: 205
 Judaísmo / judíos: 27s, 54s, 60, 111, 202-204, 206-209, 211, 215, 296, 314, 322, 350, 485, 490, 508, 532, 547s, 559
 Kenia: 199, 455
 Laicado: 19, 22, 24, 32, 37, 64, 71, 125, 134, 141, 153, 175, 179, 181-184, 192, 197, 214, 219, 222, 227, 232, 236, 243s, 247-254, 256s, 312, 326s, 332, 334, 341, 344, 360, 364, 375, 391, 393, 396, 398, 400-402, 405s, 415, 422, 427, 429, 450-452, 489s, 494, 496s, 509, 517, 533, 555, 561, 564
 Laicidad: 114, 195
 Laicismo: 52, 79, 552
 Laos: 349
 Latín: 134, 162, 210, 222, 273, 303, 310, 335, 423, 431, 505, 514, 518, 533, 545s
 Lejano Oriente: 51, 567
 Lengua litúrgica: 19, 335, 479, 529
 Lenguaje litúrgico: 428
Lex ecclesiae fundamentalis: 39, 566
 Líbano: 83
 Libertad religiosa: 27s, 31s, 47, 49, 55s, 60, 67, 70-124, 130, 132, 134, 150, 166, 177, 180, 192s, 202s, 218, 231, 248, 256s, 272, 284, 310, 406-412, 428, 450, 454, 469, 478, 485-487, 489, 508, 520, 529, 547s, 551, 562, 575
 Liturgia: 18, 22, 61, 64, 194, 240, 315, 322, 325, 328, 332s, 335s, 352, 395, 397, 419-422, 424, 426-428, 443, 446, 464, 479, 489, 492, 494, 500, 520, 526s, 529, 541, 543, 552, 561, 564
 -Reforma litúrgica: 19, 22, 29, 37, 43, 61, 64, 479, 489, 494, 499s, 525, 533, 555
Lumen Christi: 538
Lumen gentium (Constitución dogmática sobre la Iglesia): 15, 38, 40, 43, 67-69, 140, 172, 175, 211, 214, 216, 225, 228, 235s, 243, 246s, 254, 257, 260s, 276, 281, 288, 292, 313, 319-322, 326, 328, 334, 385, 388, 396, 400, 411, 413-415, 431, 433, 472, 490, 495s, 514, 517s, 524, 532, 536, 556, 558, 561s, 573, 575
 Luteranismo / luteranos: 110, 130, 138, 231, 318, 443-445, 456-459, 462, 469, 544
 Magisterio: 42, 49s, 78, 97, 114, 118, 123, 137, 152, 160, 198, 204s, 212, 216, 242, 257-262, 264-267, 269-271, 274, 276s, 281, 283, 287, 291s, 294, 301, 315s, 318, 321, 324-327, 348s, 364, 369, 371-373, 375-379, 501, 525s, 540, 557
 María: 334, 350, 418s, 430s, 545
 Maronitas: 78, 85, 146, 205, 395, 519
 Marxismo: 20-22, 25, 121, 125, 137, 146-149, 165, 552
Mater et magistra: 163, 165, 354, 369, 486
 Matrimonio: 125-127, 130s, 151-160, 163, 177, 194, 240, 250, 344, 358, 363s, 367s, 370-381, 384, 437, 501, 530

- Matrimonios mixtos: 38, 44s, 83, 437, 442, 450, 458, 469, 507
- Medios de comunicación: 48, 126, 149, 162, 191, 328, 333, 392, 439, 471, 485, 494, 517, 533, 541
- Melquitas: 155, 202, 205, 220, 222s, 238, 253, 547
- Mirari vos*: 563
- Mirificus eventus*: 423
- Misiones: 28, 95, 97, 126, 166, 204, 224, 227s, 232, 235, 247, 340, 386-407, 426, 447, 450s, 467, 485, 492, 496, 504, 509s, 565
- Moderadores: 38, 45-47, 66, 68, 88-90, 92, 94, 100-104, 106s, 108, 136, 142, 145, 150s, 164, 168, 171, 173, 183, 188, 194, 198-200, 220, 225, 240, 248, 267, 270, 272, 296-298, 342, 386s, 423s, 430
- Modernismo: 263, 301, 319, 534s
- Mujeres: 12, 24, 34, 51, 159, 175, 250, 254, 327, 334, 343, 390, 401, 405s, 428, 431-433, 452, 492, 507, 509, 534, 552
- Musulmanes: cf. Islam
- Mysterium fidei*: 34, 41s, 61, 67, 69, 489
- Mystici Corporis*: 334, 524, 545, 560
- Naciones Unidas: 26s, 38, 50, 57, 63, 71, 89s, 92, 102, 105s, 110, 163, 165, 167s, 179, 206, 215, 283, 353, 355-357, 365-367, 379, 408, 434, 454
- Nigeria: 193, 450
- No católicos: 28, 61, 64, 67, 71, 75, 80, 83, 106, 111, 122, 139, 205, 218, 231, 236, 249, 349, 395, 408, 435, 437, 442, 502, 520s, 525
- No cristianos / religiones no cristianas: 28, 52, 66, 81, 146, 151, 156, 179, 193, 197, 202-210, 215, 218, 236, 310, 322, 328, 333, 398, 400, 402-404, 485, 489s, 494, 532, 562
- Nostra aetate* (Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas): 81, 156, 202-210, 215, 218, 261, 310, 314, 322, 483, 489s, 523, 532, 551, 562
- Nota explicativa praevia*: 15, 17, 66, 271s, 280, 284, 286, 495s, 524
- Obispos: 18, 20s, 23s, 28s, 31, 38s, 41, 43s, 46s, 49, 59, 62, 65-70, 86-88, 95, 97, 112, 121, 125, 128, 133, 141, 145, 150, 153, 158, 160, 164, 166, 172-177, 179s, 182-185, 187s, 190, 192, 194-198, 200-206, 208s, 214-216, 218-220, 222, 225, 228, 231-236, 238, 240, 242-244, 246-249, 251-253, 257, 260, 266, 273, 282, 285, 289, 295s, 310s, 314, 324, 327s, 331, 333, 340-344, 346, 355, 358, 367s, 374, 379, 381, 385-387, 389, 392s, 396-402, 404-406, 413s, 416s, 419, 422-424, 426, 429s, 438, 442, 459s, 472, 481, 484-488, 490, 492, 496, 499, 502, 504, 507s, 510, 516, 520, 525, 527-529, 533s, 536s, 539, 542, 544-549, 553, 561s, 565s
- Observadores: 10, 43, 61, 64, 67, 71, 92, 101, 110s, 123, 130s, 149s, 179, 185, 197, 205, 215-217, 221, 231-233, 240s, 306, 324, 335s, 349, 353, 361, 381, 419-423, 436-438, 440-442, 444-447, 449, 452, 454-460, 462s, 465-468, 470-475, 477-479, 481, 484, 489, 492, 498, 502, 504, 507, 520s, 529, 534s, 544, 560, 576s
- Oceanía: 397, 509
- Oficina de prensa: 46, 59, 205, 572s
- Optatam totius* (Decreto sobre la formación sacerdotal): 186s, 217, 310, 490, 514
- Orientales, obispos / iglesias: 39-41, 54s, 127, 156s, 202, 219s, 222s, 226, 229s, 245s, 325, 335, 356, 417, 444, 474, 476, 478s, 503, 515, 559
- Oriente Medio: 54, 112, 202, 205, 211
- Ortodoxos / Iglesias ortodoxas: 67, 111, 130, 149, 157, 211, 222, 230s, 303, 325, 356, 361, 420, 437, 441, 443s, 447, 471-479, 482, 503, 507, 520, 548
- Ortodoxos griegos: 211, 356, 420, 473, 503
- Ortodoxos rusos: 149, 361, 447, 471, 476-478
- Ostpolitik*: 477, 499, 508, 565
- Pacem in terris*: 27, 163, 169, 356, 411, 477, 486, 515
- Países Bajos: cf. Holanda
- Pakistán: 161, 395, 431, 498
- Palestina: 205, 498
- Panamá: 396
- Papado: 437, 494s, 511s, 532, 552s, 555, 563
- Pastor aeternus*: 323s, 545
- Patriarcas: 54, 64, 67, 78, 85, 146-149, 155, 157, 202, 205, 211s, 220, 222s, 334s, 348s, 356, 361, 376, 386, 395, 421, 425s, 429, 434, 436, 471-477, 512, 519, 544

- Paz: 25-28, 31, 33, 50, 63, 83, 108, 110, 125, 127, 130s, 151, 167-172, 179, 215, 283, 294, 356-358, 361, 365s, 368, 379-381, 384s, 411, 426, 429, 432, 439, 471, 474-476, 494, 528, 534, 538, 541, 552
- Perfectae caritatis* (Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa): 37, 180-185, 214, 216, 310, 490, 494, 504, 509
- Periodistas: 64, 149s, 157, 168, 308, 335, 439, 547, 576
- Perú: 200
- Plan Döpfner: 179, 218, 491, 525
- Pobres / pobreza: 27, 147, 163, 166s, 223, 225s, 228, 237, 252, 332, 356s, 363, 413, 418, 428, 432s, 440, 442, 507, 529, 538s, 543, 551s, 554
- Polonia: 82s, 97, 112, 121s, 136, 140, 157, 159, 166, 192, 228, 248, 431, 473, 508
- Pontificia Comisión Bíblica: 289, 424
- Pontificio Instituto Bíblico: 256, 264s, 274, 277, 288, 290, 317
- Portugal: 62, 98, 468, 498
- Prensa: 11, 17, 21s, 24, 27, 30, 43, 46, 60s, 63, 67-69, 71, 101, 108, 110s, 119, 126, 146, 149, 152, 156s, 205, 219s, 361, 378, 435, 439, 475, 505, 519, 533, 574, 576s
- Presbíteros / presbiterado: 21, 23s, 32, 34, 43, 145, 149, 153, 179, 181s, 185-191, 217-247, 296, 334, 378, 392, 396, 398s, 401, 405, 412-419, 460s, 497, 517, 533, 543, 555, 561s, 564, 568
- Presbyterorum ordinis* (Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros): 186, 194, 218s, 226, 232, 234s, 241, 246, 332, 412-420, 422, 425, 427, 429, 483, 487, 491, 494, 504, 514, 564
- Primado: 44, 175-177, 334, 341, 503, 518, 526
- Protestantismo / protestantes: 18, 23, 67, 111, 155, 177, 223, 231, 268, 281, 290, 299, 301, 308, 324, 387, 402-404, 437, 456, 464, 472, 513, 534, 540, 549, 555, 567
- Providentissimus*: 286, 315
- Prusia: 503, 544
- Pueblo de Dios: 46, 54, 128, 134, 144, 175, 203, 235, 325, 385, 388-390, 392, 396, 400, 404s, 413-416, 424, 429, 433, 489, 495, 499, 507s, 512s, 527, 555, 560, 564s, 568
- Quanta Cura*: 120
- Racismo: 209, 539
- Recepción del Vaticano II: 11, 17-33, 35s, 38, 43s, 62, 124, 176, 218, 313, 320-322, 329, 335, 423, 483-508, 510, 543, 557, 566, 569
- Reforma / Contrarreforma: 23, 110s, 130s, 177, 218, 227, 324, 345, 347, 413, 441, 444, 448, 455s, 462, 467-470, 513, 520, 544, 559, 567
- Reglamento / normas: 94, 100, 103, 105, 108s, 180, 182s, 187s, 191, 199s, 203, 214, 230, 241, 249, 253, 255, 285, 302, 307, 337, 340s, 369, 375, 531
- Religiosos / vida religiosa: 24, 37, 46, 149, 153, 162, 164, 174s, 179-185, 213-216, 228, 232-234, 237, 242s, 334s, 341, 343s, 391s, 396, 398, 401, 405s, 427, 492, 496, 509, 517, 534, 565
- Revelación: 32, 35, 50, 72s, 78, 120, 124, 126, 137, 190, 259-264, 266-268, 274-276, 278s, 282, 289s, 292, 294, 299-301, 306, 309, 311, 313-319, 322-325, 354, 389, 404, 409s, 441, 443, 505, 526s, 545, 557, 568
- Ruanda: 349, 398
- Rumanía: 473
- Rusia: 27, 149, 361, 421, 473, 476s, 498, 534
- Sacerdotes / sacerdocio: cf. Presbíteros / presbiterado
- Sacrae disciplinae leges*: 493
- Sacramentos y sacramentales: 19, 23s, 42, 156s, 175, 194, 235, 237, 243, 262, 274, 315, 317, 326, 332, 334, 346s, 350, 388, 390, 396s, 414-418, 423, 425, 437, 461, 501, 521, 542, 547, 562
- Sacro Colegio: 18, 37
- Sacrosancta* (1546): 313, 316
- Sacrosancta synodus*: 214
- Sacrosanctum concilium* (Constitución sobre la sagrada liturgia): 61, 315, 320, 322, 332, 335, 413-415, 469, 489, 494, 499s, 526, 536, 552, 557s, 561, 564
- Sancta mater ecclesia*: 289
- Santa Sede: 25-28, 79, 152, 166, 173, 205, 333, 389, 391s, 436, 459, 463, 471, 474, 477, 499, 503

- Secretaría general: 29, 66, 70s, 102, 113, 115, 119, 122, 170, 188, 368s, 423, 493, 495, 505, 509, 572-574
 Secretaría para el laicado: 494
 Secretaría para la justicia y la paz: 494
 Secretaría para los no creyentes: 22, 25, 328, 333, 358, 361, 440, 494
 Secretaría para los no cristianos: 28, 66, 146, 205, 333, 494
 Secretaría para los medios de comunicación: 333, 494
 Semana de oración por la unidad de las iglesias: 18, 439, 450
 Semana Negra: 92, 105, 284, 296, 303, 495, 548
Sensus fidei / fidelium: 153, 543, 561, 568
 Serbia: 473
 Sínodo de obispos / sínodo episcopal: 18, 38, 43s, 63, 65-69, 141, 145, 165, 172s, 175s, 205, 328, 333, 367, 401, 406, 423, 472, 483, 491, 495, 530, 543, 562
 Sínodo romano: 367
 Siria: 55, 478s
 Sri Lanka: 455
 Sucesión apostólica: 266, 276, 316, 319
 Sudáfrica: 167, 186, 497
 Sudamérica: 82, 248, 253, 473
 Sudán: 455
 Sudeste asiático: 27, 50, 498
 Suiza: 348, 439, 451, 460s, 470, 489, 537
Syllabus errorum: 81, 120, 486, 563
 Taizé: 442
 Tanzania: 199s, 458
 Tercer Mundo: 27, 125, 143, 163, 180, 189, 201, 222, 226, 542s, 565
 Tiara: 64, 539
 Togo: 399
 Trapenses: 242
 Tribunal administrativo del Concilio: 48, 118, 188s, 199s, 307
 Trinidad: 204, 262, 313, 326, 389, 430, 557-560
 Ucrania: 115, 149, 240
 Uganda: 199
Unigenitus Dei filius: 346, 459
 Unión Soviética: 56, 135, 498, 511, 553
Unitatis redintegratio (Decreto sobre el ecumenismo): 18, 76, 236, 315, 319, 322, 402s, 436, 445, 447-451, 456, 465, 472, 492, 502, 514, 521, 527, 536, 548, 559, 564
 Universidades: 161s, 192, 194s, 222, 397, 424, 451, 498, 527, 566, 572
 Uruguay: 163
 Venezuela: 200
 Veterocatólicos: 459-461, 463, 475
 Vietnam: 27, 168, 193, 498
 Votos de sondeo: 47, 57, 88-94, 101-104, 232s, 256s, 284, 487, 548
 Yugoslavia: 83, 158, 230
 Zaire: 489
 Zambia: 107, 146, 199

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abasolo y Lecue, J. A.: 107, 144
Abbott, W. M.: 480s
Abraham, M.: 211
Adjakpley, E.: 358, 364, 399
Adjubei, A.: 477, 565
Adriaen, M.: 564
Afanassieff, N.: 24
Agagianian, G. P.: 90, 101-104, 106, 108, 163, 342, 356
Aglialoro, F.: 229
Agustín de Hipona, San: 258, 267, 286, 297, 307, 315, 320
Albareda, A. M.: 574
Albareda, J. M.: 25
Alberigo, A. Nicora: 31, 47s, 504, 513, 528, 575
Alberigo, G.: 52, 118, 247, 493, 498, 500, 509, 513, 516, 520, 523, 525, 531s, 534, 537, 541, 546, 550, 564, 566, 574s
Alejandro VII: 459
Alexei I: 477
Alfaro, J.: 40
Alfrink, B. J.: 27, 43, 76, 102, 127, 167s, 219, 226s, 236, 238, 396, 460
Allex, B. P. E.: 224
Alting von Gesau, L.: 358
Álvarez-Icaza, esposos: 64, 131, 364, 370
Alvim Pereira, C.: 79-81, 84
Amici, G.: 135, 137, 142
Amissah, J.: 215
Anastasio del S. Rosario: 114, 307, 309, 358
Ancel, A.: 21, 53, 94, 112, 114-116, 119, 126, 131s, 170, 219s, 294, 309, 338, 358, 363, 366, 374
Anciaux, P.: 370
Anderson, G. H.: 387
Anfosso, P. D.: 181
Antonutti, L.: 182, 184, 213
Añoveros Ataún, A.: 100, 164
Appel, A.: 469
Aramburu, J. C.: 82, 134s, 137
Arès, R.: 74
Argaya Goicoechea, J.: 155, 229
Arnold, C.: 535
Arrieta Villalobos, R.: 225
Arrighi, G. F.: 104
Arrupe, P.: 147, 149s, 361, 394
Atenágoras I: 335, 356, 421, 425s, 429, 473-476, 521
Attipetty, J.: 112
Atton, A.: 224
Aubert, R.: 217, 230, 254
Audet, J. P.: 222, 224
Auer, A.: 370
Aufderbeck, H.: 361
Autiero, A.: 10
Ayoub, F.: 113
Baas, L.: 222
Bacci, A.: 229s
Bacha, H.: 205
Baker, E.: 466
Balaguer, M.: 160
Baldanza, G.: 186, 191
Baldassari, S.: 75s, 78s, 87
Balić, C.: 284, 358
Balthasar, H. U. von: 535
Bannwarth, G.: 224
Baraniak, A.: 79, 82s, 97, 166
Baraúna, L. G.: 496, 518, 573
Barberena, T. C.: 229
Barela, S.: 228
Barthe, C.: 566
Basilio, san: 156
Batanian, L. P.: 145
Baudoux, M.: 67, 74, 88, 113, 130s, 134, 136, 138, 142, 200, 237
Baum, G.: 232

- Baum, W.: 452, 455
 Bayer, C.: 452
 Bea, A.: 47, 57, 89-92, 100-105, 109s, 114, 122, 127, 134, 137-139, 205-207, 209-212, 221, 229s, 235s, 278, 300, 303s, 306-309, 335, 408, 422, 429, 436, 438, 448-451, 454, 456, 460, 462, 472, 474s, 479-481, 484, 520, 537s, 576
 Beach, B. B.: 444
 Beauvain, L.: 534
 Beck, G. A.: 169s, 200
 Becker, W.: 115
 Bednorz, H.: 155, 159, 247, 358
 Béguin, O.: 479-481
 Beitia Aldazábal, E.: 166s
 Bejze, B.: 192
 Belarmino, R.: 561
 Bellosillo, P.: 358
 Ben Bella, A.: 498
 Benedicto XV: 291, 314
 Bengsch, A.: 145s
 Benoit, P.: 114s, 287, 289, 358
 Beozzo, J. O.: 11, 14, 497
 Beran, J.: 83, 96, 99, 106, 215
 Bergonzini, M.: 76, 528, 574
 Berkhof, H.: 445
 Bernardin, J.: 554
 Berti, C.: 345
 Bertrams, W.: 40, 66, 307
 Betti, U.: 14, 38, 49, 256, 265-270, 272, 274-279, 282, 285-287, 289, 291, 294, 299, 303s, 306, 309, 311, 318, 505, 535, 574
 Beuys, J.: 402
 Beyer, J.: 214
 Beykirch, U.: 438
 Bidagor, R.: 40s
 Bignamini, E.: 229
 Bill, E. G. W.: 461
 Binz, L.: 370
 Biot, F.: 22
 Birmelé, A.: 502, 520
 Bismarck, O. von: 544
 Blake, E. C.: 111, 445
 Blakemore, W. B.: 61, 64, 67, 111, 216
 Blanchet, É. A.: 161, 196
 Bläser, P.: 460
 Blomjous, J.: 200
 Boegner, M.: 111, 281, 450
 Boillon, P.: 168-170
 Böll, H.: 437
 Bonacini, G.: 229
 Bonet, M.: 47, 66, 93, 183, 199
 Bonetti, A.: 246
 Bonomini, F.: 215, 229
 Borovoy, V.: 441, 452, 477s
 Borrmans, M.: 218
 Borromeo, C.: 566
 Borromeo, L. C.: 547, 574
 Boudreaux, W. L.: 113
 Boyer, C.: 56, 114, 118, 121-124, 130, 212, 278
 Boyer, J.: 20
 Brauer, G.: 457s
 Brazys, F.: 118
 Brezanoczy, P.: 170
 Brouillet, R.: 484
 Browne, M.: 73, 98, 114, 117s, 124, 152s, 190, 243, 282, 287, 289-291, 306, 340, 358s, 363, 374
 Brun, M.: 472
 Brunon, J.-B.: 224
 Bueno y Monreal, J. M.: 164s
 Bugnini, A.: 46, 494
 Bultmann, R.: 261, 307
 Buonasorte, N.: 547, 574
 Burigana, R.: 50, 256, 300, 488, 528
 Butler, C.: 60, 68, 130s, 136, 157, 169s, 277-279, 282s, 285, 287, 289, 291, 294, 306s, 358, 363, 574
 Butler, E. J.: 215, 374
 Cabana, G.: 113
 Caggiano, A.: 102s, 163
 Calvez, J.-Y.: 163, 358
 Calvino, J.: 231
 Câmara, H. P.: 11, 142, 163, 192, 200, 221, 358, 374, 440, 528s, 575
 Camelot, P.-T.: 30, 196, 224
 Cannelli, R.: 547, 574
 Cannon, W. R.: 466
 Cannonero, G.: 229
 Cantero Cuadrado, P.: 72, 84, 115, 145, 168, 170
 Caponi, L.: 529
 Caporale, R.: 509, 528
 Capozzi, D. L.: 215

- Caprile, G.: 13, 28, 37, 46s, 49, 62, 93, 99,
 107, 192, 197, 211, 215, 219, 223, 241, 269,
 300s, 308, 425, 511, 573
 Caprioli, M.: 219
 Caramuru de Barros, R.: 142
 Carbone, V.: 10, 16, 47, 66, 68s, 90, 101-105,
 116, 235, 503, 572
 Cardijn, L. J.: 96s, 106, 143, 164
 Cardinale, I.: 466
 Carleton, A.: 454
 Carli, L. M.: 31, 49, 78s, 100, 112s, 114, 118,
 122, 160, 169s, 173, 203, 207, 229, 264s,
 270s, 296, 338s, 368s, 576
 Carraro, G.: 31, 185, 189s, 194s, 203, 213, 219
 Carrillo de Albornoz, A. F.: 454
 Carroll, J.: 181
 Carter, A.: 113
 Casanova, A.: 552
 Casaroli, A.: 499, 565
 Castán Lacoma, L.: 170
 Castellano, I. M.: 165, 248, 250, 364
 Castelli, A.: 30s, 48, 219
 Castellino, G.: 289
 Catalina de Siena, santa: 427
 Cavaterra, E.: 14, 574
 Cazaux, A.: 199
 Cento, F.: 130, 248, 345, 374
 Cerfaux, L.: 535
 Chadwick, O.: 461, 464
 Charbonneau, P.-É.: 153, 228
 Charrière, F.: 114-116
 Charue, A.-M.: 59, 126, 144, 237s, 256, 265,
 268, 278, 283, 285, 287, 289, 291, 293s,
 297-300, 302, 306-309, 358, 374, 574
 Chauveau, B.: 21
 Chenaux, P.: 489
 Chenu, M.-D.: 15, 21, 32, 131, 142, 144s, 330,
 339, 354, 486, 489, 515s, 523, 534, 539,
 554, 574
 Chiocca, S.: 229
 Chiron, Y.: 20
 Chrysostomos de Atenas: 476
 Ciappi, L.: 122
 Cicognani, A. G.: 18, 28, 32, 45, 47-49, 102,
 104, 123s, 130, 163, 196, 209, 218, 222,
 242, 297, 304, 339, 369, 373, 375, 485,
 531s, 538, 572, 576
 Ciriaci, P.: 41, 241
 Clark, A. C.: 464
 Clément, O.: 67
 Clément, R.: 219, 222s
 Clemente VI: 346, 348
 Clemente XI: 459
 Coderre, G.-M.: 153, 164
 Cody, J.: 192
 Colombo, C.: 31, 38s, 72, 76, 102, 104, 109s,
 114s, 117s, 120, 154, 159, 174, 184, 213,
 230, 266, 273, 279, 281-284, 286s, 289,
 291, 293s, 296, 300, 302s, 306, 309s, 358,
 364, 370-372, 374, 377s, 501, 535, 576
 Colombo, Giovanni: 30, 48, 235
 Colombo, Giuseppe: 524
 Colomer, E.: 25
 Colson, J.: 224, 247
 Compagnone, E. R.: 113, 179s, 182, 184
 Concetti, G.: 24, 42
 Confalonieri, C.: 102s, 230
 Congar, Y.: 20, 25, 27, 30, 32, 39, 43-45, 48,
 50s, 54s, 64, 68, 71s, 75, 77, 87, 95, 97, 115-
 117, 119, 121-124, 131, 155, 163, 173,
 180s, 185s, 196, 214, 220s, 224, 231, 233s,
 236, 238, 240s, 243, 247, 252, 272s, 276s,
 279s, 282, 285-287, 292-294, 302-304,
 306s, 309, 312, 318, 322, 325, 330, 338,
 342-344, 351, 353, 358, 377, 386, 402, 452,
 458, 487s, 495s, 507s, 510s, 521, 534, 565,
 573, 575s
 Conway, W.: 82-84, 140, 154s, 159, 233
 Conzemius, V.: 460
 Cooray, T. B.: 80s
 Corboy, J.: 146
 Cordeiro, J.: 395
 Corecco, E.: 493
 Cornelis, J. F.: 130
 Corral, S. M.: 146, 160
 Corson, F. P.: 465s
 Cottier, G. M.-M.: 87, 114, 202, 210
 Courtois, G.: 27
 Couturier, P.: 439
 Crozon, P.: 25
 Cuenco, J. M.: 107, 112
 Cullmann, O.: 111, 217, 535
 Culshaw, W. J.: 481
 Cunnane, J.: 186
 Cuoq, J.: 28, 205
 Cushing, R.: 67, 74-78, 84, 87

- D'Amato, C.: 31, 48
 D'Avack, G.: 135, 137s, 235
 D'Souza, E.: 112, 142, 145, 395
 Da Silva, F. M.: 152, 154s
 Da Silva, J.: 247
 Daem, J. V.: 106, 187, 189, 191s, 194-196, 198-200, 217
 Dammert, J.: 200
 Daniélou, J.: 30, 109, 126, 128, 271, 306, 319, 324, 338, 353, 358, 361, 534
 Dante Alighieri: 241, 331
 Dante, E.: 61, 106, 297, 300, 304
 Darmajuwana, J.: 186s, 189
 Daujat, J.: 25
 Dauvillier, J.: 156
 Davey, C.: 464
 Davies, C.: 348
 Dayez, G.: 113
 Ddungu, A.: 167
 de Alba y Hernández, L.: 215
 de Almeida Batista Pereira, J.: 215
 de Araújo Sales, E.: 358
 de Arriba y Castro, B.: 75s, 80, 84, 100, 118, 122, 164-166, 227
 de Barros Câmara, J.: 220
 de Bazelaire de Ruppierre, L. M.: 224
 de Broglie, G.: 73, 87
 de Cambourg, J.: 160
 de Castro Mayer, A.: 107, 113, 118, 135-137, 160, 219, 229
 de Clercq, C.: 18
 de Couessin, G.: 111
 de Foucauld, C.: 431, 567
 de Habicht, M.: 142, 248, 358
 de Haes, P.: 24
 de Jong, J. P.: 24
 de Lamennais, F.: 106
 de Lestapis, S.: 370
 de Locht, P.: 370-372, 378
 de Lubac, H.: 14, 40s, 43, 60, 123, 127s, 148, 150, 272, 277-280, 286, 290, 292s, 306s, 309, 322s, 327, 358, 361, 377, 526, 535, 545, 574
 de Montalembert, C.: 106
 de Nantes, G.: 20
 de Oliveira, J. M.: 160
 de Proença Sigaud, G.: 49, 98, 100, 107, 113, 136, 151s, 203
 de Provençhères, C.: 87, 113, 119, 200, 237
 de Riedmatten, H.: 26, 87, 358, 370, 372
 de Roo, R.: 74, 113, 153, 227
 de Rosen, L.: 163
 de Saint-Pierre, M.: 20, 123
 de Soysa, H.: 441
 de Surgy, P.: 30
 De Vito, A.: 151, 164s
 Dearden, J.: 358, 364, 372
 Degrijse, O.: 72, 115
 del Campo y de la Bárcena, A.: 79s, 84, 166
 del Portillo, A.: 226, 233s, 238-241, 246
 Delhay, P.: 65, 115s, 181, 191, 358, 364, 370, 374, 557
 Dell'Acqua, A.: 53, 101, 104s, 114s, 118, 122-124, 149, 163, 174, 196, 211-213, 233, 237s, 242, 250, 254, 297, 300, 304, 312, 369, 375, 377s
 Denis, H.: 141, 233
 Denis, P.: 186, 217
 Denzinger, H.: 42, 282, 287, 350, 373s, 559
 Descuffi, J.: 157
 Devoto, A.: 153
 Dezza, P.: 186, 191, 196, 217
 Dhanis, E.: 300, 303, 305
 Dietzfelbinger, H.: 457s
 Dietzfelbinger, W.: 216, 231
 Djajasepoetra, A.: 158, 215
 Doi, P. T.: 163, 227, 235
 Dolan, J.: 553
 Domínguez y Rodríguez, J. M. E.: 215
 Dondeyne, A.: 358, 376s
 Donohoe, H.: 193
 Döpfner, J.: 32, 39, 40, 45s, 59, 89, 102-104, 127, 129, 134-138, 140, 145, 171, 179, 187s, 198, 200, 218, 221, 229, 233, 235-238, 293, 296, 299-302, 304, 317, 319, 348s, 386, 491, 525, 566, 574, 576
 Doré, J.: 10, 15, 32, 339, 484
 Dossetti, G.: 31s, 67s, 87, 142, 216s, 225, 228, 247, 486, 513, 535, 555-557, 572
 Doumith, M.: 83, 112, 278, 282, 358, 363
 Dubarle, D.: 114, 358
 Duclercq, M.: 197s, 201
 Duff, F.: 150
 Dupont, J.: 14, 60, 69, 73, 80, 82, 84, 86s, 90, 101, 108s, 114s, 119, 122s, 129-131, 141, 149, 155, 157, 371, 576

- Duprey, P.: 54, 205, 425, 448, 452, 473s, 535
 Dupuy, B.-D.: 114
 Duquoc, C.: 247
 Duval, L.-É.: 168-170
 Dworschak, L. F.: 60, 64, 68, 73, 120s, 574
- Echeverría Ruiz, B.: 163, 165s
 Edelby, N.: 14, 64, 81, 90, 109, 156s, 205, 215, 547, 574
 Eid, E.: 40
 Elchinger, L.-A.: 39, 45, 48, 50s, 78, 84s, 87, 127-129, 144, 161s, 192, 352
 Eldarov, G.: 40s, 402
 Elko, N.: 149
 Emilianos: 64, 67, 475
 Ensley, F. G.: 466
 Erviti, F.: 113
 Espy, E.: 452
 Etchegaray, R. E.: 47, 92s, 183, 187s, 198s, 224, 488, 529
 Evdokimov, P.: 520
- Faber, H.: 231
 Faggioli, M.: 16, 574
 Falls, T.: 232
 Faltin, D.: 40s
 Famerée, J.: 16, 65, 488, 574
 Fanfani, A.: 356
 Fares, A.: 112
 Fattori, M. T.: 10, 14, 72, 82, 247, 254
 Federici, T.: 202
 Feiner, J.: 72, 115, 119
 Felici, P.: 29, 45-49, 53, 55, 65s, 70, 89, 92, 94, 100-106, 109, 113s, 122, 126, 130, 132, 163, 173, 188, 196, 198-200, 211-214, 222, 234, 238-242, 249-251, 253, 255s, 267s, 297, 302, 310, 312, 335, 338s, 349, 369, 375, 422s, 425, 429, 485, 532, 576
 Felipe Neri, san: 567
 Feltin, M.: 62
 Fenton, J. C.: 14, 574
 Féret, H. M.: 87, 129
 Fernández, A.: 248
 Fernandes, J. A.: 142, 163, 166, 358, 374
 Fernández, A.: 114, 146, 161, 190, 194, 200, 278, 363
 Fernández Conde, M.: 236, 358
 Ferrari-Toniolo, A.: 163, 358
- Fesquet, H.: 14, 220, 222, 230, 246, 439, 506, 506s, 573
 Fey, H.: 455, 478s
 Findlow, J.: 463
 Fisher of Lambeth, G. (arzobispo de Canterbury): 438, 461-463, 476
 Fisichella, R.: 519
 Flick, M.: 242
 Florit, E.: 14, 30s, 48s, 76, 80, 85, 118, 130, 147s, 160, 255s, 258, 262, 264-267, 269s, 272-276, 279-281, 286-294, 299-302, 306, 310s, 317, 320, 322, 361, 372, 528, 535, 574
 Fogliasso, E.: 180
 Folliet, J.: 358
 Ford, J.: 364, 367, 370s, 378
 Forer, E.: 160
 Formosa, L. M.: 159
 Fouilloux, É.: 11, 15, 511, 521
 Fragoso, A. B.: 21
 Francisco de Asís, san: 283
 Franco, F.: 28, 74, 150, 550
 Franić, F.: 163-165, 226, 264, 275, 323, 358
 Frei, H.: 460
 Freitag, A.: 403
 Frings, J.: 76, 83, 85, 102, 127, 129, 143s, 302, 395, 532, 573
 Frisque, J.: 186, 218, 224, 226, 233, 247
 Fry, F. C.: 445
 Fuchs, G.: 381s
 Fuchs, J.: 364, 370
 Furey, F. J.: 118
- Gagnebet, M.-R.: 40, 84, 273, 278, 282, 284s, 358, 367, 535
 Galilea, S.: 142
 Gand, A.: 224
 Gandhi, M.: 498
 Garaudy, R.: 21s
 García de Sierra y Méndez, S.: 79-81, 100, 164
 García Lahiguera, J. M.: 230
 García y García, A.: 493
 Gargitter, G.: 31
 Garofalo, S.: 287, 289-291
 Garrone, G. M.: 51, 53, 65, 68, 94, 113, 131-133, 146, 150, 169, 171, 279, 289, 294s, 338-340, 351, 353, 355, 358, 362, 368s, 374s, 378-380, 529, 576

- Gasbarri, P.: 31, 79s
 Gasparri, P.: 154
 Gauthier, P.: 147s, 507
 Gaviola, M.: 171
 Geerlings, W.: 535
 Gehr, J.: 557
 Géraud, J.: 358, 364
 Giardini, F.: 181
 Gillet, L.: 242
 Gillon, L. B.: 24
 Gilroy, N.: 62, 102s, 163
 Girardi, G.: 361
 Glazik, J.: 402
 Glorieux, A.: 53, 126, 132, 247, 249s, 252, 254, 338s, 358, 369
 Goldie, R.: 250, 358
 Gómez de Arteche y Catalina, S.: 576
 González Moralejo, R.: 134, 358, 363
 Gonzi, M.: 112
 Gori, A.: 211s
 Gouyon, P.: 113, 169s, 192, 199
 Gracias, V.: 141, 150, 161, 215
 Gran, J. W.: 98
 Granados García, A.: 358
 Granier Gutiérrez, J.: 358
 Grant, C. A.: 169s
 Grasso, D.: 402
 Greco, J.: 402
 Gregorio XV: 386
 Gregorio XVI: 563
 Gregorio Magno, san: 564
 Gregorios, P.: 478
 Gregory, A.: 142
 Greiler, A.: 16, 216s
 Griffiths, J. H.: 574
 Grillmeier, A.: 270, 358, 518
 Grootaers, J. A.: 15, 62, 66, 90s, 104s, 109, 172s, 184, 251, 370, 374, 530, 574, 576s
 Grotti, G.: 112
 Guano, E.: 51, 53, 131s, 338s, 446, 484, 576
 Gueret, M.: 557
 Guerra Campos, J.: 121
 Guerry, E. M.: 114, 146, 545
 Gufflet, H.: 21, 224
 Guglielmi, A.: 358
 Guillemette, F.: 543
 Guillemain, S.: 358
 Guyot, L. J.: 185, 224, 230, 235
 Hacault, A.: 74, 113
 Haile Selassie: 478
 Hallinan, P. J.: 74
 Hamer, J.: 72, 93, 106, 108, 113, 115, 121, 448, 452
 Hamman, A.: 128
 Hannan, P. H.: 169, 379
 Häring, B.: 177, 250, 358, 437
 Hauptmann, P.: 30, 51, 53s, 94, 109, 125s, 128-132, 145, 156, 171, 338s, 343, 358, 366, 576
 Headley, J. M.: 566
 Heenan, J. C.: 62, 75, 80s, 84, 140, 154, 159, 199, 463s, 488, 574
 Hegy, P.: 563
 Helbling, H.: 573
 Hengsbach, F.: 31-33, 53, 128, 142, 144, 151, 163-165, 167, 247-249, 253, 257, 312, 353, 358, 365, 368, 576
 Henríquez Jiménez, L. E.: 82, 200, 278, 283, 285, 358, 363
 Herlihy, D.: 200
 Hermaniuk, M.: 65, 82, 113, 115, 122, 134, 136
 Hernández, J. M.: 162
 Herranz, J.: 226, 233, 241
 Hervás y Benet, J.: 112
 Heuschen, J.: 87, 109, 113, 265s, 268, 270s, 277, 282s, 287, 289, 291, 293s, 306, 358, 364, 374, 377s
 Heylen, V. L.: 115s, 358, 364, 370s, 374, 377
 Himmer, C. M.: 21, 113, 147, 143, 164s, 174
 Hirschmann, J.: 32, 129, 142, 250, 338, 358, 366
 Hjelm, N. A.: 456
 Hnilica, P.: 148, 361
 Hochhuth, R.: 28
 Höffner, J.: 164
 Holland, T.: 452
 Holmgren, L. E.: 481
 Horton, D.: 14, 61, 64, 67, 101, 106, 111, 131, 179, 185, 201, 216, 221, 231, 240, 254, 441, 462, 577
 Houtart, F.: 142
 Hromadka, J. L.: 439
 Humberto de Silva Candida: 425
 Hünemann, P.: 9, 331, 381, 535
 Hurley, D. E.: 113, 159, 166s, 186, 217

- Hus, J.: 96
 Huyghe, G.: 21, 160, 180, 182
- I
 Idowu, B.: 466
 Indelicato, A.: 14, 39, 531
 Ireneo, san: 260, 266, 276, 316
 Iribarren, J.: 118
- Jaeger, L.: 32, 134s, 137s, 140, 194, 439, 520
 Janssen, H.: 32
 Jauffrès, A.: 257, 281, 284, 295, 310, 323s,
 327, 529, 574
 Jedin, H.: 198, 503, 531, 535, 553, 556, 566,
 573
 Jerónimo, san: 259, 291, 315
 Jiménez Urresti, T.: 75, 408
 Johnson, L. B.: 25, 28, 356
 Jolif, J.-Y.: 21s
 Jordan, A.: 135, 138s, 142
 Josafat, san: 240
 Jossua, J.-P.: 247, 493
 Journet, C.: 25, 84, 94, 106, 112, 117s, 156s,
 209, 300s, 304, 346, 489s
 Jruschev, N.: 476s, 493
 Juan XIII / Roncalli, A. G.: 11, 14, 27, 63, 78,
 96, 105, 129, 133, 139, 143, 148, 152, 163,
 168, 185, 204, 215, 218, 254, 278, 297, 306,
 318, 326, 329s, 333, 355-357, 362s, 367,
 369, 382s, 404, 411, 419, 423, 433, 461,
 473, 477, 481, 483s, 486s, 492-494, 498s,
 501s, 504, 507, 510-513, 515-517, 519-526,
 530-532, 534-540, 542s, 546, 559, 562-566,
 568, 572s
 Juan Bautista: 512
 Juan Crisóstomo, san: 156, 261, 426
 Juan Pablo II: cf. Wojtyła, K.
 Jubany Arnau, N.: 236
 Jungmann, J. A.: 15, 574
 Justiniano: 156
- K
 Kantzenbach, F. W.: 456
 Karmiris, L.: 472
 Karrer, A.: 470
 Karrer, O.: 537
 Kaufmann, F. X.: 563
 Keegan, P.: 163
 Kempf, W.: 102
 Kennedy, J. F.: 111, 498, 511
- Kerrigan, A.: 270
 Khoren, I.: 479
 Khoury, J.: 205
 Kiernan, V. G.: 550
 Kinam Ro, P.: 215
 Klein, N.: 576
 Klepacz, M.: 146, 168
 Klingler, E.: 554
 Kloppenburg, B.: 358
 Klostermann, F.: 142, 247, 358
 Klüber, F.: 354
 Knoch, O.: 481
 Kok, M.: 459
 Kominek, B.: 136, 138-140, 247, 358, 361
 Komonchak, J. A.: 11, 32, 486, 493, 511, 551
 König, F.: 22, 127, 134, 137, 139, 141, 146-
 148, 150, 282s, 285, 287, 290s, 293, 303,
 348, 358, 361s, 372, 374, 394, 477
 Koop, P.: 220-222
 Kovács, S.: 215
 Kozłowiecki, A.: 107
 Kreykamp, P.: 23
 Krol, J. J.: 102, 113
 Kuharic, F.: 146
 Kumari, P.: 456
 Küng, H.: 510, 535
 Küppers, W.: 459s
 Kurteff, K.: 215
 Küry, U.: 460
- La Valle, R.: 47s, 474, 505s, 573
 Labourdette, M. M.: 14, 358, 574s
 Lactancio: 410
 Lafontaine, R.: 315
 Lafortune, P.: 74, 108
 Lai, B.: 14, 546s, 549, 574
 Lamberigts, M.: 14, 73, 105
 Lambert, B.: 130, 343, 358
 Lambruschini, F.: 358, 364, 370
 Lamont, D.: 215
 Landázuri Ricketts, J.: 134s
 Lanne, E.: 43, 108, 471, 535
 Lardone, F.: 499, 565
 Larraín Errázuriz, M.: 163, 167, 187, 221, 253,
 358
 Larraona, A. M.: 118, 494, 499
 László, S.: 166, 358
 Latourelle, R.: 497

- Latreille, A.: 198
Lattanzi, U.: 358
Laurentin, R.: 14s, 21, 86, 206-210, 308, 358, 573
Lawrence, J.: 215, 221, 231s, 463, 475
Lazareth, W. H.: 478
Lazzati, G.: 213
Le Bourgeois, A.: 30, 180
Le Cordier, J.: 102
Le Guillou, M.-J.: 21, 114
Lebret, L.-J.: 14, 51s, 163
Lebrun, L.: 161
Lecuona Labandfbar, J.: 402
Lécuyer, J.: 218, 233, 237s, 241
Leetham, C.: 358
Lefebvre, J.: 62, 83, 94-96
Lefebvre, M.: 49, 70, 99s, 113s, 118, 203, 369, 505, 528
Lefeuvre, G.: 182, 573
Léger, P. É.: 74, 87, 113s, 127, 153s, 157, 160, 169s, 194, 227, 235-238, 260, 264s, 270, 281, 277s, 300, 316, 340s, 363s, 372, 374-377, 446, 484, 501s, 528, 532, 538, 572, 575s
Legrand, H.: 493, 546
Lehmann, K.: 525
Leiprecht, K.: 182
Lell, J.: 438
León X: 346, 348
León XIII: 71, 78, 96, 163, 303, 314, 464
Leonelli, A.: 528, 574
Leprieur, F.: 21
Lercaro, G.: 15, 19, 21, 28, 38, 46-48, 52, 65, 68, 87, 89, 102s, 127, 142, 167s, 181, 188, 197s, 200, 206, 210, 219s, 222, 225, 228, 230, 235, 335, 351, 378, 484, 494, 499, 528, 543, 572s, 575s
Leven, S.: 206, 230
Lichten, J.: 204
Liénart, A.: 21, 46, 51, 94, 102, 127, 132, 167-169, 573, 576
Lienkamp, A.: 381s
Ligutti, L.: 142
Lindbeck, G. A.: 456s, 459
Lio, E.: 163, 358, 367, 371s
Llanos, J. M.: 22
Llopis Ivorra, M.: 150
Löhner, M.: 518
Lokuang, S.: 80, 83, 170, 402
Lopes de Moura, A.: 112, 116
Lorscheider, A.: 115, 183s, 214
Löser, W.: 525
Lourdusamy, S.: 83, 134s, 137
Lutero, M.: 240, 346
Lutz-Bachmann, M.: 525
Lyonnet, S.: 222
Maan, P. J.: 459s
Maccari, C.: 160
Maccarrone, M.: 515
Macchi, P.: 104, 200, 239, 378
Madiran, J.: 162
Magistretti, F.: 532, 575
Mahon, G.: 166, 199s
Majdanski, K.: 152, 158
Malone, J. W.: 193
Maloney, C. G.: 71, 81, 85
Malula, J.: 215, 489, 548
Mansilla, D.: 113
Manzanares, J.: 493
Marafini, G.: 31, 79s, 143
Marella, P.: 28, 65s, 68s, 174, 190
Margiotta Broglio, F.: 556
Margotti, M.: 21
Margull H. J.: 481
Marini, P.: 500
Maritain, J.: 25, 209, 432, 487, 489s
Maritain, R.: 489
Marling, J.: 169s
Marques, L. C.: 488, 497, 575
Martelet, G.: 21, 71, 129, 142, 233, 235, 377
Mártil, G.: 186
Martimort, A.-G.: 47, 93-95, 199
Martin, J.: 398
Martin, J. M.: 39, 92, 96, 99, 168-170, 281, 474
Martín Descalzo, J. L.: 573
Marty, F.: 147s, 151, 224s, 228, 232s, 240-246, 361
Mason, E.: 134
Massarelli, A.: 571
Matteucci, B.: 212
Mau, C.: 458
Máximos IV Saigh: 54s, 65, 67, 127, 146-148, 156s, 202, 205, 220, 222s, 229, 233, 237, 348s, 361, 376, 519, 544
Mayer, A.: 186, 191, 216

- Mazerat, H.: 224
 Maziers, M.: 309
 McCann, O.: 98, 166, 168
 McCarthy, J. R.: 150
 McCord, J. I.: 469
 McEnroy, C.: 534
 McGrath, M. C.: 127, 132, 142-144, 192, 200, 248, 278, 282, 285, 287, 289, 291, 358, 363, 368, 374, 396
 McVinney, R. J.: 136
 Medina Estévez, G.: 86, 93, 95, 115, 142, 187, 189, 199, 277, 352, 355, 358, 367, 371, 373, 375s, 380
 Mehl, R.: 446
 Melitón: 426, 429, 475s
 Melloni, A.: 10s, 14s, 32, 72, 82, 151, 330, 339, 471, 476, 484s, 502, 508, 553, 572, 574, 576
 Ménager, J.: 248, 252s, 312, 358
 Méndez Arceo, S.: 146, 192
 Menéndez, M.: 100
 Menozzi, D.: 497
 Meouchi, P. P.: 84s, 146, 226, 229, 235, 238, 395
 Mercier, G.: 196, 507
 Meyendorff, J.: 437, 472
 Meyer, H.: 469
 Miano, V.: 361, 440
 Miccoli, G.: 202
 Miguel Ángel: 357
 Miguel Cerulario: 425
 Míguez Bonino, J.: 441, 445, 465
 Militello, G.: 574
 Mingo, C.: 107, 112
 Minoli, E.: 358, 364
 Modrego y Casás, G.: 78-80, 100
 Moeller, C.: 30, 94, 102, 116, 120, 129, 181s, 184, 197, 202, 205s, 247, 277, 285, 293s, 309, 358, 366, 372, 446
 Möhler, W.: 358
 Molinari, P.: 358
 Monaco, F.: 229
 Montini, G. B.: cf. Pablo VI
 Mooney, C. F.: 25
 Moore, S.: 152
 Moorman, J.: 61, 67, 123, 462s
 Morcillo González, C.: 32, 74, 77s, 80, 84, 102, 122, 134s, 139-141, 163
 Morilleau, X.: 113
 Morris, T.: 358, 364
 Motolese, G.: 528
 Mougel, R.: 489s
 Moya, R.: 402
 Mruk, A.: 345
 Muldoon, T.: 160
 Muñoyerro, L. Alonso: 152-155
 Muñoz Duque, A.: 112s
 Muñoz Vega, P.: 107
 Murray, J.: 71-75, 87, 93, 95, 109, 115-117
 Nabaa, P.: 102, 115, 238
 Nacpil, E.: 465
 Nagae, L. Satoshi: 142, 233, 235, 248, 358
 Naud, A.: 74, 281, 501
 Necsey, E.: 358
 Nell-Breuning, O. von: 32, 352, 355
 Neri, U.: 52, 142
 Neuner, J.: 386, 402
 Newbiggin, J. L.: 387, 449
 Nguyen-van Binh, P.: 215
 Nguyen-van-Hien, H.: 193
 Nicodemo, E.: 76, 79, 82, 100, 154s, 158
 Nicolás, san: 422
 Nicolau, M.: 358
 Nietzsche, F.: 442
 Nikodim: 361, 471, 476s, 502
 Nissiotis, N. A.: 231, 447s, 452s, 478, 482, 503
 Noël, P. C.: 39, 491, 493, 495, 576
 Noonan, J. T.: 377
 Norris, J. J.: 358
 Ntuyahaga, M.: 394
 Nunnenmacher, E.: 397
 Nuzzi, J.: 31
 O'Boyle, P. L.: 74, 113
 Oberti, A.: 213
 Ochagavia, J.: 358
 Oesterreicher, J. M.: 202, 205s
 Okoye, G.: 193
 Olmi, M.: 21
 Olu Chukwuka Nwaezeapu, L.: 193, 215
 Onclin, W.: 39, 66, 69, 86, 172-174, 214, 233, 238, 241, 307, 566
 Ottaviani, A.: 14, 49, 78-80, 86, 114, 123, 130, 168-170, 190, 267, 269s, 272, 278, 280s,

- 283-287, 291s, 297, 300, 302, 304, 306s, 309s, 340-342, 367, 371, 373-376, 504, 532, 574, 576
- Outler, A. C.: 61, 67, 77, 111, 177, 441, 465s
- Pablo VI / Montini, G. B.: : 9-11, 16, 18-20, 22, 24-27, 30, 33-50, 53-57, 59-61, 63-72, 76, 78, 88s, 94, 98, 100-106, 109s, 112, 114, 116-118, 120, 122, 124, 127, 129, 133, 146s, 149, 157, 162s, 167s, 174, 176s, 179, 187, 196, 204, 209s, 212-215, 220-223, 229, 238-240, 245, 251s, 254-256, 269, 278, 282s, 286, 292s, 297-305, 307s, 310, 317, 319-321, 323-334, 338-341, 345s, 349, 352, 355-357, 362, 367, 369-371, 375-379, 381s, 401s, 419-434, 462-464, 477, 483, 485, 489-492, 495, 498-500, 503s, 510, 519, 521-525, 529-531, 533-535, 538s, 549, 562s, 565s, 572s, 576
- Pablo de Tarso, san: 55, 204, 211, 224, 240, 501, 554
- Pacelli, E.: cf. Pío XII
- Padin, C.: 160, 192, 200
- Pailler, A.: 20, 22
- Paisley, I.: 464
- Pancierera, M.: 20
- Parente, P.: 114, 275, 277s, 280-283, 285, 287-290, 293, 297, 300, 305, 308, 358, 528, 576
- Paro, G.: 242
- Parrott, B.: 465
- Parteli, C.: 163, 165
- Paton, D.: 462
- Pavan, P.: 72, 114s, 117, 121, 358
- Pawley, B. C.: 462s
- Payne, E.: 445
- Peeters, R. B.: 402
- Pellegrino, M.: 161s, 230, 490
- Pelletier, D.: 576
- Pelletier, G. L.: 114, 287, 358
- Pelz, W.: 461
- Perantoni, P. M. L.: 182
- Perico, G.: 370
- Perrin, L.: 82
- Pesch, O. H.: 446, 555
- Petit, J. E.: 358, 364, 370
- Peuchmaurd, M.: 330, 351
- Philippe, P.: 213, 242
- Philips, C.: 15, 87, 109, 113, 126, 128s, 131s, 141, 171, 256, 265, 267-275, 277, 279-287, 289, 291s, 294, 297s, 300, 304, 306-310, 318, 342, 358s, 484, 496, 529, 534, 573, 575s
- Piccolomini, A. S.: 474
- Pildáin y Zapiáin, A.: 147, 149
- Pinna, G.: 66
- Pinto, E.: 158
- Pío IX: 78, 81, 486, 503, 520, 524, 544, 563, 568
- Pío X: 544
- Pío XI: 96, 152, 177, 201, 209, 212, 246, 250, 369, 373, 377
- Pío XII / Pacelli, E.: 28, 40, 96, 139, 151, 177, 212, 216, 291, 314, 330, 333s, 345, 367, 369, 372s, 376s, 380, 410, 433, 477, 511, 521, 523, 531, 535, 540, 544s, 568
- Podestà, J.: 200
- Pohlschneider, J.: 191, 193
- Polge, E.: 224
- Poma, A.: 53, 114, 282, 300, 306, 358s, 363
- Pont y Gol, J.: 575
- Poschmann, B.: 345
- Pradervand, M.: 468s
- Prévost, R.: 123
- Prignon, A.: 14, 59, 62, 66-68, 86-95, 101-104, 106-110, 113-116, 120-122, 126-128, 130-132, 141, 152, 156, 161, 167, 171-174, 181-185, 187-189, 196, 198-200, 202s, 210, 214, 221s, 225, 247, 250, 256s, 265-286, 290, 292, 295-299, 302s, 306-310, 358, 364, 370, 372, 374, 377-379, 528s, 547, 576
- Primeau, E.: 72, 74, 113, 115, 198
- Proni, G.: 229
- Prou, J.: 70, 113
- Purdy, W.: 463s
- Quadri, S.: 358
- Quanbeck, W. A.: 456, 458
- Quarracino, A.: 200
- Quéguiner, M.: 399
- Quinn, J.: 468
- Raes, A.: 345
- Raguer, H.: 526
- Rahner, K.: 32s, 51s, 127-129, 135, 142, 274, 277-280, 282, 285, 288-291, 293s, 301, 314, 318s, 322, 345, 348, 352, 358, 386, 534, 553-555, 576

- Raina, P.: 574
 Rambaldi, G.: 235
 Ramos, A. G.: 575
 Ramselaar, A. C.: 247, 358
 Ramsey, A. M.: 464
 Ratzinger, J.: 32, 127s, 134, 138, 142, 144, 352, 386, 402, 486, 535, 576
 Reid, J.: 231
 Reilly, T.: 215
 Rémond, R.: 254
 Renard, A.: 137s, 228, 242
 Repgen, K.: 553, 573
 Reuss, J.: 48, 152, 159, 370
 Riccardi, A.: 202
 Richard-Molard, G.: 218
 Richaud, P.-M.: 146, 227, 487
 Rigaud, M.: 115
 Rigaux, B.: 270, 289, 358
 Rigobello, A.: 222
 Riobé, G.: 402
 Ritter, J. E.: 74, 192
 Rivera Damas, A.: 193
 Rivero, E.: 25
 Roberti, F.: 66, 102, 386, 400
 Roberts, H.: 465-467
 Roberts, T.: 26, 170
 Robertson, E. H.: 481
 Robillard, D.: 528
 Roccucci, A.: 476
 Rodger, P. C.: 446
 Rodhain, J.: 163, 358
 Roeloffzen, A. M.: 222
 Romero Menjíbar, F.: 146
 Roncalli, A. G.: cf. Juan XXIII
 Rossano, P.: 218
 Rossi, A.: 83, 97, 145, 155, 159, 221, 236s, 345
 Rossi, M. L.: 202
 Rouquette, R.: 68, 72, 109, 111, 149s, 218, 230, 573
 Rousseau, J.: 183, 214
 Rousseau, O.: 155, 157
 Routhier, G.: 9, 16, 59, 260, 281, 329, 488, 493, 501, 528
 Roux, H.: 43, 110s, 131, 520, 555
 Roy, M.: 74, 114, 200, 237
 Ruffini, E.: 73, 75s, 79, 81, 88, 100, 102-104, 123s, 134s, 138, 141, 152-155, 158, 190, 212s, 221, 226, 228-230, 236, 285, 300, 302, 304, 511, 576
 Rugambwa, L.: 134s, 137, 139, 163, 226s, 238
 Ruggieri, G.: 486, 516, 564
 Ruiz-Giménez, J.: 358
 Ruokanen, M.: 551
 Rupp, G.: 466
 Rupp, J.: 85, 170
 Rusch, P.: 134s, 137, 160, 169s
 Rusnack, M.: 149, 361
 Ryan, A.: 74
 Rynne, X.: 15, 104s, 109, 230, 333, 573
 Sabas, san: 474
 Saint Moulin, L.: 548
 Salaverri, J.: 289, 358
 Salin, E.: 224
 Samoré, A.: 66, 160, 163, 173
 Sana, A.: 157
 Sanschagrín, A.: 64, 86s, 95
 Santi Cucinotta, F.: 547, 574
 Santin, A.: 229
 Santos, R.: 99, 122, 150
 Sarkissian, K.: 441
 Sartori, L.: 352
 Sasse, H.: 445
 Satterthwaite, J. R.: 462s
 Sauvage, J.: 87, 114s, 160, 181s, 199
 Scarlett, P.: 463
 Scatena, S.: 71, 339, 505
 Schauf, H.: 29, 272, 284, 358
 Scherer, A.: 364
Schick, E.: 145
 Schieffer, E.: 444
 Schillebeeckx, E.: 38, 131, 240, 355, 358, 364, 534
 Schjorring, J. H.: 456
 Schlette, H. R.: 576
 Schlink, E.: 216, 221, 324s, 349, 381, 445, 449, 452
 Schmidt, S.: 436, 438, 448, 474s, 481
 Schmidt-Clausen, K.: 444, 456-458
 Schmiedl, J.: 180, 184
 Schmitt, P.-J.: 21, 150, 162
 Schnackenburg, R.: 404
 Schoemaker, W.: 101, 160
 Schoenmaeckers, E.: 23
 Schoonenberg, P.: 23

- Schröffer, J.: 32, 278, 291, 358, 365, 380
 Schultze, B.: 40
 Schütte, J.: 386, 399-402
 Schutz, R.: 324s, 441s
 Scola, A.: 519
 Scrima, A.: 11, 111, 303, 325s, 474s, 535
 Seckler, M.: 461, 535
 Seeber, D.: 382
 Segedi, J.: 230
 Semmelroth, O.: 15, 127s, 142, 144, 171, 270,
 274, 278s, 286, 292, 302, 304, 306, 348s,
 358, 429, 433, 505, 575s
 Šeper, F.: 82s, 106, 147s, 215, 358, 361s, 372
 Sesboüé, B.: 318, 517
 Seumois, X.: 402
 Shehan, L. J.: 72, 74, 91, 96, 101s, 104s, 136,
 138, 159s, 209, 228, 379s, 426
 Short, F.: 455
 Shriver, S.: 356
 Sieben, H. J.: 565
 Sigmond, R.: 358
 Silva Henríquez, R.: 79, 134s, 139, 160, 187s,
 200
 Simon, P. K. M.: 478
 Simons, F.: 170
 Sinistrero, V.: 191, 217
 Siri, G.: 14, 17, 30s, 48s, 52, 56, 73, 75-79, 88,
 102s, 112, 118, 124, 130, 134s, 137-139,
 141, 164s, 173, 230, 267, 269, 271s, 285,
 296, 546s, 549, 574
 Skydsgaard, K. E.: 185, 231-233, 324, 441,
 444s, 456-458, 520, 535, 544
 Slipyi, J.: 84, 135, 141, 150, 156, 215, 361,
 477, 565
 Smits, P. L.: 23
 Smulders, P.: 272, 343, 358
 Soetens, C.: 13, 102, 105, 184, 492, 574
 Soloviev, V.: 421, 436
 Spanedda, F.: 285, 289, 358, 363
 Spellman, F.: 67, 74-76, 84, 102, 104, 134-
 136, 192, 356, 379s
 Spiazzi, R.: 219
 Sportelli, F.: 31
 Spülbeck, O.: 161
 Stacpoole, A.: 15, 554
 Staffa, D.: 123, 174, 190, 196s
 Stählin, W.: 439, 460
 Stalin, J.: 550
 Staverman, R. J.: 200
 Stickler, A. M.: 40
 Stormon, E. J.: 471-476
 Stransky, T. F.: 61, 88s, 91, 93, 104, 114, 116,
 466
 Streiff, J.: 250, 253
 Streng, F. von: 152, 155
 Subilia, V.: 437, 555
 Suenens, L.-J.: 29, 86, 88-90, 92-94, 100-104,
 127, 152, 187s, 198, 200, 202, 214, 220s,
 225-228, 233, 235, 237s, 250, 268, 270s,
 296, 303s, 325, 374, 377s, 423, 446, 484,
 529, 538, 576
 Sugranyes de Franch, R.: 142, 248, 358
 Svidercoschi, G.: 246, 250, 519
 Swanstrom, E.: 166
 Swieziawski, S.: 358
 Tagle, C. E.: 78-80, 112
 Tans, J. A. G.: 459
 Tappouni, I. G.: 55
 Tardini, D.: 531, 572
 Taylor, P.: 111
 Teilhard de Chardin, P.: 25
 Temiño Saiz, A.: 113
 Teodosio VI: 211
 Thangalathil, G.: 166s
 Théas, P.-M.: 224
 Theobald, C.: 255, 315s, 318, 517, 526, 546
 Theophilos, Abuna: 478
 Thijssen, F.: 231, 468
 Thils, G.: 290, 358, 534
 Thurian, M.: 324s, 442
 Tillard, J.-M. R.: 141, 180s, 214, 535
 Tillmann, K.: 233
 Tisserant, E.: 67, 70, 102-106, 163, 188, 198s,
 220, 331, 369, 375, 419, 431, 576
 Tito: 474
 Tobin, M. L.: 358
 Tombeur, P.: 557
 Torrell, J.-P.: 489
 Toschi, M.: 574
 Traglia, L.: 122
 Tromp, S.: 15, 29, 39, 60, 132, 256, 265-270,
 273-275, 277-280, 282-284, 286s, 289, 291,
 306, 308, 337, 344, 358s, 364, 366, 535,
 575s
 Troyanoff, I.: 472

- Tucci, R.: 14, 123, 129, 189, 197, 200, 206,
 210, 338, 351-353, 358, 366, 370-372, 378,
 575s
 Tuninetti, G.: 565
 Turbanti, G.: 10, 16s, 32, 50, 124, 151, 564,
 574s
 Tuttle, L. F.: 466s

 U Thant, S.: 356
 Uginet, F. C.: 511
 Urbani, G.: 14, 30, 48, 76-78, 80, 96, 102,
 117s, 219, 255, 575
 Urtasun, J.: 153

 Vairo, G.: 112
 Vaivods, J.: 215
 Vajta, V.: 444, 456-458
 Valloppilly, S.: 358
 van Dodewaard, J.: 255, 258-260, 265, 287,
 291s, 311, 358, 364, 371
 van Leeuwen, A. T.: 387
 van Leeuwen, B.: 358, 364
 van Miltenburg, J. C.: 215
 van Waeyenbergh, H.: 194
 van Zuylen, G.: 21
 Vanistendael, A.: 163
 Vasquez, J.: 358
 Velasco, J.: 78s
 Velati, M.: 179, 218, 494
 Verghese, P.: 231, 452
 Verhoeven, N.: 200
 Veronese, V.: 358
 Veuillot, P.: 69, 88, 92, 113, 150, 161, 173s,
 198s, 234
 Vicedom, D. G.: 387
 Vilanova, E.: 11, 555
 Villary, M.: 26
 Villot, J.: 127
 Vilnet, J.: 224, 233, 236, 238
 Vinatier, J.: 21
 Vicente de Lérins, san: 264
 Violaro, G.: 40
 Vischer, L.: 67, 216, 221, 231s, 402s, 435s,
 438, 446-450, 452s, 469s, 481s, 502
 Visser't Hooft, W. A.: 111, 211, 442, 448, 450-
 452, 454, 456, 573
 Visser, J.: 364, 370s
 Vodopivec, J.: 358

 Volk, H.: 127s, 142s, 146, 155, 275, 307, 352,
 358, 458
 Vuccino, A.: 122

 Wainwright, G.: 467
 Wasselynk, R.: 219
 Weber, J.-J.: 62, 155, 219
 Weber, K.: 576
 Weihnacht, P. L.: 198, 217
 Weiss, W.: 16
 Welykyj, A. G.: 40s, 112
 Wenger, A.: 15, 36, 61, 147, 156, 306, 345,
 361s, 364s, 369, 380, 573
 Wesley, J.: 467, 481
 Whealon, J. F.: 113
 Wheeler, W. G.: 169s
 White, P. J.: 72
 Willebrands, J.: 43s, 54s, 91, 93, 101s, 104,
 109, 114-118, 121s, 124, 202, 205, 212,
 231, 298, 303, 306, 308, 335, 361, 425s,
 446-448, 450, 452, 456s, 464, 471, 475
 Wiltgen, R. M.: 15, 386, 422, 573
 Wittstadt, K.: 11, 13, 144, 554
 Wojtyła, K. / Juan Pablo II: 11, 112s, 121, 148,
 248, 342, 358, 361, 491, 500, 510
 Wolf, H.: 535
 Woodward, M. W.: 466s
 Work, M.: 358, 364
 Worlock, D.: 247, 358
 Wright, J. J.: 32, 53, 142, 358
 Wulf, F.: 180
 Wulf, H.: 233, 237
 Wyszynski, S.: 97, 102, 121, 163, 164s, 215,
 369, 574

 Yoshigoro, P. T.: 155
 Yü Pin, P.: 358
 Yzermans, V. A.: 74, 136

 Zalba, M.: 364, 370
 Zazpe, V.: 548, 575
 Ziadé, L.: 83, 146
 Zimmermann, J.: 573
 Zizola, G. C.: 109
 Zoa, J. B.: 11, 200, 358, 402
 Zoghby, E.: 155-158
 Zohrabian, C.: 547, 574

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Prefacio</i>	9
<i>Abreviaturas y fuentes</i>	13
<i>Fuentes y archivos</i>	16
1. Hacia el cuarto período (Giovanni Turbanti)	17
1. Las dificultades de la recepción inicial	17
a) Expectativas del nuevo período conciliar	24
b) La actividad de las conferencias episcopales como anticipación del nuevo período	29
2. Pablo VI y el final del Concilio	33
a) Señales de preocupación	33
b) El período «final»: incertidumbres y estrategias para el futuro	36
3. Las Comisiones reanudan su labor	45
a) La Comisión de Coordinación	45
b) La labor de las Comisiones	49
1) La Comisión Doctrinal	49
2) La Comisión Mixta para el esquema XIII	50
3) La Secretaría para la unidad de los cristianos	54
2. Finalizar la obra comenzada: La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba (Gilles Routhier)	59
1. El sínodo de obispos	65
2. Los trabajos y los días	70
a) La libertad religiosa	71
1) Primera mañana: cada uno ofrece sus perspectivas	74
2) El esquema es lugar de un duro enfrentamiento	77
a) ¿Innovación peligrosa o doctrina tradicional?	77
b) Entre dos minorías: las iglesias de mundos católicos diferentes ...	81
c) La confianza sacudida violentamente	86
3) Votar o no votar	89
a) La votación en suspenso	89
b) Una votación a toda costa	91
c) Hacia un acuerdo	95
d) La autoridad de la experiencia y de un confesor de la fe	96
e) Los no alineados deciden	97
f) La paciente construcción de la mayoría	98

g) Los oponentes agotan sus municiones	98
h) La Secretaría es cuestionada	99
i) Los pasos decisivos dados por Pablo VI	101
4) «The big Day» – «A Day of Destiny» – 21 de septiembre	105
5) «Re-re-enmendar» el texto	112
6) Tenacidad de la oposición y agotamiento de los promotores	115
b) El esquema XIII	124
1) Presupuestos filosóficos y opciones teológicas	136
2) Dos lecturas del mundo contemporáneo	138
3) ¿Constitución conciliar o Carta sinodal?	139
4) Se va ganando la votación para la aceptación del esquema	141
5) Los signos de los tiempos	142
6) El ateísmo y el comunismo	146
7) Cuestiones disputadas	151
a) De la <i>Casti connubii</i> al Vaticano II	151
b) Volver a pensar en las enseñanzas de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia	152
c) El matrimonio: Occidente y Oriente pasando por África y Asia ..	158
8) ¿Problemas menos importantes?	160
a) La cultura	160
b) La vida económica y social	163
c) La vida de la comunidad política	166
d) La guerra y la paz	167
3. El esquema sobre la función pastoral de los obispos y el gobierno de las diócesis	172
3. Completar la agenda del Concilio (Mauro Velati)	179
1. La renovación de la vida religiosa	180
2. Un nuevo espíritu en instituciones antiguas: la formación de los sacerdotes ..	185
3. La Iglesia ante el problema de la educación	191
a) El esquema durante el tercer período	191
b) La revisión del esquema	194
c) Las votaciones finales sobre el esquema	197
4. El Decreto sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas ..	202
5. La séptima sesión pública (28 de octubre)	210
a) Señales de advertencia	210
b) La sesión pública del 28 de octubre y la promulgación de los documentos	214
6. Las vicisitudes del esquema sobre los sacerdotes	218
a) La cuestión del celibato	219
b) El debate conciliar entre la nostalgia del pasado y un sentimiento de crisis	224
c) La labor de la comisión	232
d) La intervención del Papa y la presentación de las correcciones	238
7. El laicado: ¿desempeña un papel en la Iglesia?	247
4. La Iglesia bajo la Palabra de Dios (Christophe Théobald)	255
1. Un conflicto doctrinal irreductible	258
a) El texto presentado para la votación	258

b)	Enmienda del texto por la pequeña Comisión asesora	265
c)	Los atolladeros de la Comisión Doctrinal	273
1)	Salvaguardar el enfoque «económico» de la revelación	274
2)	¿Deberá el esquema hablar más claramente acerca de la naturaleza constitutiva de la Tradición?	275
3)	¿Enseñan las Escrituras la «verdad salvífica»?	286
4)	¿Habrà que afirmar el carácter histórico de los evangelios?	288
5)	¿La lectura de la Biblia es para todos?	290
2.	La intervención de «la Autoridad Superior»	294
a)	La atmósfera en el Concilio	294
b)	La carta del Cardenal Cicognani	297
c)	El debate en la Comisión Doctrinal el 19 de octubre	306
d)	El informe del 29 de octubre y las votaciones finales	310
3.	El significado del compromiso doctrinal y su recepción inicial	313
a)	El texto de la <i>Dei Verbum</i> , la constitución dogmática sobre la divina revelación	313
b)	La significación de la fase final de la redacción y de la permanencia del conflicto doctrinal	317
c)	La <i>Dei Verbum</i> y los demás documentos conciliares	320
d)	Permitir que la teología llegue a ser plenamente evangélica	322
e)	Un magisterio de estilo principalmente pastoral	326
4.	18 de noviembre: Pablo VI dirige su mirada hacia el período posconciliar ..	327
a)	Reformas institucionales para el período posconciliar	328
b)	Apertura del proceso de beatificación de Pío XII y de Juan XXIII	330
5.	Las semanas finales del Concilio (Peter Hünemann)	331
1.	Ritmo febril y fijación de un curso para después del Concilio	331
a)	La asamblea con intención de finalizar; el Papa y la Curia en plena actividad	331
b)	La labor decisiva de las comisiones en los trabajos finales del Concilio ..	336
1)	El método de trabajo de las comisiones	336
2)	Personalidades importantes en las comisiones	339
2.	La discusión sobre las indulgencias: un episodio desagradable	345
3.	La labor final sobre la <i>Gaudium et spes</i>	351
a)	El punto de partida para la labor de la comisión	351
b)	Pablo VI en las Naciones Unidas: un acontecimiento conciliar	355
c)	Tendencias generales en la labor de enmienda del esquema	358
d)	El problema del ateísmo y su condena	361
e)	Las obligaciones sociales de la propiedad	362
f)	Los fines del matrimonio y el control de la natalidad	363
g)	La guerra y la paz, y la comunidad internacional de naciones	365
h)	El <i>Textus recognitus</i> y las votaciones (del 15 al 17 de noviembre)	367
i)	¿Una violación de la reglas de procedimiento?	368
j)	La cuestión del matrimonio y los <i>modi</i> pontificios	370
k)	Se proscribè nuevamente la guerra	379
l)	Un sistema de relaciones abiertas: la Iglesia en el mundo actual	382
4.	¿Evangelización del mundo o «Propaganda Fide»?	386

a)	El esquema del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia	388
1)	La Introducción	388
2)	Capítulo primero: Principios doctrinales	388
3)	Capítulo segundo: La obra misionera	390
4)	Capítulo tercero: Los misioneros	391
5)	Capítulo cuarto: La ordenación de la actividad misionera	391
6)	Capítulo quinto: La cooperación	392
b)	La discusión en el aula	393
1)	La realidad actual	393
2)	Las razones para la actividad misionera de la Iglesia	395
3)	La esencia de la actividad misionera de la Iglesia	396
4)	La labor de dirigir la actividad misionera de la Iglesia	397
5)	La función de la congregación para la Propagación de la Fe	398
c)	La revisión del esquema y las votaciones finales	399
d)	La misión y la fe van juntas: una apreciación de <i>Ad gentes</i>	403
5.	<i>Dignitatis humanae</i> : una solución creativa	406
6.	Una reforma llevada a cabo con poco entusiasmo: el Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes	412
a)	Una descripción global del decreto	412
b)	El problema fundamental	413
c)	Las respuestas ambivalentes	414
d)	Las perspectivas del <i>Presbyterorum ordinis</i>	419
7.	Las solemnes ceremonias en la clausura del Concilio	419
a)	La liturgia ecuménica de la Palabra, 4 de diciembre de 1965	420
b)	La última congregación general, 6 de diciembre de 1965	422
c)	La sesión pública el 7 de diciembre de 1965	424
d)	La celebración final en la plaza de San Pedro, 8 de diciembre de 1965 ..	429
6.	El Concilio como acontecimiento del movimiento ecuménico (Lukas Vischer) ...	435
1.	La nueva atmósfera	435
2.	Diferencias regionales	438
3.	La función de los observadores	440
4.	Efectos sobre la comunidad ecuménica ya existente	442
5.	Reflexiones e iniciativas en el Consejo Mundial de Iglesias	445
6.	Desarrollos en las familias confesionales del mundo	455
a)	La Federación Luterana Mundial	456
b)	La Iglesia veterocatólica (los Viejos Católicos)	459
c)	La Comunión anglicana	461
d)	La Alianza Metodista Mundial	465
e)	La Alianza Mundial de Iglesias Reformadas	467
f)	Otras tradiciones confesionales	470
g)	La ortodoxia	471
h)	Las Sociedades Bíblicas Unidas	479
7.	¿Un Concilio de transición?	481
7.	La conclusión del Concilio y la recepción inicial (Giuseppe Alberigo)	483
1.	La fatigosa tarea de terminar y la «revancha» del período de preparación ...	484

2. Rasgos característicos de la asamblea: el método y los nuevos temas	485
3. La carga de las votaciones y la maduración de las conferencias episcopales	487
4. Charles Journet y Jacques Maritain	489
5. Los resultados del cuarto período y los mensajes finales	490
6. Hacia el período posconciliar	493
7. Del Vaticano II al período posconciliar: contexto y condiciones para la recepción	498
8. Actitudes ecuménicas a la finalización del Concilio	502
9. Perspectivas para la interpretación del Concilio	503
10. La conclusión del Concilio	504
8. La transición hacia una nueva era (Giuseppe Alberigo)	509
1. ¿Demasiado pronto o demasiado tarde?	510
2. Un Concilio para el <i>aggiornamento</i>	512
3. Un Concilio pastoral	516
4. Un Concilio de unión	519
5. La fisonomía de la Iglesia y el diálogo con el mundo	522
6. El Concilio Vaticano II y la Tradición	525
7. El paralelogramo de fuerzas: Episcopado - Papa - Curia - Opinión pública ...	528
8. La teología en el Concilio	534
9. ¿Un giro decisivo?	536
10. El Concilio «secreto» u «oculto»	544
11. El Concilio y la sociedad	549
12. Perspectivas	553
13. La importancia histórica	556
14. Situando al Vaticano II en la historia	567
Apéndice. Las fuentes sobre el concilio Vaticano II (Giuseppe Alberigo)	571
<i>Índice de materias</i>	579
<i>Índice de nombres</i>	589

Ha llegado la hora de hacer la historia del Vaticano II. No para alejarlo y relegarlo al pasado, sino para ayudar a superar la discutida fase de su recepción por parte de las Iglesias. Tenemos la misión de entregar a las generaciones que no participaron en este acontecimiento conciliar una herramienta que permita un conocimiento críticamente correcto del mismo, con toda la actualidad de su significado.

La obra completa, *Historia del concilio Vaticano II*, se compone de cinco volúmenes:

- I. El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)
- II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión (octubre 1962-septiembre 1963)
- III. El Concilio maduro. El segundo período y la segunda intersesión (septiembre 1963-septiembre 1964)
- IV. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersesión (septiembre 1964-septiembre 1965)
- V. Un Concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio (septiembre-diciembre 1965)

Este quinto volumen ha sido preparado por Giovanni Turbanti, Gilles Routhier, Mauro Velati, Christophe Théobald, Peter Hünermann, Lukas Vischer y Giuseppe Alberigo. La edición española ha estado a cargo de Evangelista Vilanova.



Sígueme / Peeters

ISBN: 978-84-301-1664-5



9 788430 116645