

Giuseppe Alberigo

BREVE HISTORIA
DEL CONCILIO VATICANO II
(1959-1965)

29

EDICIONES
SIGUEME

EL PESO DE LOS DÍAS

48

GIUSEPPE ALBERIGO

**BREVE HISTORIA
DEL CONCILIO VATICANO II
(1959-1965)**

En busca de la renovación del cristianismo

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2005

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	9
----------------------	---

1. EL ANUNCIO. EXPECTATIVAS Y ESPERANZAS (1959-1962)

Una sorpresa	19
Se despierta un inesperado interés	24
¿Un concilio «ecuménico»?	27
¿Qué tipo de concilio?	30
¿Quién organiza el concilio? (1959-1960)	32
La preparación oficial (1960-1962)	35
¿Cómo se regula una asamblea conciliar?	39
Preparación, ¿para qué tipo de concilio?	43

2. HACIA UNA CONCIENCIA CONCILIAR (1962)

«Exulta la Iglesia»	49
Los primeros pasos	59
La primera pausa (1962-1963). Una nueva preparación ..	63
De Juan XXIII a Pablo VI. El concilio, ¿agoniza o revive?	68
Luces y sombras de la primera etapa	70

3. LA MAYORÍA DE EDAD DEL CONCILIO (1963)

Una crisis de crecimiento	81
Responsabilidad de los obispos y unidad de las Iglesias ..	90
La eucaristía pertenece a todos	96
La nueva fisonomía del concilio	98

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Luis Rubio Morán sobre el original italiano
Per la giovinezza del cristianesimo. Il concilio Vaticano II (1959-1965)

© Giuseppe Alberigo, Bologna 2005
© Ediciones Sígueme S.A.U., 2005
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: 84-301-1579-X
Depósito Legal: S.1093 -2005
Impreso en España / Unión Europea
Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2005

4. LA IGLESIA ES UNA COMUNIÓN (1964)	
En la mitad del camino	107
1964: una agenda sobrecargada	110
La semana negra	117
La Iglesia en el mundo	125
21 de noviembre de 1964: «Lumen gentium»	132
Resultados e incertidumbres	139
5. LA FE HABITA EN LA HISTORIA (1965)	
La última pausa (1964-1965)	147
¿Es realmente posible la «libertad religiosa»?	154
La Biblia y la Iglesia	163
Los cristianos viven dentro de la historia	167
Clausura del concilio	175
6. EN BUSCA DE LA RENOVACIÓN DEL CRISTIANISMO	
¿Cómo debería haber sido la preparación del concilio? ..	184
Primeras orientaciones	186
La «amiga» historia	188
Expectativas y resultados	190
Un concilio «nuevo»	191
¿Asimilación coral?	193
El secreto del concilio	194
<i>Bibliografía esencial sobre el concilio Vaticano II</i>	197
<i>Cronología del concilio Vaticano II</i>	205

PRÓLOGO

A finales de los años cincuenta del siglo pasado, a poco de cumplir los 30 años, me vi implicado en una aventura inesperada. El Papa recién elegido –Juan XXIII– había anunciado, sorprendiendo a todos, la convocatoria de un nuevo concilio. Esto hubiera sido para mí una simple «cosa de curas» si no fuese porque precisamente algunos años antes había comenzado a estudiar un concilio, el celebrado en Trento durante el siglo XVI. Por tal motivo sentí un interés profesional hacia el nuevo concilio, lo que me llevó a prestarle una atención mayor que la propia de un simple laico católico, mucho más teniendo en cuenta que estaba casado y tenía una niña de pocos años.

Por otra parte, había sido asistente de un profesor universitario que se había ordenado de sacerdote, Giuseppe Dossetti, del cual seguía siendo estrecho colaborador en un Instituto de estudios de ciencias religiosas en Bolonia. Instituto ligado, a su vez, al arzobispo de aquella ciudad, que por aquel entonces era el cardenal Giacomo Lercaro, más tarde miembro por derecho de la futura asamblea conciliar.

Además, tampoco puedo ocultar el vivísimo interés que, como creyente, abrigaba por una renovación de la Iglesia y de la vida cristiana, cuyo envejecimiento palpaba (desde la misa en latín hasta la inferioridad de los laicos con relación al clero...), así como la dificultad de dirigirse a la gente común. ¿Podía un concilio hacer salir al catolicismo del inmovilismo que, desde los últimos años del pontificado de Pío XII (1950 en adelante), parecía desconcertado y agotado?

El caso es que en pocas semanas mi vida se vio considerablemente alterada por compromisos que tenían que ver con la perspectiva del nuevo concilio. Pero, ¿podría hacer algo un minúsculo grupo de jóvenes investigadores? Antes de nada se comenzó a pre-

parar un volumen que facilitase el conocimiento de las decisiones de los concilios celebrados anteriormente. Bajo la magnífica dirección de Dossetti y del mayor investigador de los concilios, el alemán Hubert Jedin, trabajé con otros jóvenes «aprendices» en la recogida de dicho material. El resultado de aquel trabajo fue reunido en un libro que presentamos al Papa a comienzos de octubre de 1962, pocos días antes de la apertura del nuevo concilio.

De la noche a la mañana, también me encontré colaborando en una serie de informaciones televisivas sobre los concilios del pasado, transmisiones dirigidas al gran público. Finalmente, y a medida que se aproximaba el comienzo de los trabajos conciliares, hubo que mantener contactos con facultades de teología, centros de estudio, personalidades, etc., todos ellos de Europa, que estaban interesados por la futura asamblea y los problemas derivados de ella. El catolicismo vivía en cierta medida excesivamente cerrado en sí mismo...

Por aquel entonces yo no era un «ecumenista», ni por tener un compromiso activo con el movimiento dedicado al diálogo entre las Iglesias cristianas, ni tampoco por ocuparme como investigador de los problemas relativos a las rupturas y a los encuentros entre los cristianos de las distintas tradiciones. Mi primer contacto con el mundo «ecuménico» tuvo lugar en 1960 cuando el benedictino Jean Leclercq, gran estudioso de la teología monástica medieval, y Hubert Jedin, mi director en las investigaciones «tridentinas», lograron que fuera invitado al encuentro de la Conferencia católica para los problemas ecuménicos, que aquel año se celebró en el norte de Italia (en Gazzada, Varese).

Sin embargo, como le sucedía a cualquier buen católico de a pie, personalmente estaba casi ayuno de ecumenismo. Incluso durante mis estancias en Alemania sólo me había movido en ambientes católicos. El estímulo recibido de Giuseppe Dossetti sobre la importancia de la tradición oriental del cristianismo era para mí muy importante; con ello rompía y se me ampliaba un horizonte de experiencias y de estudios casi todos intra-católicos.

Un par de años antes, Delio Cantimori, el gran historiador de las herejías, del que había sido asistente en la universidad de Florencia, me había sugerido preparar, para una colección de volúmenes de la editorial Garzanti, una antología de los escritos de los

grandes protagonistas de la Reforma protestante. Esta fue para mí la ocasión perfecta para bucear en un universo tan desconocido como fascinante.

La participación en el encuentro de la Conferencia para los problemas ecuménicos, en septiembre de 1960, hizo para mí las veces de un noviciado sobre los problemas de las divisiones entre los cristianos. Desde August Bea a Willebrands, desde Fr. Thijssen a Bernard Alfrink, desde Olivier Rousseau a Pierre Duprey y Emmanuel Lanne, desde Yves Congar a Hans Küng y Charles Moeller, allí se encontraba la flor y nata de los teólogos católicos empeñados en promover un cambio en la actitud de Roma hacia el resto de las confesiones cristianas.

Sólo más tarde caí en la cuenta del verdadero alcance de la decisión de Juan XXIII. No en vano, precisamente pocos meses antes (el 5 de junio de 1960), había creado, entre las comisiones preparatorias del Vaticano II, un secretariado para la unidad de los cristianos. Dicho secretariado constituía la institucionalización, es decir, la oficialización de la misma Conferencia; pero además estuvo llamado a desarrollar un papel crucial en la preparación y en el desarrollo posterior del concilio.

La participación en las siguientes reuniones de la Conferencia (Estrasburgo, 1961; Gazapa, 1962 y 1963) me ayudó no poco a entrar en el complejo universo de los debates intra-cristianos. Me proporcionó la amistad, surgida bien pronto, de varios miembros de la Conferencia (y, entonces ya, del secretariado), algunos de los cuales tuvieron encuentros de estudio en el Instituto de Bolonia durante los años de preparación del concilio. El anhelo común ante las perspectivas abiertas por la convocatoria decidida por el Papa constituía para el pequeño grupo de Bolonia un campo de nuevos intercambios y de tan fecundas como imprevistas colaboraciones. Fue una preparación no programada, pero, por lo mismo, muy oportuna y enriquecedora.

Cuando en octubre de 1962 la numerosa asamblea conciliar comenzó a reunirse en San Pedro, en Roma, y el cardenal Lercaro, asistido como teólogo de confianza por Dossetti, pasó a contarse muy pronto entre sus líderes, me vi convertido, a causa de la colaboración con los dos, en una especie de mensajero entre Roma y Bolonia.

Fue una circunstancia fascinante a la vez que imprevista, que me interesó profundamente y que me marcó, dilatando mis horizontes espirituales y culturales, pues me puso en contacto con los principales núcleos problemáticos del mundo cristiano y me hizo experimentar, aun cuando fuera desde «el exterior», la dimensión de asamblea de la vida de la Iglesia, entendida como fraternidad antes que como «organización».

Día tras día comprendí la importancia y las inimaginables consecuencias que supone la manera de regular, en una asamblea de grandes proporciones, el funcionamiento de los trabajos. El orden de las intervenciones en los debates, la duración de las mismas, la lengua en que eran pronunciadas, fueron todos factores que contribuyeron al mejor o peor funcionamiento del concilio. Fui testigo directo de cómo una «comisión» de pocas decenas de personas puede condicionar de manera determinante un concilio de más de dos mil miembros. Asistí al «hacerse» de la conciencia conciliar de cientos de obispos, acostumbrados hasta entonces a un profundo individualismo. Muchos vivieron esta experiencia con disponibilidad e interés, reconociendo en otros tantos prelados anhelos y dificultades comunes. Un número más reducido, en cambio, tuvo un enorme miedo de ser arrastrado a traicionar la «tradicición», es decir, todo lo que se había hecho y pensado hasta entonces, y se atrincheró tras una actitud defensiva.

Asistí también a la manifestación de una necesidad de renovación en centenares de obispos mayores y de diferentes áreas lingüísticas, procedentes de culturas, situaciones sociales y experiencias muy variadas. Diferencias que se descubrían no ya como alternativas sino como complementarias.

Los problemas que poco a poco iba afrontando el concilio resultaban, excepto para un limitado número de especialistas, nuevos, si no en su denominación —Biblia, liturgia, libertad, paz...—, sí en el nuevo planteamiento que recibían a la luz de las orientaciones y de las experiencias que habían madurado en los movimientos de renovación de la primera mitad del siglo XX y en virtud de la orientación marcada por Juan XXIII.

Resultó enormemente interesante participar (siempre desde el exterior de San Pedro) en las diversas y sucesivas fases del trabajo conciliar, conociendo personalidades y puntos de vista de singular interés, colaborando en la profundización de muchos problemas y en la redacción de decenas de «memoriales».

Abandonar comportamientos habituales, discutir y superar actitudes consolidadas, confrontarse con personas y convicciones «diversas» se convirtió en un estímulo cotidiano. Casi siempre todo se desarrollaba con ritmos compulsivos que era necesario conciliar con la necesidad del rigor intelectual y con la irrenunciable coherencia interior.

Una implicación tan intensa supuso alimentar expectativas, conocer desilusiones, experimentar éxitos pero siempre en profunda comunión con tantos otros, comenzando por mi mujer, Angelina, que participó ininterrumpidamente de todo esto hasta el punto de elaborar un precioso, aunque incompleto, diario de aquellos años extraordinarios.

Algunos años después de la conclusión del concilio, desarrollado entre 1962 y 1965, la convicción de la importancia de aquel acontecimiento me llevó a lanzar la iniciativa de promover la preparación de una *Historia* del concilio. Así, con la colaboración de algunas decenas de investigadores de todo el mundo, entre los años 1988 y 2000, se recogieron millares de documentos y se escribió y publicó una *Historia del concilio Vaticano II* en cinco volúmenes; además, en muchos otros volúmenes se agruparon los estudios que sirvieron para prepararla, profundizando en aspectos particulares.

También fue ésta una empresa apasionante que encontró buena acogida en las diferentes lenguas en que ha sido publicada: español, italiano, inglés, alemán, francés, portugués y ruso.

Y ahora, una vez concluido dicho proyecto y cuando ya me encuentro en el umbral de los 80 años, me pregunto: ¿Qué saben de aquella aventura de hace medio siglo mis hijos y, sobre todo, mis nietos y tantos otros de su edad? Esta pregunta es la que me mueve a intentar escribir aquella *Historia* —bien documentada y analizada en volúmenes que suman casi tres mil páginas— de una forma accesible también a aquellos que durante el Vaticano II acaso todavía no hubieran nacido, pero que se encuentran en la actualidad con un cristianismo profundamente modificado gracias precisamente a aquel acontecimiento.

Cada vez estoy más convencido de que el cristiano común puede llegar a vivir mejor la fe que recibe en la medida en que conoce también las etapas significativas de la aventura cristiana.

La intensa y apresurada aceleración de los acontecimientos, mucho más en estos inicios del tercer milenio, amenaza con marginar la memoria histórica y arrinconarla como si de un objeto, acaso valioso, pero superfluo, se tratara. Incluso importantes acontecimientos que han marcado profundamente la vida y el futuro de gran parte de la humanidad, parecen enseguida tan lejanos que pueden ser ignorados.

Las grandes asambleas conciliares constituyen, en la secular aventura cristiana, una especie de espina dorsal. A veces, en la distancia de los siglos, los concilios constituyeron momentos «fuertes» en el camino histórico de las Iglesias y de los creyentes. Pero especialmente, algunos concilios, aquellos que supieron captar aspectos centrales del mensaje cristiano, han suscitado, más allá de cualquier circunstancia, una profunda atención y una implicación racionalmente inexplicable en millones de fieles «comunes», que de forma intuitiva percibían el alcance carismático de la asamblea.

El conocimiento de su desarrollo ofrece a la conciencia de la humanidad una dimensión coral fundamental.

A cuarenta años de la conclusión de la asamblea conciliar celebrada en Roma me pregunto qué es lo que se conoce hoy del concilio Vaticano II, de su desarrollo y de su significado.

Se ha ido apagando el entusiasmo que caracterizó la espera y la celebración del mismo. Está desapareciendo lentamente la generación de los protagonistas; se ha esfumado incluso la ventolera de rechazo de los «tradicionalistas», guiados por el disidente obispo francés Marcel Lefebvre. Es evidente que, desde entonces, ha cambiado profundamente el contexto social, también en buena medida gracias a la misma celebración conciliar y a los grandes procesos que activó.

Inmediatamente después de la conclusión de los trabajos el interés se centró en comentar los numerosos textos aprobados por el concilio. El Vaticano II ha sido conocido por ello un poco en abstracto, como si sólo se tratara de un conjunto –abundante hasta el exceso– de documentos, de palabras... Y, sin embargo, a cuatro décadas de distancia aparece como un acontecimiento que, más allá y a pesar de los límites y lagunas, ha actualizado la esperanza y el optimismo del Evangelio.

El concilio no pretendió producir una nueva «Suma» doctrinal (según Juan XXIII, «para esto no era necesario un concilio») ni responder a todos los problemas. Lo que ha caracterizado al Vaticano II ha sido la carga de renovación, el ansia de búsqueda, la disponibilidad para enfrentarse con la historia, la atención fraterna hacia todos los hombres. Por lo mismo, la prioridad que aparece como más fuerte, por encima incluso de sus decisiones, que no pueden ser leídas como normas abstractas y frías, sino como expresión y prolongación del acontecimiento en sí, es precisamente el hecho mismo del «concilio», es decir, el acontecimiento que ha reunido una asamblea deliberativa de más de dos mil obispos.

A su vez, resulta oportuno intentar hacer accesible el Vaticano II también a aquellos que no tuvieron la suerte apasionante de vivirlo. Con esto no se pretende relegarlo al pasado, sino proponerlo a las nuevas generaciones para que puedan llegar, mediante este instrumento, a un conocimiento críticamente correcto de la actualidad de su significado.

Reconstruir y contar de nuevo el complejo desarrollo de los trabajos conciliares y también del espíritu y de la dialéctica que animaron y caracterizaron la asamblea, exige que se entrecruce el desarrollo cotidiano de las actividades (que conformaron en total 168 asambleas, equivalentes a casi mil horas de trabajo, sin contar las de las comisiones y los grupos) con la evolución de la conciencia de la asamblea y de sus distintos componentes. Tampoco puede olvidarse la percepción de los intercambios y confrontaciones en el ambiente interno del concilio y el contexto externo, romano, y sobre todo, universal.

Es obvio que la historia del Vaticano II sólo puede ser reconstruida sobre la base del análisis crítico de las fuentes: toda la documentación conservada –oral y escrita, oficial e informal, colectiva e individual, interna y externa– supone una montaña. La pregunta a la que hay que responder no es solo: «cómo se llegó a la aprobación de las decisiones del Vaticano II», sino, sobre todo: «cómo se desarrolló efectivamente el Vaticano II y cuál ha sido su significado».

Las transformaciones que el Vaticano II introdujo en el catolicismo –e indirectamente también en las otras confesiones cristianas– son tales –desde las celebraciones litúrgicas en las lenguas vernáculas, pasando por el modo de formular la fe tradicional, hasta el estilo

de la vida cristiana— que resulta difícil para las nuevas generaciones percibir las en su real alcance sin una adecuada información.

Lo mismo puede decirse del influjo del concilio y del pontificado de Juan XXIII en la actitud de los católicos y de la misma Iglesia en relación con las sociedades humanas y la política. Incluso antes de que estallase la crisis y la implosión de las grandes ideologías, que culminaron con la caída del muro de Berlín en 1989 y con la desintegración de la URSS, ya el papa Juan y el concilio habían hecho salir al catolicismo de la identificación —a veces asfixiante— con el sistema socio-político occidental, liderado por Estados Unidos.

Esto significó la apertura de una nueva actitud hacia la martirizada población del oriente (*Ostpolitik*). Así terminó también el «colateralismo» que la Iglesia había practicado con partidos como la Democracia cristiana, en Italia, o el Movimiento republicano popular (MRP), en Francia, llegándose de esta manera a la superación de las respectivas implicaciones y compromisos.

Se ha cerrado por fin, aun cuando no deje de advertirse todavía algún rescoldo nostálgico, el capítulo de la desconfianza y la inquietud católicas de los últimos siglos hacia la modernidad. Se ha hecho la experiencia —aunque con cierta desazón y no pocas fatigas— de recrear una actitud de empatía hacia los hombres y sus conquistas.

Para la preparación de este texto he gozado de la ayuda inestimable y decisiva de Angelina, compañera inseparable de cada aventura, a la vez que de amigos más jóvenes, que han tenido la paciencia de leer redacciones preparatorias y de hacer propuestas para una lectura más fácil y agradable. Al final esta obra se ha terminado convirtiendo también en un humilde pero auténtico acto de fraternidad en la línea del espíritu comunitario del concilio.

1

EL ANUNCIO.
EXPECTATIVAS Y ESPERANZAS
(1959-1962)

EL ANUNCIO

Una sorpresa

Pronuncio ante vosotros, ciertamente temblando un poco de emoción, pero al mismo tiempo con humilde resolución en cuanto al objetivo, el nombre y la propuesta de una doble celebración: un sínodo diocesano para la Urbe y un concilio general para la Iglesia universal.

El papa Juan XXIII anunciaba con estas palabras, el 25 de enero de 1959¹, a menos de noventa días de su elección como sucesor de Pío XII, la decisión de convocar un nuevo concilio. Y lo hizo durante un discurso a un reducido grupo de cardenales que se habían reunido para la liturgia conclusiva de la semana de oración por la unidad de las Iglesias, en Roma, en la basílica de San Pablo Extramuros. El Papa añadía que sínodo y concilio «conducirán felizmente a la anunciada y esperada actualización (*aggiornamento*) del Código de derecho canónico».

Se trataba, insistía el Papa, de

una resolución decidida por la demanda de algunas formas antiguas de afirmación doctrinal y de sabias ordenanzas de disciplina eclesíastica que, en la historia de la Iglesia, en épocas de renovación, dieron frutos de extraordinaria eficacia.

Por consiguiente, era una decisión absolutamente firme que Juan XXIII había madurado pensando en la fecundidad que en el pasado otros concilios habían producido en la renovación del conjunto de la Iglesia.

1. El texto crítico ha sido editado por A. Melloni, «*Questa festiva ricorrenza*». *Prodromi e preparazione del discorso di annuncio del Vaticano II (25 gennaio 1959)*: Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 28 (1992) 607-643.

El Papa afirmaba además que

por lo que se refiere a la celebración del concilio ecuménico, se orienta no sólo a la edificación del pueblo cristiano, sino que quiere ser también una invitación a las Iglesias separadas para la búsqueda de la unidad, que tantas almas anhelan hoy en todos los lugares de la tierra.

El cónclave había elegido Papa (el 28 de octubre de 1958) al cardenal Angelo Roncalli, obispo de Venecia, con la perspectiva de un pontificado «de transición», es decir, breve y destinado a superar con tranquilidad los traumas del largo y dramático pontificado de Pío XII. Es seguro que nadie esperaba de este Papa una sorpresa tan increíble; pero, menos aún, una sorpresa con tantas consecuencias de un Papa casi octogenario.

Por su parte el papa Juan XXIII no había dejado dudas sobre el carácter definitivo de su decisión de reunir un concilio, al contrario, había querido dejar bien claro que tenía plena conciencia de la naturaleza excepcional de su acto, concebido como ejercicio del primado papal, sin el concurso de nadie más. No es casual que el Papa haya hablado de «resolución decidida» y, más tarde, haya anotado en su *Diario de un alma* que «el concilio ecuménico es totalmente iniciativa» del Papa².

El anuncio resultó inesperado, imprevisto y sorprendente para casi todos, pues la mayoría se hallaba preocupada por el clima de «guerra fría» entre el bloque soviético y el bloque occidental y satisfecha con un catolicismo anquilosado en sus certezas.

El Papa, en cambio, había hablado a su vez de «tiempo de renovación». Según él, la Iglesia estaba en el umbral de una coyuntura histórica de excepcional densidad, por lo que era necesario

precisar y distinguir entre aquello que es principio sagrado y evangelio eterno y aquello que es mudable según los tiempos... Estamos entrando en un tiempo que podría llamarse de misión universal... —y añadía— es necesario hacer nuestra la recomendación de Jesús de saber distinguir los «signos de los tiempos»

2. A. Roncalli, *Diario de un alma*, notas de julio-agosto de 1962. *Diario de un alma* es el testimonio espiritual que Roncalli fue escribiendo a lo largo de cada una de las etapas de su vida. La edición definitiva ha sido dirigida por A. Melloni y editada en Bolonia en 2003.

(...) y detectar en medio de tantas tinieblas no pocos indicios que nos llevan a esperar...³

Con todo, objetivamente el enfrentamiento entre los dos bloques se encontraba a menudo al borde del conflicto: de la guerra de Corea (1950), pasando por el bloqueo de Berlín con la construcción del muro (1961), hasta la crisis atómica de Cuba (1962), la situación del planeta parecía enquistada y en un callejón sin salida. Es verdad que el joven presidente elegido en noviembre de 1960 al frente de los Estados Unidos de América —John F. Kennedy, católico— suscitaba entusiasmo y abría perspectivas de renovación, pero resulta difícil saber en qué medida todos estos elementos influyeron en la decisión del anciano Papa.

Allí donde existía una fuerte presencia de cristianos, en el norte del planeta, se había difundido la convicción de que las distintas Iglesias no podrían hacer más que sostener el empeño anticomunista del bloque occidental. A esto se contraponía una creciente inquietud, alimentada por la convicción de que el antiguo apoyo mutuo entre instituciones políticas y confesiones cristianas, después de tantos siglos, se hallaba a punto de romperse definitivamente. La versión moderna de la «cristiandad» se veía cada vez menos como un modelo actual y convincente.

A muchos les parecía también que la edad del Papa (77 años) se oponía a un proyecto complejo y de largo recorrido. Alguno, como el teólogo francés Y. Congar, afirmaba que al no hallarse los distintos problemas en un mismo momento para ser abordados, «desde el punto de vista teológico, y sobre todo, del de la unión de las Iglesias, el concilio parecía llegar con veinte años de anticipación»⁴.

Con todo, desde hacía no mucho tiempo, algo se movía en el mundo católico; muchas ideas estaban cambiando; además, desde hacía ya varios años la Iglesia contaba con obispos formados en las ideas surgidas críticamente de la Biblia y de la tradición y con una conciencia misionera y pastoral. La sensibilidad de muchos había ya evolucionado y el anuncio mismo del concilio, con su perspec-

3. 16 de abril 1959. *Discorsi, messaggi, colloqui del S. Padre Giovanni XXIII*, Città del Vaticano 1963-1967, vol. I, 250; vol. II, 654 y vol. IV, 868.

4. Y. Congar, *Mon Journal du concile*, Paris 2002, 4.

tiva ecuménica, unido al clima más humano y más cristiano del pontificado de Juan XXIII, podía acelerar la renovación.

¿Cuál era el significado del anuncio del 25 de enero de 1959? ¿Habría que esperar la conclusión del concilio interrumpido en Roma en el lejano 1870 por el conflicto entre Francia y Prusia? ¿Sería una ocasión para reafirmar la autoconciencia del catolicismo romano, es decir, en continuidad con la fría personalidad casi sobrenatural —hierática— del papa Pacelli? ¿Habría lugar para algo diferente? Y en caso afirmativo, ¿qué podría hacer el concilio? El entusiasmo con el que la opinión pública había acogido su anuncio no respondía a ninguna de estas preguntas, pero al mismo tiempo era prueba de la existencia de un nivel insospechado de expectativas y de disponibilidad.

¿Quién era este Papa que, a menos de cien días de su elección, llamaba al catolicismo a concilio por los cuatro puntos de la tierra, lanzando a la Iglesia romana a una aventura cuya sola posibilidad había hecho desistir a sus predecesores? Angelo Giuseppe Roncalli era de formación tradicional. Había nacido en una familia patriarcal de labradores en Sotto il Monte (Bérgamo), el 25 de noviembre de 1881. El ambiente de familia numerosa y con escasos medios económicos, estaba caracterizado por una sólida piedad típica de aldea y parroquia.

Anuncia al clero y a todo el pueblo nuestra obra, con la que deseamos «preparar al Señor un pueblo perfecto, enderezar sus senderos, para que los caminos tortuosos se enderecen y los escabrosos se allanen, y que toda carne vea la salvación de Dios».

De esta manera sintetizó Roncalli —después de haber elegido, sorprendiendo a todos, el nombre de Juan— el mismo día 28 de octubre de 1958 el objetivo de su pontificado. Algunos días más tarde, con ocasión de la coronación, subrayó su propio empeño en ser pastor bueno, de acuerdo con la imagen del capítulo 10 del evangelio de Juan, añadiendo que

las otras cualidades humanas, la ciencia, la perspicacia, el tacto diplomático, las cualidades organizativas, pueden servir como complemento para un gobierno pontificio, pero en modo alguno pueden sustituir la función de pastor.

Roncalli, que consideraba la Iglesia como su propia casa y se había sentido tan fascinado por el estudio de la historia, había reflexionado con interés sobre el papel significativo que los concilios ejercieron en los siglos anteriores en la vida de la comunidad cristiana; un interés que, sin embargo, había sido escaso entre los clérigos italianos de su tiempo. Pueden haber orientado a Roncalli de modo más directo en cuanto a la oportunidad de un concilio los fermentos que fueron apareciendo en el mundo cristiano durante toda la primera mitad del siglo XX: desde los proyectos de las Iglesias «ortodoxas» orientales a los propósitos acariciados por Pío XI antes y posteriormente por Pío XII, de retomar y concluir el concilio Vaticano suspendido en 1870, proyectos en los que, sin embargo, Roncalli no se vio implicado.

Pero el cambio de dirección fue determinado por la conciencia, que la elección papal generó en él, de tener una responsabilidad única. El 20 de enero el Papa, «bastante titubeante e inseguro», había informado —por cortesía— al secretario de estado cardenal Tardini del «programa del pontificado: Sínodo romano, concilio ecuménico, actualización (*aggiornamento*) del *Codex iuris canonici*, recibiendo de él un aceptación plena y liberadora»⁵.

La convocatoria del nuevo concilio fue esencialmente el fruto de una convicción personal del Papa lentamente sedimentada en su espíritu, fortalecida también por otros y, finalmente, convertida en decisión autorizada e irrevocable en el trimestre sucesivo a su elección al pontificado.

El anuncio del 25 de enero era irreversible; en los meses y en los años sucesivos el catolicismo, y también las demás tradiciones cristianas y el propio mundo del laicado, tendrían que habérselas y hacer las cuentas con la decisión del papa Roncalli. La Iglesia católica había entrado en una fase nueva e imprevista de la historia. El papado romano y el catolicismo, que las sociedades occidentales consideraban factor de continuidad y de identidad, se disponían

5. Cf. L. Capovilla, *Il concilio ecumenico Vaticano II: la decisione di Giovanni XXIII. Precedenti storici e motivazioni personali*, en G. Galeazzi (dir.), *Come si è giunti al concilio Vaticano II*, Milano 1988, 15-60; cf. también C. F. Casula, *Tardini e la preparazione del concilio*, en G. Galeazzi (dir.), *Come si è giunti al concilio Vaticano II*, 172-175.

a jugar un papel dinamizador y, por tanto, de impulso a la renovación, de las propias sociedades civiles.

Se despierta un inesperado interés

Los ecos del anuncio se escucharon en ambientes, grupos sociales y estratos culturales muy diferentes, que superaron con mucho los límites habituales de la catolicidad romana. El interés trascendió incluso la habitual zona atlántica –Europa occidental y América septentrional–; fue un primer síntoma del alcance universal que caracterizaría al pontificado de Juan y al concilio. Resulta casi imposible hacerse idea de las reacciones y de los primeros comentarios suscitados por el anuncio. En pocas horas la noticia dio la vuelta al mundo despertando la atención, el interés, las expectativas, las esperanzas con una tal variedad de acentos, de matices y de actitudes que ni siquiera el más cuidadoso estudio conseguiría documentar de manera exhaustiva. Inmediatamente se percibió que se trataba de un vuelco profundo en el seno del catolicismo; cada cual se imaginó el contenido y el desarrollo según sus propios deseos, pero lo verdaderamente sorprendente fue sobre todo la esperanza y las expectativas despertadas en tantos ambientes.

Con relación a este clima deja estupefacto el hecho de que en Roma *L'osservatore romano*, periódico del Vaticano, solamente publicara un comunicado de la Secretaría de estado, pero no con el texto del discurso del Papa en San Pablo, y que la *Civiltà cattolica* –revista quincenal de los jesuitas, de reconocida autoridad– ignorara completamente, en los fascículos del primer trimestre de 1959, el anuncio, salvo la reproducción en la «crónica» del propio comunicado sin comentario alguno. El primer síntoma esporádico de atención aparece en el fascículo del 25 de abril de 1959 en una reseña sobre los comentarios de la prensa al anuncio, pero durante todo 1959 la revista no le dedicó ni un solo artículo específico.

Como escribía al comienzo de agosto un autorizado observador –Giuseppe De Luca– al arzobispo de Milán, Montini:

La Roma que tú conoces y de la que fuiste desterrado [con el envío a Milán como arzobispo, decidido por Pío XII] no presenta indicios de cambio, como parece que debería ocurrir finalmen-

te. De nuevo se dibujan los círculos de los viejos buitres, después de un primer susto. Lentamente, pero retornan. Y retornan con sed de nuevas carnicerías, de nuevas venganzas. Alrededor del *carum caput* [o sea, Juan XXIII] se van cerrando aquellos macabros círculos. Ciertamente se han vuelto a dibujar⁶.

Era la lúcida y amarga certeza de aquella «soledad institucional» que iba a caracterizar el pontificado del papa Juan, cuando los colaboradores institucionales del Papa, sobre todo las congregaciones de la curia, opusieran resistencia a las orientaciones del propio Papa, aislándolo.

La soledad de Juan XXIII se encuentra bien documentado en una carta retrospectiva del benedictino italiano Cipriano Vagaggini que da testimonio diciendo:

Tres detalles que acaso puedan confirmar lo que ya se conocerá por otros caminos. 1. Recuerdo que cuando se celebró en el Vaticano la primera reunión de los consultores de la Comisión litúrgica, el P. Bugnini, secretario de dicha comisión, nos llevó ante monseñor Felici, secretario del concilio. Éste, entre otras cosas, nos aportó un detalle que nunca he olvidado. A saber, que cuando el papa Juan anunció el concilio, la curia romana pidió: a) que para determinar la materia que habría de ser tratada en el concilio fuera enviado a los obispos, teólogos, etc., un cuestionario preciso con el ruego de responder lo que pensarán sobre las cuestiones planteadas en dicho cuestionario. Modo naturalmente drástico para limitar ya desde el punto de partida los problemas que podrían ser tratados en el concilio. Monseñor Felici nos dijo que el Papa no había permitido que se hiciera así, sino que dijo que se debía simplemente pedir a los interesados cuáles eran, a su parecer, las cuestiones que debían ser tratadas en el concilio. Como así se hizo efectivamente. b) Siempre según monseñor Felici, la curia romana pidió al papa Juan que el responsable de cada comisión preconiliar y conciliar fuera el prefecto del correspondiente dicasterio romano (por ejemplo, para la de la Doctrina de la fe, el prefecto del Santo Oficio; para la de Liturgia, el cardenal prefecto de la Congregación de ritos, etc.) mientras que el secretario de cada comisión debería ser también el secretario del correspondiente dicasterio. Modo este de hacer

6. Carta de G. De Luca a G. B. Montini, 6 de agosto de 1959, en *Carteggio 1930-1962*, editado por P. Vian, Brescia 1992, 232.

que toda la estructura de la organización del concilio estuviera en manos de la curia romana. Monseñor Felici nos dijo que el papa Juan permitió que el prefecto de cada comisión fuera el prefecto del respectivo dicasterio; pero que había querido que el secretario de cada comisión fuese elegido fuera de la curia romana. Como de hecho así se hizo.

2. Después de que el papa Juan anunció el concilio en San Pablo Extramuros, el secretario de un cardenal (me parece que se trataba del cardenal Fietta) me contó el hecho siguiente. Pocos días antes de la reunión en San Pablo los cardenales recibieron el aviso de que el Papa iría a San Pablo ese día y que se les rogaba que asistieran a la reunión porque, se decía, el Papa hablaría a los cardenales y monjes en la sala capitular del monasterio de San Pablo y diría cosas importantes. El secretario se lo hizo saber al cardenal exhortándolo a asistir. El cardenal respondió: ¿Qué puede decir de importante en semejante ocasión? El cardenal no fue a San Pablo. Y, por supuesto, se sintió molesto cuando supo que había anunciado el concilio Vaticano II. El episodio prueba que, al menos una buena parte de la curia romana, no sabía las intenciones del Papa hasta la proclamación oficial. Si se hubiera sabido se habría divulgado inmediatamente en la curia.

3. Otro episodio-prueba de que incluso en los ambientes más cualificados de la curia no se sabía nada de la intención del Papa de convocar un concilio. Yo estaba entonces en San Anselmo. Y el día después del anuncio oficial, un hermano, que era consultor del Santo Oficio y trabajaba a veces en la curia, fue a aquella congregación. Por la tarde volvió todo nervioso y trastornado: dijo que en la congregación estaban muy agitados y que no se comprendía cómo un Papa anunciaba de repente un concilio sin haber consultado antes a los ambientes responsables de la curia y sin preparar un oficio adecuado. Conclusión que saqué: cuando el papa Juan anunció el Vaticano II no estaban al corriente ni siquiera los ambientes de la congregación del Santo Oficio.

Pequeños detalles que demuestran cómo el concilio fue querido por el papa Juan personalmente, cómo la curia romana, al menos en buena parte, no estaba al corriente, cómo en todo caso ésta intentó tomar en sus manos el desarrollo, pero que el papa Juan en esto no la secundó⁷.

7. Carta de C. Vagaggini a G. Alberigo, desde Soci (AR), el 25 de febrero de 1985.

Si el episcopado se mostró bastante lento, al menos a la hora de valorar públicamente la iniciativa papal, ésta en cambio encontró un eco especialmente perspícaz y una actitud de simpatía en los ambientes que desde ya muchos años antes estaban empeñados en el deseo, elaboración y experimentación de la renovación litúrgica, bíblica y ecuménica del catolicismo.

En estos movimientos se percibió muy pronto una actitud acogedora y llena de simpatía en el nuevo Papa, muy diferente de la fría y más bien desconfiada de su predecesor. Resulta relativamente fácil conocer las reacciones más cualificadas mientras que es casi imposible dar cuenta de los miles de consideraciones que se produjeron en los más diferentes medios de comunicación, desde los periódicos diocesanos y parroquiales hasta las radios y las televisiones.

El anuncio no pasó desapercibido a la mirada atenta de G. La Pira: «Hecho de inmenso alcance sobrenatural e histórico»; pocos meses más tarde, el alcalde de Florencia anotaba que «el concilio es precisamente el hecho 'político' esencial del que depende la paz de los pueblos y su futura nueva estructuración política, social, cultural, religiosa»⁸.

¿Un concilio «ecuménico»?

El anuncio de Juan XXIII había introducido una aceleración imprevisible y constituía un cambio de rumbo en el fatigoso itinerario hacia la unidad cristiana. Que fuera el Papa quien tomara la iniciativa de la unidad entre las Iglesias cristianas y promoviera este proceso en términos de «cooperación» hacia un «único rebaño»⁹, y no ya sólo en los de «retorno», era tan inesperado y casi inverosímil que suscitaba reacciones totalmente contrarias y requería un repensar de nuevo toda la estrategia ecuménica.

También por lo que se refiere a este aspecto del anuncio se hacía patente, antes incluso de las reacciones de ambientes o de per-

8. Apuntes del 26 de enero y del 24 de abril. Cf. F. Mazzei, *Giovanni XXIII e La Pira*, en G. Alberigo (ed.), *Giovanni XXIII transizione del papato e della chiesa*, Roma 1988, 73.

9. *Acta et Documenta Concilio Vaticano II apparando* V/1, 16 y 28.

sonajes «encargados del trabajo», el interés de muchos cristianos no católicos que intuían en Juan XXIII una actitud fraterna en lugar de la antigua hostilidad.

A finales de marzo de 1959 llegó a Roma el representante del patriarca ortodoxo de Constantinopla ante el Consejo ecuménico de las Iglesias, el metropolitano Jacobos de Malta. Fue recibido por el papa Juan como representante especial del patriarca ecuménico Atenágoras¹⁰, quien había dado pronta respuesta al mensaje papal del 1 de enero de 1959. Además, era muy vivo también el interés de las otras Iglesias ortodoxas por la expectativa conciliar. Un periódico griego subrayaba oportunamente que «nos encontramos ahora frente a una situación nueva». Por su parte la Iglesia cristiana copta y el patriarcado de Antioquía expresaron su deseo a considerar atentamente la iniciativa del nuevo Papa.

Las reacciones más rápidas al anuncio del concilio surgieron de Ginebra, de la sede del Consejo ecuménico de las Iglesias (WCC) —que reunía las Iglesias cristianas «alejadas» de Roma, los «hermanos separados»—, por iniciativa del pastor reformado holandés W. A. A. Visser't Hooft, secretario general de dicho Consejo. Ya el 27 de enero Visser't Hooft manifestó un «especialísimo interés» por la alusión de Juan XXIII a la unidad de los cristianos; dos semanas más tarde el Comité ejecutivo del Consejo hacía propia tal declaración. En Ginebra no sólo se estaba atento a los nuevos acentos procedentes de Roma, sino que se procuraba vivamente evitar que la Iglesia romana quisiera monopolizar una nueva etapa ecuménica. Se preguntaban allí cuál sería el significado de la expresión «concilio ecuménico», es decir, si esto implicaba una participación directa de las otras Iglesias cristianas o más bien una invitación a una búsqueda común de la unidad.

Por parte anglicana se tomó la iniciativa de enviar a Juan XXIII un eclesiástico, I. Rea, con una carta del primado, el arzobispo de Canterbury. Sería el prelude de la posterior visita del propio arzobispo a Roma. El interés suscitado por el anuncio romano provocó también incertidumbres y reservas fundadas en la desconfianza ha-

10. A. Melloni, *Governi e diplomazie davanti al annuncio del Vaticano II, en L'altra Roma. Politica e Santa Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna 2000, 37-99.

cia la Iglesia católica y sus habituales posiciones dogmáticas e institucionales. Se consideraba indispensable evitar todo acuerdo demasiado fácil en el clima entusiasta de un «querámonos bien» (irenismo) que dejase sin resolver los problemas que habrían de ser afrontados con sinceridad y realismo.

Algunos meses después del primer anuncio del concilio quedó claro que el impulso del Papa por atribuir al propio concilio un acentuado significado en favor del encuentro entre todos los cristianos, aunque había suscitado un gran interés y expectación en la opinión pública, había chocado en Roma, y también en los centros no católicos de mayor peso —desde el Consejo ecuménico de las Iglesias, en Ginebra, hasta los patriarcados del oriente griego—, con notables reticencias. Entre los católicos algunos a duras penas conseguían superar la secular hostilidad hacia los «herejes» (los protestantes) y los «cismáticos» (los ortodoxos orientales), otros temían que la iniciativa del Papa ocultase intenciones de dominio y pretendiese absorber a los «otros» cristianos en la Iglesia romana.

Resulta sorprendente cómo, a pesar de la secularización cada vez más extendida —al menos en Occidente— y que hacía incierta la comprensión misma de la noción de «concilio», el anuncio de Juan XXIII provocó en la opinión pública una oleada de atención, de interés y sobre todo de expectativas. La gente —creyentes y no creyentes, católicos y no católicos— había captado instintivamente en la iniciativa del anciano pontífice un acto preñado de significado, había leído un signo de esperanza, de confianza en el futuro y en la renovación. Se manifestó, además, una voluntad, acaso ingenua pero auténtica, de implicación, que se sabía acogida. La iniciativa del papa Juan llegó, prácticamente sin mediaciones, a millones de mujeres y hombres y los convenció de su propio alcance liberador e innovador.

El clima de la «guerra fría» entre bloques ideológicos contrapuestos —capitalista y comunista— había generado un gran control e incluso la represión de la espontaneidad. En esta ocasión, en cambio, el control fue arrastrado por la adhesión espontánea y entusiasta al anuncio que prometía libertad más allá de las barreras ideológicas e introducía una esperanza nueva.

Una prueba interesante del eco suscitado por el anuncio del 25 de enero se halla en los informes que, desde Roma, remitieron los representantes diplomáticos acreditados ante la Santa Sede o ante

la República italiana. En los días inmediatamente siguientes algunos ignoraron, o casi, el anuncio, ocupados –como, por ejemplo, la embajada de USA– en informar sobre la incierta suerte del gobierno italiano. En cambio, otros ya se interrogaban sobre los distintos modos en que podría concretarse en el futuro el tema ecuménico, como la embajada de la República federal de Alemania. Muchos interrogantes nada superficiales se plantearon los máximos responsables de la URSS¹¹.

¿Qué tipo de concilio?

El texto completo del anuncio del 25 de enero tampoco respondía a los cientos de interrogantes que suscitaba. Los datos sobre el próximo concilio eran muy escasos y dejaban amplio espacio a las más diferentes hipótesis y fantasías. También es verdad que Juan XXIII no dio a luz el concilio como un todo ya hecho, como Júpiter sacó a Minerva del cerebro. Los fines y naturaleza se fueron esbozando progresivamente, acrisolando y profundizando en su profundidad y en sus implicaciones a lo largo de la reflexión personal del Papa, también en contacto con los ecos y las críticas suscitadas por dicho anuncio en la Iglesia y entre los cristianos, con el desarrollo de la situación mundial y, finalmente, con la puesta en marcha de la preparación misma del concilio.

Durante los primeros meses posteriores al anuncio, no hubo prácticamente debates sobre el futuro concilio. Parecía que nadie supiese muy bien qué decir: ¿Es que nadie se atrevió a expresar puntos de vista que pudieran ser desagradables para el Papa? ¿O tal vez se esperaba aún que el anuncio cayera caer en el vacío? ¿Existía verdadera desorientación ante una perspectiva inesperada? Todos aquellos que se consideraban constreñidos por la rigidez de la vida eclesial y de la reflexión teológica se descubrían ahora vivos y libres, pero encontraban dificultad en retomar el ejercicio de la libertad. Sin embargo, algo comenzaba a moverse.

11. Cf. A. Rocucci, *Russian Observers at Vatican II. The «Council for Russian Orthodox Church Affairs» and the Moscow Patriarchate between Anti-religious Policy and International Strategies*, en A. Melloni (ed.), *Vatican II in Moscow (1959-1965)*, Leuven 1997, 45-69.

Sólo a finales de abril el papa Juan formuló el objetivo fundamental del concilio: aumentar el compromiso de los cristianos, «dilatando los espacios de la caridad [...] con claridad de pensamiento y con grandeza de corazón»¹². Una vez formulado esto, ya no cabía duda alguna para caracterizar el nuevo concilio en términos totalmente tradicionales. Es decir, iba a ser un concilio de obispos –pero con una participación *sui generis* de representantes de las Iglesias cristianas no católicas–, libre y responsable, y por lo mismo, deliberativo *de facto*.

De ahí derivaba el empeño permanente por distinguir entre concilio y curia. Los «asuntos» cotidianos, la gestión ordinaria de la vida de la Iglesia, que corresponden precisamente a la curia romana, debían distinguirse perfectamente del concilio y de su preparación. Era otra manera de subrayar la decisión de que el concilio se colocase en una perspectiva «distinta» y que la poderosa estructura curial no se enseñorease de él.

El Papa quería un concilio de un cambio de época, o sea, un concilio que llevase a la Iglesia a dejar atrás la época postridentina y, en una cierta medida, la plurisecular etapa constantiniana, para situarse ante una fase nueva de testimonio y de anuncio, recuperando los elementos fuertes y permanentes de la tradición, juzgados idóneos para alimentar y garantizar la fidelidad evangélica en una travesía tan compleja.

Al aproximarse pentecostés –la celebración litúrgica que recuerda la venida del Espíritu santo sobre los apóstoles–, Juan XXIII calificó al concilio como un «nuevo pentecostés»¹³. La imagen de un nuevo pentecostés quedará asociada a partir de aquí a la asamblea conciliar, hasta el punto de insertarse en la oración papal por el concilio, en la que se pide al Espíritu que renueve «en nuestro tiempo los prodigios de un nuevo pentecostés»¹⁴.

Sin embargo,

poco a poco, las esperanzas suscitadas por el anuncio del concilio son recubiertas de una sutil capa de ceniza. Se produce un largo silencio, una especie de *black out*, interrumpido apenas por

12. *Discorsi, messaggi, colloqui del S. Padre Giovanni XXIII* I, 903.

13. *Acta et Documenta Concilio Vaticano II apparando* V/1, 19 y 24.

14. *Discorsi, messaggi, colloqui del S. Padre Giovanni XXIII* IV, 875.

una u otra de las amables intervenciones del Papa. Pero estas mismas declaraciones son más bien vagas y parecen indicar un retroceso frente al anuncio primitivo. Esto se notaba por varios indicios, aunque el Papa hubiese declarado públicamente que no había cambiado.

Estas notas del teólogo dominico francés Y. Congar, a mediados de 1959, expresan adecuadamente la percepción y la valoración de la situación romana en aquellos meses. Por esto, la decisión, hecha pública el 17 de mayo de 1959 –día de pentecostés– de crear una Comisión antepreparatoria del concilio resultó inesperada. El proyecto del concilio no se había parado.

Esto era tanto más importante cuanto que se había iniciado la preparación del sínodo de la Iglesia romana, anunciado al mismo tiempo que el propio concilio.

¿Quién organiza el concilio? (1959-1960)

El primer proyecto –reservado– de un grupo de trabajo con vistas a la preparación del concilio se remonta ya al 6 de febrero de 1959, siguiendo la pauta de lo que se había hecho en la preparación del concilio Vaticano I, de 1870. Se trataba de una comisión cardenalicia restringida, con una secretaría compuesta de especialistas en los campos doctrinal, jurídico, disciplinar y de las Iglesias separadas.

La intervención papal de pentecostés establecía la composición de la comisión, pero no determinaba sus funciones¹⁵. Los diez miembros eran casi sólo italianos y «romanos»; la composición aseguraba la representación de todas las congregaciones de la curia romana. La presidencia quedaba encomendada al cardenal Tardini, secretario de estado; para la secretaría se llamaba a un desconocido auditor del tribunal vaticano (Rota romana), P. Felici. Ni siquiera una comisión análoga nombrada por Pío XII para preparar un eventual concilio hubiera estado tan monopolizada por la curia.

La tarea consistía en recoger material para el comienzo de la «preparación próxima» de los trabajos conciliares. La comisión debía delinear los temas a tratar en el concilio y formular propuestas

para la composición de los órganos que habrían de gestionar de cerca la preparación verdadera y propia del concilio mismo.

La comisión –denominada *antepreparatoria*– pensó preparar un cuestionario para enviarlo a todos los obispos y recabar su parecer; posteriormente analizaría las respuestas. Un esbozo de los «temas probables» del trabajo conciliar preveía estos puntos: el apostolado sacerdotal y laical, la familia, la doctrina sobre la Iglesia, las relaciones Iglesia-Estado, adecuación de la organización eclesiástica a las exigencias de los tiempos modernos, las misiones, relaciones entre obispos y religiosos; la doctrina social. Se abría camino también la opinión de que sería oportuno procurar la conexión entre los temas que habían de ser tratados y las competencias de las diferentes congregaciones de la curia. No existía, en cambio, una visión global, orgánica, de la actividad conciliar.

La novedad se encontraba en el hecho de que Juan XXIII encomendaba a la Secretaría de estado, y no al temido –y a veces y odiado– Santo Oficio (la antigua Inquisición) la responsabilidad de esta fase; evitando así un monopolio de la «suprema Congregación» sobre el concilio. Era una opción llena de consecuencias, que dejaba traslucir la preferencia del Papa para que el concilio fuese preparado en un clima y con un estilo diferente del tradicionalmente doctrinal e intransigente del Santo Oficio, que tantas reacciones había provocado.

Por otra parte, el Papa, renunciando a confiar la preparación del concilio a una comisión extraña a la curia, realizaba un acto de confianza y a la vez de delegación, inspirado en el deseo y en la esperanza de obtener la lealtad de la propia curia hacia el concilio. Y, sin embargo, la composición romana y curial de la Comisión antepreparatoria suscitó vivas reacciones, sobre todo fuera de Italia. ¿Había sido entregado tal vez el concilio a un reducidísimo grupo de altos burócratas, que en su gran mayoría no eran ni siquiera obispos?

Las tareas de la comisión marcaban, por su parte, las diversas fases del trabajo. En primer lugar, la consulta al episcopado y a la curia romana. De esta forma se fijaba el principio de una consulta universal a todos los obispos y no limitada a algunos, como había acontecido bajo Pío XI y en tiempos de Pío XII.

Rechazada la propuesta de consultar a los obispos mediante un cuestionario, el Papa mandó que se invitara a todos y cada uno a in-

15. *Acta et Documenta Concilio Vaticano II apparando* V/1, 22-23.

dicar los problemas y argumentos que el concilio debería afrontar. En los meses siguientes llegaron al Vaticano cerca de dos mil pareceres (*vota*) de todo el mundo¹⁶. La mayor parte de dichos escritos manifestaba sorpresa y desorientación: ¡Roma no mandaba, sino que pedía sugerencias! Muchísimos deseaban que el concilio se ocupase de asuntos de poca monta; muy pocos delineaban horizontes amplios y se atrevían con perspectivas valientes.

La decisión del Papa de iniciar una pre-preparación consiguió que el anuncio del concilio realizado cuatro meses antes, saliera de la indeterminación y confirmara la voluntad de seguir adelante; en algunos ambientes, por el contrario, se confiaba en una cierta dilación que, dada la edad avanzada del Papa, supondría el aplazamiento definitivo.

En este clima, un giro significativo lo constituyó la comunicación de Juan XXIII al cardenal Tardini, el 14 de julio de 1959, para que el concilio se denominara *Vaticano II*. El Papa afirmaba así inequívocamente que se trataba de un concilio «nuevo» y no de completar el Vaticano I, inconcluso en 1870. El concilio, pues, en cuanto nuevo, tendría una agenda totalmente libre y abierta. No sería la continuación de una asamblea nacida, y después suspendida, en un contexto histórico de conflicto y de pesimismo (el Papa «prisionero» en el Vaticano). Se trataba de una página en blanco en la historia plurisecular de los concilios.

El primer semestre de la prehistoria del Vaticano II aparece destinado, sobre todo, a amortiguar la sorpresa y la desorientación suscitadas por el anuncio. El Papa confirmó la propia decisión y fue esbozando gradualmente su modo de ver el concilio. La curia romana entró en la perspectiva del concilio acariciando la posibilidad de poder asumir su control. El episcopado católico quedó sorprendido ante la invitación que se le hacía para participar en la marcha de la Iglesia universal, pero le resultó arduo adoptar una actitud de búsqueda activa después de la larga pasividad vivida (la obediencia ya no es una virtud, grita el P. Milani) durante los pontificados precedentes.

El enorme material enviado por los obispos fue diversamente interpretado. Algunos, comparando el comportamiento posterior de los

obispos durante el concilio con sus sugerencias anteriores, niegan todo valor a estas, considerando que se hallan inspiradas aún por una mentalidad preconiliar. Otros ven en ellas un autorretrato, un poco plano eso sí, de la Iglesia católica a las puertas del concilio. El análisis de las respuestas se llevó a cabo a principios de septiembre de 1959 y se concluyó a finales de enero de 1960. El trabajo realizado fue enorme. De hecho, para conocerlo existe un *Índice* denominado «Síntesis analítica de los consejos y sugerencias de los obispos» (*Analyticus Conspectus consiliorum et votorum quae ab episcopis et praelatis data sunt*). Dicho *Índice* divide la materia en 18 partes, resultando un total de más de 1500 páginas.

Inmediatamente después se redactaron síntesis por grandes zonas geográficas, y entre los días 13 de febrero y 1 de abril de 1960, Juan XXIII llevó a cabo su estudio. Finalmente se redactó una breve «Síntesis final de los consejos y sugerencias de los excelentísimos obispos y prelados de todo el mundo para el futuro concilio ecuménico», con lo que concluyó el trabajo de la Comisión antepreparatoria. Sobre esta base, en julio de 1960, el secretario de la Comisión antepreparatoria puso a punto las «Cuestiones planteadas a las comisiones preparatorias del concilio» (*Quaestiones commissionibus praeparatoriis Concilii Oecumenici Vaticani II positae*), a saber, 54 temas divididos en 11 grupos.

Los ambientes teológicos que captaron más rápidamente la novedad del pontificado y del anuncio, se esforzaron en poner orden en las ideas, a veces incrédulos de que de hecho se hubieran abierto espacios de renovación. Los cristianos no católicos se dividieron entre una inicial expectativa de simpatía y una cautela posterior. ¿Puede cambiar Roma? Parecían preguntarse incrédulos y acaso desconfiados.

Así, a pesar de los pesares, el anuncio del concilio no había sido abortado prematuramente y se encaminaba hacia una compleja y complicada preparación.

La preparación oficial (1960-1962)

La preparación de una asamblea con miles de miembros era ciertamente muy compleja. Para ello se propuso una comisión cen-

16. Editados en ocho volúmenes bajo el título: *Acta et Documenta Concilio Vaticano II apparando*.

tral con otras diez comisiones encargadas de distintos ámbitos temáticos y que fueron nombradas el 5 de junio de 1960. Las comisiones reproducían las competencias de las congregaciones de la curia y estaban presididas por los cardenales responsables de las mismas¹⁷. La excepción más llamativa respecto a este cuadro institucional fue la inclusión entre las comisiones preparatorias, además de una sobre el apostolado de los laicos, o sea, la actividad de los cristianos comunes en favor de la difusión del Evangelio, de un Secretariado para la unión de los cristianos, constituido pocas semanas antes por el Papa a sugerencia de un arzobispo alemán y del cardenal Bea¹⁸.

Con sufrimiento, y a través de nombramientos sucesivos, la composición de este aparato fue sustraída por completo del monopolio de la curia y de los ambientes romanos, de manera que pudieran participar en él obispos de todo el mundo y teólogos de escuelas diversas de la romana, e incluso algunos que durante el pontificado de Pío XII habían sido objeto de sanciones. En todo caso es innegable que los ambientes romanos, favorecidos también por la comodidad respecto a la sede de los trabajos, continuaron ejerciendo una influencia preponderante en esta fase.

Al no existir un plan orgánico, el trabajo preparatorio —que consistía en la selección de los problemas a tratar y en la redacción de los textos que someter a la aprobación del concilio— se fragmentó en miles de temas muchas veces de importancia secundaria. Prevaleció la orientación de ofrecer, en los diferentes proyectos donde toman decisiones —en lenguaje técnico «esquemas»—, las enseñanzas doctrinales y disciplinares de los últimos pontífices, especialmente de Pío XII, con el convencimiento de que el concilio los habría de sancionar solemnemente con su autoridad. Se preveía, en efecto, un desarrollo rápido de los trabajos: pocas semanas sin tensiones ni debates escabrosos.

En poco más de dos años de trabajo, la maquinaria preparatoria produjo, a partir de las «Cuestiones» de 1960, más de 70 pro-

17. Cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'Evangelo. Il dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II*, Genova 1992.

18. Cf. S. Schmidt, *Giovanni XXIII e il Segretariato per l'unione dei cristiani: Cristianesimo nella Storia* 8 (1987) 95-117; M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Bologna 1996.

yectos, con frecuencia demasiado largos y dedicados a temas muy dispares. A esta fase puso fin el *motu proprio* «Concilium», con el que Juan XXIII, el 2 de febrero de 1962, fijaba para el 11 de septiembre de aquel año, el comienzo de los trabajos de la asamblea conciliar¹⁹. Una vez más la oposición silenciosa quedaba frustrada.

Entretanto se habían ido delineando algunos rasgos característicos de la fisonomía del concilio, sobre todo en tres aspectos. En primer lugar, no se trataría de un concilio de «unión» entre las tradiciones cristianas divididas (protestantes, anglicanos, ortodoxos), como se había corrido la voz y como había hecho pensar la expresión de «concilio ecuménico» usada por el Papa. Sin embargo, el papa Juan había subrayado repetidas veces que el acontecimiento conciliar debía significar un giro en la disponibilidad católica a dejarse implicar en el proceso ecuménico, o sea, de unión entre todas las Iglesias cristianas. Una disponibilidad que requería ante todo un «aggiornamento» del propio catolicismo. El Secretariado creado en 1960 era el eje de esta línea.

Una segunda característica se refería a la «pastoralidad» del concilio, afirmada en toda ocasión por el Papa. ¿Qué significaba esto? Parece que el sentido que él prefería era el de que, en vez del binomio clásico «doctrina-disciplina» (*fides-mores*), con el que se indicaban los argumentos referentes a la enseñanza de la Iglesia, se debería tratar de una consideración global de las exigencias de la vida de la Iglesia, tanto hacia dentro de ella como en las relaciones con la sociedad. Es decir, una actitud fundamentalmente evangélica, inspirada en la fraternidad hacia todos y cada uno y movida incesantemente por la búsqueda. Y todo ello para que la Iglesia, en cada uno de sus actos, fuese transparencia de Cristo, el «buen Pastor». De aquí se derivaba una disposición no tanto para definir nuevos dogmas (doctrina) o fulminar nuevas condenas (disciplina), como para buscar un estilo fraterno, inspirado en el modelo de Jesús.

Finalmente, la tercera característica se refería a la libertad del concilio, en el que los obispos deberían ser los verdaderos protagonistas, saliendo de la actitud pasiva que, sobre todo después de las definiciones del primado y de la infalibilidad del Papa, había

19. La convocatoria formal del concilio se había realizado el 25 de diciembre de 1961 con la constitución apostólica *Humanae salutis*.

caracterizado al episcopado católico. Esto, sin embargo, contrastaba con la falta de información existente sobre el trabajo preparatorio, pues había sido llevado muy en secreto y desarrollado en latín, manteniendo al margen a los obispos.

Paralelamente a la preparación oficial del concilio se iba desarrollando en la Iglesia, aunque fuera con lentitud, un interés creciente, favorecido por las reflexiones, los estudios y encuentros en muchos y diferentes niveles. O sea, se manifestaba una atención cada vez más viva por el concilio como ocasión histórica para sacar a la luz filones de una experiencia cristiana radicada en la vida de la gente que habían sido marginados por la imponente preponderancia de las instituciones eclesiales, además de recuperar la audacia en el empeño evangelizador y testimonial. Eran riachuelos espontáneos, sin unión entre sí, pero convergentes y dotados de dinamismo, generosidad y capacidad de convocatoria, a veces minusvalorados o ignorados por las comisiones oficiales.

Es curioso que la confianza en la representatividad del aparato institucional no haya sugerido, a quien estaba al frente de la preparación, buscar ocasiones de contacto entre los órganos preparatorios oficiales y los fermentos espontáneos que el anuncio había suscitado. Si esto hubiera ocurrido acaso se habrían evitado muchas de las «sorpresas» que provocaron el desconcierto en buena parte del mundo «romano», sobre todo durante las primeras semanas de los trabajos conciliares.

Un mes antes de la apertura el 11 de septiembre de 1962, un radiomensaje del Papa expresaba la convicción de que el concilio iba a realizarse en el «momento justo», es decir, en una «de las horas históricas de la Iglesia, abierta a un impulso nuevo de elevación hacia las cimas más altas». El concilio estaba llamado a ser

la renovación del encuentro del rostro de Cristo resucitado, rey glorioso e inmortal, la continuación, o mejor, la recuperación más vigorosa de la respuesta del mundo entero al testamento del Señor.

El Papa subrayaba cómo «los preciosos eslabones de la cadena del amor» que unió durante siglos a todos los cristianos

se ofrecen de nuevo ahora a la atención de cuantos no son insensibles al soplo nuevo que el proyecto del concilio suscita aquí y

allá, con la ansiada aspiración de la reunificación fraterna en los brazos de la antigua madre común.

Pero el eco más amplio y sentido por la opinión pública lo provocó la afirmación de que

ante los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y quiere ser, como la Iglesia de todos, y particularmente de los pobres.

Mientras en África y Asia se intensificaba el proceso de descolonización y muchos obispos del tercer mundo se preparaban para intervenir en el concilio al mismo nivel que los del norte del planeta, Juan XXIII afirmaba el compromiso de la Iglesia por encarnar el mensaje evangélico también entre estos pueblos, con una especial atención por los menos favorecidos (los «subdesarrollados», como se decía entonces).

Finalmente, a lo largo del verano —y saliendo del «secreto» que había ocultado todo el trabajo preparatorio— fueron enviados a los obispos para su examen un primer grupo de siete esquemas: las fuentes de la revelación, el depósito de la fe, el orden moral, la liturgia, la familia, las comunicaciones sociales y la unidad de la Iglesia. Muchas de las reacciones enviadas a Roma por los obispos expresaban su insatisfacción, subrayando la separación entre las perspectivas indicadas por el Papa y la orientación de los proyectos. Solamente el esquema sobre la liturgia obtenía consensos.

Durante aquellos meses estivales se difundió el temor de que la inspiración «antigua» de la preparación sofocase el concilio. ¿Estarían los obispos en condiciones de reaccionar a los proyectos preparados en Roma? Tanto el cardenal Suenens, de Bélgica, como el cardenal Leger, canadiense, intervinieron ante el Papa expresándole en tono fuerte esta preocupación.

¿Cómo se regula una asamblea conciliar?

Mientras tanto se iba preparando, sobre el modelo del Vaticano I de cien años antes, el Reglamento de la asamblea conciliar.

liar²⁰. Dado el elevadísimo número de miembros –más de dos mil–, su diversidad de origen, cultural y lingüística, además de la general inexperiencia asamblearia, las modalidades del trabajo tenían una enorme importancia y, como se pudo comprobar enseguida, condicionarían el funcionamiento de la asamblea de manera insospechada. El Reglamento preveía dos niveles de trabajo: el plenario (congregaciones generales) para las discusiones y el de los grupos de trabajo (11 comisiones más dos órganos técnicos) para la elaboración de los textos de las decisiones. Finalmente, las decisiones debían ser aprobadas en las sesiones solemnes, es decir, en las sesiones oficiales de la asamblea conciliar en las que se habrían de expresar los votos definitivos.

Los trabajos estarían dirigidos por un Consejo de presidencia (compuesto por 10 cardenales, posteriormente fueron 12) asistido por la secretaría general. Las comisiones estaban presididas por un cardenal designado por el Papa, quien nombraba a su vez 8 obispos, un tercio de los 24 miembros, mientras que los otros dos tercios –es decir, 16 obispos– eran elegidos por el concilio. Estaba prevista por otra parte la presencia de expertos –peritos– con funciones técnicas y consultivas, quienes, sin embargo, no podrían intervenir en las sesiones plenarias.

Desde la primavera de 1960 el jesuita A. Bea, alemán, había suscitado el problema de invitar a «observadores» de las Iglesias cristianas no católicas. No existían precedentes. Algunos siglos antes, en los concilios de Lyon y de Florencia, había intervenido como tal la Iglesia ortodoxa de lengua griega; los protestantes participaron en el concilio de Trento pero durante muy poco tiempo, dado que la separación era ya demasiado profunda; los cristianos ortodoxos orientales y los protestantes habían ignorado la desastrosa invitación de Pío IX. Ahora, en cambio, la intensa actividad sabiamente desarrollada por el Secretariado para la unidad, llevó a introducir en el Reglamento un capítulo especial según el cual podían asistir a las sesiones solemnes y a las congregaciones genera-

20. Aunque lleva fecha del 6 de agosto de 1962, el *Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II celebrandi*, aprobado por el *motu proprio* «Appropinquante concilio», fue publicado el 5 de septiembre, de modo que los obispos tuvieron la oportunidad de analizarlo únicamente en la vigilia del comienzo de los trabajos conciliares.

les (eventualmente también al trabajo de las comisiones), observadores de los «cristianos separados», quienes informarían a sus respectivas confesiones.

Además, precisamente el deseo de que también los obispos católicos de los países de más allá del «telón de acero» (polacos, húngaros, rumanos, búlgaros bálticos, rusos) tuvieran libertad para intervenir en el concilio, aconsejó a Juan XXIII encargar al representante de confianza del Vaticano en Turquía que se establecieran reservadamente contactos con el embajador soviético. La finalidad era convencer al gobierno de Moscú de que no se opusiera a la participación de aquellos obispos en el concilio. Se trataba de una iniciativa innovadora y valiente, dado que desde hacía décadas no existían relaciones entre el Vaticano y Moscú y, además, en los ambientes católicos prevalecía un intransigente anticomunismo. La iniciativa no sólo tuvo éxito, sino que desencadenó un proceso histórico de «deshielo» entre Occidente y Oriente, conocido posteriormente como *Ostpolitik*.

Los proyectos sometidos al examen del concilio se discutirían primeramente en las congregaciones generales para decidir si habían de ser presentados o no. Si la votación que concluía esta discusión preliminar era positiva, se iniciaba entonces el examen del texto, capítulo por capítulo. Durante esta fase los obispos –«Padres»– podían proponer enmiendas: añadidos, modificaciones, supresiones –modos– analizados después por la comisión respectiva, que podía aceptarlos –integrándolos en el texto–, para a continuación ser votados, primero por capítulos y posteriormente en su conjunto.

Para las votaciones se preveían el voto afirmativo (*placet*), el negativo (*non placet*) o la aprobación condicionada (*placet iuxta modum*). La única lengua admitida era el latín, ofreciéndose un servicio de traducción simultánea. Todos estaban obligados al secreto.

Las sesiones plenarias –siempre por la mañana–, que se abrían con la celebración de la eucaristía y la «entronización» del evangelio, símbolo de la presidencia de Cristo, se desarrollarían en la inmensa basílica de San Pedro. Era la única que, especialmente adaptada, tenía capacidad para acoger a los más de dos mil obispos participantes (sentados). Las comisiones, en cambio, trabajarían por las tardes en diferentes sedes y a veces incluso fuera de Roma (especialmente durante las interrupciones de la asamblea). En Ro-

ma el hospedaje de los millares de participantes en el concilio —no sólo de los obispos, sino también de los expertos (oficiales o no), los observadores y los numerosísimos periodistas de todo el mundo— había creado no pocos problemas logísticos, causando una dispersión molesta, a la que se pondría remedio mediante la creación de lugares de encuentro. Para los intercambios de opinión se aprovechaban también las conversaciones durante los largos viajes en los autobuses destinados al transporte de los obispos.

Mientras tanto, un año después de su anuncio, se había celebrado en la catedral de San Juan de Letrán, del 24 al 31 de enero de 1960, el Sínodo romano, es decir, la asamblea del clero de la diócesis de Roma. Las constituciones sinodales fueron aprobadas el 28 de junio. Era el primer sínodo diocesano de Roma en toda la edad moderna.

El significado esencial del mismo fue poner de relieve el carácter de obispo de Roma del Papa y la naturaleza auténticamente diocesana de la Iglesia de Roma, dos datos obvios, pero que parecían haber desaparecido de la memoria de la Iglesia, dado que con frecuencia Roma era vista como una realidad «extraterritorial» en relación a la misma Iglesia.

El sínodo en sí terminó en un fracaso. Faltó un órgano capaz de captar y canalizar las más profundas intuiciones de Juan XXIII. Su preparación y celebración, de carácter marcadamente clerical, no permitió en ningún caso el compromiso ni la participación real de las fuerzas apostólicas de la ciudad. La diócesis no estaba preparada y se encontraba en un estado de disgregación de siglos. Hay que añadir que para muchos, Roma, como centro de la cristiandad, no podía ser asimilada a ninguna otra diócesis y sometida a los procedimientos pastorales normales.

Por otra parte, al margen del propio sínodo, la Iglesia romana se benefició una década más tarde de los impulsos de renovación sembrados por Juan XXIII. Sin embargo, y a pesar de la preocupación de que el juicio crítico sobre el sínodo repercutiese negativamente sobre el proyecto del concilio —como a buen seguro algunos esperaban—, el Papa no ocultó tampoco sus propias reservas, como en el discurso al clero romano del 24 de noviembre de 1960, cuando reconoció, con una pizca de ironía, que no habían faltado imperfecciones:

Desde el encuentro inicial del 24 de enero, en la santa basílica Laterana, hasta el solemne del 29 de junio junto al sepulcro de san Pedro, pudimos, con la ayuda del Señor, celebrar ciertamente un *opus bonum* aunque en algunos aspectos no fuera un *opus perfectum*.

Preparación, ¿para qué tipo de concilio?

La preparación del Vaticano II puede considerarse magnífica. No sólo duró más que la propia celebración del mismo, sino que tuvo características institucionales muy relevantes. El Papa fue siempre el supremo moderador, la curia romana, la protagonista, el episcopado y los teólogos —sobre todo los europeos— fueron poco a poco considerablemente involucrados.

La reconstrucción del itinerario de la fase antepreparatoria primeramente, y de la preparatoria después, sobre la base de una riquísima documentación impresa e inédita, puso de relieve la complejidad de dicho trabajo, que absorbió enormes energías, comenzando por la gran cantidad de datos y de cuestiones enviadas a Roma con ocasión de la consulta general de 1959-1960.

Juan XXIII, deseoso de abrir brecha de cara a la celebración verdadera y propia del concilio en un clima de plena libertad, había afirmado repetidamente que la preparación constituía un ámbito de la vida de la Iglesia católica muy diferente del cotidiano del gobierno ordinario. Se trataba de una indicación, apenas velada, a la curia para que evitase interferencias.

¿Se podría haber esperado que de la consulta a los obispos hubieran salido propuestas adecuadas para dar contenido al sorprendente proyecto de Juan XXIII? O al contrario, ¿la sorpresa provocada por el anuncio de aquel proyecto era tal que disuadiría de esperar respuestas significativas? Por otra parte, hay que reconocer que no habría sido posible abrir una asamblea de más de dos mil miembros sin una fase previa de coimplicación y de una consistente preparación.

La hipótesis misma, que rige todo el proyecto del Papa, de un concilio «nuevo», y no de finalizar el inconcluso Vaticano I, necesitaba de un proceso de maduración por parte de todos.

La «pastoralidad» asignada al nuevo concilio por el Papa como característica fundamental, ¿qué quería decir? Fue ampliamente banalizada y entendida en el sentido de situar al concilio en un nivel no teológico, puramente operativo: «poner en orden la casa». Sólo en los días inmediatos a la celebración del concilio se fue abriendo paso la idea maestra de la «pastoralidad», a saber, la subordinación de cualquier otro aspecto de la vida de la Iglesia a la imagen exigente del Cristo como «buen Pastor».

Los años de preparación son el mejor testimonio, la documentación más convincente no sólo sobre la falta de preparación de la Iglesia para el compromiso de participación y de corresponsabilidad requerido por la celebración de un concilio, sino también de la condición de parálisis y de atascamiento del catolicismo. Había entrado casi insensiblemente en una vía de centralización en Roma y, más aún, de concentración de todas las decisiones en la persona del Papa. Se estaba convirtiendo en algo monolítico. Vivir el catolicismo como si de una asediada ciudadela de la verdad se tratase, daba la impresión de ser una fortaleza cuando de hecho manifestaba una sustancial debilidad. Cualquier impulso dinámico y vital corría el riesgo de ser mirado con desconfianza y de verse privado del espacio necesario para expresarse y crecer.

A la vez que la gestación institucional del concilio se había concentrado muy pronto en Roma y se hallaba envuelta en un secretismo casi impenetrable, se estaba desarrollando una preparación paralela. Esta última tuvo un poco por todas partes una multitud de protagonistas anónimos sostenidos y animados por el estilo de los actos e intervenciones públicas de Juan XXIII, quien no dejó de plasmar la imagen del concilio como convocación —aun cuando fuese diversificada— de todos los cristianos a la unidad y a la puesta al día («aggiornamento»). Fue esta preparación frecuentemente anónima, informal, difusa y espontánea la que creó las condiciones para que el concilio fuese de hecho innovador.

El movimiento litúrgico criticaba desde hacía décadas la pasividad de los fieles durante las celebraciones litúrgicas —espectadores de un drama sagrado— y había desarrollado la exigencia de su participación activa en el culto y la necesidad que de ahí se derivaba del uso de las lenguas vernáculas, puesto que el latín ya no era entendido por los laicos y ni tan siquiera por el clero. El movi-

miento en favor de la promoción del laicado insistía en valorar cada vez más la condición no clerical en el seno de la Iglesia.

Por su parte, el movimiento bíblico volvía a proponer la centralidad de la palabra de Dios y paralelamente la renovación de la teología insistía en el retorno a las fuentes («ressourcement»). El movimiento ecuménico pedía salir del castillo de la intransigencia romana frente a las demandas de unidad. En fin, existía la convicción difusa de que el catolicismo debería completar las definiciones de 1870 sobre las prerrogativas del Papa con una caracterización teológica sacramental del episcopado.

Especialmente en la Europa centro-occidental teólogos como los dominicos franceses Chenu y Congar, el holandés Schillebeeckx, los jesuitas de lengua alemana Karl Rahner, o de lengua francesa, como De Lubac, o el suizo Hans Küng, fueron capaces de aprovechar la ocasión histórica constituida por el concilio. Además, desde hacía décadas existían centros activos de reflexión teológica, como Le Saulchoir de los dominicos, Fourvière de los jesuitas, la Facultad teológica de Lovaina, la de Tubinga, la de Innsbruck. El denominador común era la urgencia de que el catolicismo saliese de la época, ya cansada y estéril, de la contra-reforma.

Por último, desde el punto de vista sociológico, la preparación quedó concentrada en las manos de un grupo proporcionalmente restringido, compuesto exclusivamente por hombres, célibes, de edad más bien elevada y de cultura europea. Esta composición, aun cuando sacudida por tensiones dialécticas, favoreció una fuerte impermeabilidad en relación a la situación social general. Se tiene la impresión de que durante los años 1959-1962 los grandes acontecimientos mundiales no encontraron eco adecuado en el seno de este grupo. Incluso los actos más significativos de Juan XXIII, como ejemplo la *Mater et magistra*, parecen no haber afectado el universo de la preparación, como testimonia la redacción de algunos textos sobre pastoral dirigidos al trabajo con los comunistas, que para la mayor parte aparecía como «el» problema.

¿Se caminaba hacia una reunión insignificante de dignatarios eclesiásticos o más bien hacia un acontecimiento de alcance mundial y de cambio de época?

2

**HACIA UNA CONCIENCIA
CONCILIAR (1962)**

HACIA UNA CONCIENCIA CONCILIAR

«Exulta la Iglesia»

El día 11 de octubre de 1962 tuvo lugar la solemne apertura de los trabajos conciliares. En el marco verdaderamente incomparable de la basílica vaticana, abarrotada por varios miles de personas –padres conciliares¹, expertos e invitados–, Juan XXIII pronunció el discurso inaugural, que comenzaba con las palabras: «Exulta la madre Iglesia» (*Gaudet mater Ecclesia*)². El uso del latín y la emoción del momento impidieron a muchos apreciar inmediatamente el alcance del mismo; no en vano puede ser considerado el acto más relevante del pontificado de Juan XXIII y probablemente uno de los más comprometidos y significativos de la Iglesia católica en la Edad Contemporánea.

El Papa lo había preparado con enorme interés, exponiendo en él las convicciones más profundas que lo habían empujado a la convocatoria. Juan XXIII redactó personalmente este texto, sin recurrir a *ghost writer*. El principio de la preparación se remonta al menos al 25 de enero de 1959, aun cuando la preparación próxima tuviera lugar el 2 de febrero de 1962, cuando el Papa fijó para el 11 de octubre siguiente la apertura del concilio. Merece ser subrayado el cuidado personal del papa Roncalli en la redacción de este texto. Las páginas manuscritas han sido revisadas con esmero, existen

1. Los obispos europeos eran 1041, menos de la mitad de los participantes; los americanos eran casi otros tantos, 965; los africanos llegaban ya a 379 y los asiáticos eran más de 300; el grupo nacional más numeroso era el de los italianos, con 379, menos de la quinta parte de la asamblea, o sea, un porcentaje mucho más bajo que en los concilios precedentes.

2. El texto crítico (*L'allocuzione «Gaudet mater Ecclesia» di Giovanni XXIII (11 ottobre 1962)*, establecido a partir de las sucesivas redacciones manuscritas del Papa ha sido editado bajo la dirección de G. Alberigo y A. Melloni, *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, 185-283.

correcciones, cambios de lugar de algunos textos, añadidos: todos y cada uno exclusivamente de la mano del Papa. Lo mismo se percibe en la transcripción mecanográfica, en la que –también cuidada personalmente– aparecen correcciones de puño y letra de Roncalli, testimonio de una atención –hasta minuciosa– en su revisión y perfeccionamiento.

La primera parte está dedicada a la naturaleza, convocatoria y preparación del propio concilio, a Cristo, a la Iglesia, a la historia. Una vez recordado el carácter central de los concilios en la vida de la Iglesia, el Vaticano II se sitúa –según el Papa– «frente a las desviaciones, a las exigencias y a las oportunidades de la Edad Moderna». El nuevo concilio está llamado a ser «celebración solemne de la unión de Cristo y de su Iglesia», es decir, ocasión para «un conocimiento más amplio y objetivo» de las posibilidades de la Iglesia en relación con la sociedad y su futuro, siendo por tanto la actitud de acogida y simpatía la que lo caracteriza y no la de condena. Juan afirma:

La Iglesia, iluminada por la luz de este concilio, crecerá en riquezas espirituales, cobrará nuevas fuerzas y mirará sin miedo hacia el futuro [...] mediante las reformas oportunas (*aggiornamenti*).

Por ello habrá que discernir los signos de los tiempos, superando

ciertas voces que no dejan de herir nuestros oídos. Se trata de personas muy preocupadas sin duda por la religión, pero que no juzgan las cosas con imparcialidad y prudencia. Estas personas, en efecto, no son capaces de ver en la situación actual de la sociedad humana sino desgracias y desastres. Andan diciendo que nuestra época, comparada con las anteriores, es mucho peor.

Incluso el Papa declaraba explícitamente:

Nosotros creemos que de ninguna manera se puede estar de acuerdo con estos profetas de desgracias que siempre anuncian lo peor como si estuviéramos ante el fin del mundo.

Esta parte de la alocución culmina expresando el convencimiento de que la humanidad toda se encamina hacia un nuevo ciclo histórico que lleva en su propio seno un significado de salvación «inesospechado» e «inesperado», es decir, absolutamente trascendental.

La segunda parte expone algunos puntos esenciales: relación dinámica entre reino de Dios y sociedad humana, oportunidad de una reformulación de los datos esenciales de la fe (*depositum fidei*), opción por un estilo basado en la misericordia y no en la severidad, empeño en la búsqueda de la unidad entre los cristianos. Tampoco aquí quiso el Papa dictar el orden del día de los trabajos conciliares, sino que puso más bien el acento en el espíritu del concilio para que pudiera contribuir a que la Iglesia se encaminase a una nueva época. Sobre la base de la tradición, señala:

Es necesario, como lo desean ardientemente todos los que promueven con sinceridad el espíritu cristiano, católico y apostólico, conocer con mayor amplitud y profundidad esta doctrina que debe impregnar en mayor medida y formar las inteligencias. Esta doctrina es, sin duda, verdadera e inmutable, y el fiel debe prestarle obediencia, pero hay que investigarla y exponerla según las exigencias de nuestro tiempo. Una cosa es, en efecto, el depósito de la fe o las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta es el modo como se enuncian estas verdades.

Este es el elemento central (*punctum saliens*) del concilio y en referencia a esto Juan XXIII señala:

Hay que presentar un modo de exponer las cosas que esté más de acuerdo con el magisterio, que tiene, sobre todo, un carácter pastoral [...] en vez de condenar, hay que responder a las necesidades actuales explicando mejor la fuerza de su doctrina.

Finalmente, el Vaticano II es situado en la perspectiva de la unidad de todos los cristianos, y aun de la de todo el género humano. El papa Juan subraya una triple irradiación del misterio de la unidad: de los católicos entre sí, de todos los cristianos y, en definitiva, de los hombres religiosos no cristianos. Salta a la vista la ausencia de cualquier tipo de reproche a los cristianos no católicos, aun cuando el Papa no renuncia a reafirmar la fidelidad de la Iglesia católica a Cristo y a los sucesores de Pedro y su empeño en cooperar en la recomposición del «gran misterio de la unidad».

También en este caso, incluso más que en el resto, el discurso es fruto maduro de la reflexión, pero sobre todo de una larga experiencia. Desde la misión en Bulgaria, que comenzó en 1925, no ha-

bían disminuido los contactos de Roncalli con el movimiento ecuménico, contactos que habían alimentado una interiorización y una apropiación de la problemática de la unidad hasta el punto de haberse convertido en uno de los elementos constitutivos y caracterizadores de la «dote» con la que él había ascendido al pontificado.

Concluye el texto con una amplia cita de la obra de Cipriano de Cartago, *De unitate*, que sintetiza la dinámica eclesial de la unidad y de la multiplicidad en torno al centro vital constituido por Cristo. A su vez, invita a situar el Vaticano II en una perspectiva de salvación, donde la Iglesia católica se reexamine a sí misma para encontrar los modos más eficaces de presencia entre los hombres.

Sólo muy lentamente fue captado el alcance de la alocución en todo su peso y en sus efectos liberadores. Recuerdo la emoción y la inquietud de nuestro pequeño grupo de Bolonia que, reunido en torno a Dossetti, había escuchado con vivo interés y nerviosísimo el mensaje. Nos pareció un discurso cardinal, por encima de la alocución de circunstancias que podía esperarse. Un texto que requiera gran atención y esmerada profundización.

Los padres conciliares se concentraron inmediatamente en la elección de las comisiones o grupos de trabajo. La elección ofrecería una primera ocasión para valorar la consistencia de los grupos en que se iba a articular la asamblea. Por iniciativa de algunos cardenales europeos (el francés Liénart y el alemán Frings), lanzada el 13 de octubre, se retrasaron las elecciones previstas para aquel mismo día, para favorecer los contactos entre los Padres y evitar así la mera confirmación, que de otra manera sería inevitable, de las comisiones preparatorias.

La iniciativa suscitó sorpresa y turbación porque constituía el primer aviso de una toma de conciencia conciliar por parte de la asamblea que, a pesar de estar compuesta en su grandísima mayoría por «novatos» de los mecanismos asamblearios, no se remitía pasivamente a las decisiones tomadas por los órganos preparatorios. A esto se debió el que las comisiones fueran elegidas el día 16 de octubre, de entre las listas preparadas por las conferencias episcopales. El resultado fue una neta prevalencia de obispos centro-europeos y de otros continentes en detrimento de los obispos «latinos» (italianos y españoles). Muchos de los que habían participado en las comisiones preparatorias no fueron elegidos.

Una vez conocidos los resultados se supo también que el papa Juan había dispuesto una derogación del Reglamento según la cual eran elegidos para cada comisión los Padres que hubieran obtenido el mayor número de votos y no sólo los que hubieran alcanzado la mayoría absoluta; se trataba de una señal inequívoca de respeto hacia la voluntad de la asamblea. Por su parte el Papa designó a los componentes de las comisiones reservados a él en número de nueve, con lo que el número de italianos aumentó sensiblemente. La curia consiguió que la presidencia de las comisiones, como ya había ocurrido con las comisiones preparatorias, fuera encomendada a los prefectos de las correspondientes congregaciones romanas.

El teólogo dominico francés Chenu estaba convencido de que era

necesario que las decisiones del concilio fuesen precedidas de una amplia declaración en la que, al estilo del Evangelio, en la línea de las perspectivas proféticas del Antiguo y del Nuevo Testamento, fuese proclamado el designio de la salvación [...] Declaración dirigida a una humanidad en la que grandeza y miseria son, entre errores y fracasos, una aspiración a la luz del Evangelio [...] Declaración que proclame la unidad fraterna de los hombres por encima de fronteras, razas, regímenes, rechazando soluciones violentas, con amor a la paz, prueba del reino de Dios³.

El 20 de octubre el concilio aprobó un breve *Mensaje* de los padres a todos los hombres. Se trataba de una especie de presentación de la Iglesia y de su misión con la intención de mostrar a los hombres la solidaridad de los católicos con los grandes problemas contemporáneos.

Reunidos de todas las naciones que existen bajo el sol, llevamos en nuestros corazones las tribulaciones de todos los pueblos confiados a nosotros, las angustias del cuerpo y del alma, los dolores, los deseos, las esperanzas. Dirigimos constantemente nuestra atención a todas las angustias que afligen hoy a los hombres. Por consiguiente, nuestra solicitud debe acudir junto a los más humildes, los más pobres y los más débiles; siguiendo a Cristo hemos de compadecernos de las multitudes que sufren hambre, miseria, ignorancia; poniendo constantemente ante nuestros ojos

3. M. D. Chenu, *Diario del concilio Vaticano II. 1962-1963*, edición y traducción de A. Melloni, Bologna 1996, 20 de octubre de 1962.

a aquellos que, por falta de ayuda adecuada, no han alcanzado todavía una condición de vida digna del hombre. Por ello en el curso de nuestro trabajo, hemos de tener muy en cuenta todo lo relativo a la dignidad del hombre, lo que contribuye a una verdadera comunidad entre los pueblos⁴.

Era un *Mensaje* de interés para la humanidad, especialmente en dos aspectos: la paz y la justicia social. Como ha notado un obispo africano: «No estábamos ya encerrados en nuestras pequeñas chozas».

La conclusión se hacía eco de la cita de los Hechos de los apóstoles, utilizada por Juan XXIII en el discurso de apertura *Gaudet mater Ecclesia*:

Ciertamente nosotros no poseemos ni las riquezas humanas ni el poder terreno, pero ponemos nuestra confianza en la virtud del Espíritu de Dios.

El *Mensaje* no tuvo mucho eco en la prensa y se olvidó muy pronto; no obstante testimoniaba la exigencia de expresar el aprecio de la Iglesia hacia fuera (*ad extra*) y mostraba a la Iglesia en concilio como reunión de los «sucesores de los apóstoles» que forman un único «cuerpo apostólico» cuya cabeza es el «sucesor de Pedro». De inmediato la asamblea subrayaba así la insuficiencia de los esquemas preparatorios, donde estas preocupaciones estaban ausentes.

Juan XXIII dispuso que el primer tema sobre el que el concilio debería trabajar era la liturgia. Se trataba del punto más maduro de la renovación de la Iglesia y el único cuyo proyecto preparatorio había obtenido el asentimiento entre los obispos, ya sensibilizados por el movimiento litúrgico. Así, del 22 de octubre al 13 de noviembre, la asamblea discutió la reforma litúrgica; las votaciones sobre el conjunto del esquema y sobre cada capítulo registraron siempre una gran mayoría a favor, a pesar de la tenaz resistencia de una minoría reacia a toda innovación.

Se iba manifestando así dentro de la asamblea conciliar, entre personas que ni siquiera se conocían anteriormente, una conver-

4. *Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II V*, Typis Pol. Vaticanis 1970-1995; cf. también en *Mensaje de los padres del concilio Vaticano II a todos los hombres*, en *Concilio Ecueménico Vaticano II*, BAC, Madrid 1993, 1076.

gencia de sensibilidad y de orientación que daba lugar —de manera totalmente inesperada y espontánea— a una «mayoría», o sea, a un número muy alto de votos convergentes sobre los grandes temas del concilio. Fue un proceso gradual aunque rápido que nadie programó ni gestionó: los padres conciliares tomaban conciencia de su papel y de los enormes, a la vez que insospechados, horizontes del propio concilio.

La acogida favorable no se refería sólo al texto propuesto sobre la reforma litúrgica, sino que expresaba también la convicción de que el tiempo de los miedos y de la Iglesia como ciudad atrincherada ya había pasado.

La adopción de las lenguas vernáculos, al menos para algunas partes de las celebraciones litúrgicas, era la innovación más llamativa, aunque no fuera la más importante. De esta forma se restablecía un lugar de encuentro con la gente común, proponiendo el mensaje evangélico de modo comprensible. Durante la discusión salieron a la luz datos teológicos relevantes hasta entonces muy ignorados: la Iglesia local (diócesis) recuperaba su carácter central como auténtica comunidad cristiana en la que la profesión de fe supera el individualismo para convertirse en acto comunitario en torno al altar del obispo, cuya figura adquiere de nuevo la dimensión de auténtico sucesor de los apóstoles.

Igualmente significativo fue el reconocimiento de la liturgia de la Palabra —es decir, la primera parte de la misa dedicada a la lectura y explicación de los textos sacados de la sagrada Escritura— junto a la liturgia eucarística. Después de Trento esta última había monopolizado la atención de los teólogos, hasta el punto de que era la única parte de la misa a la que debían asistir los fieles para cumplir el precepto festivo. A pesar del intenso trabajo y del amplio consenso, el gran número de enmiendas presentadas y el deseo del Papa de no forzar los tiempos de maduración del concilio, aconsejaron remitir la conclusión del tema para la fase conciliar sucesiva. Con el anuncio del retraso, el 19 de noviembre, se rompió con otro tópico que circulaba los días anteriores, según el cual el concilio aprobaría en brevísimo tiempo, poco menos que por aclamación, todo el material preparado.

Entre tanto, desde finales de octubre se había comenzado a trabajar con regularidad —reuniéndose en el colegio belga de Roma,

por iniciativa del P. Gauthier, antiguo sacerdote-obrero, y bajo la presidencia del cardenal Gerlier, francés— un grupo informal de Padres y peritos particularmente sensibles a los problemas de la pobreza. El grupo, que tomó el nombre de «Jesús, la Iglesia y los pobres», a pesar de la diversidad de su origen y de sus experiencias, reconocía que se había abierto una fractura entre la Iglesia y los pobres, tanto en los países industrializados como en el tercer mundo, siendo su origen la acomodación de la Iglesia a la sociedad capitalista. El grupo, aun ejerciendo una presión significativa sobre muchos Padres, permaneció siempre en los márgenes del concilio, e incluso la iniciativa de Pablo VI de octubre de 1963 de pedir al cardenal Lercaro —miembro activo del mismo grupo— propuestas concretas para la vida de la Iglesia (presentadas un año más tarde), no tuvo éxito.

A principios de noviembre, el cardenal Lercaro —empeñado a fondo en los trabajos de la comisión litúrgica— pidió a Dossetti que participase en su lugar en el grupo de la Iglesia de los pobres. Además de participar en el grupo Gauthier, Dossetti, como teólogo «privado» de Lercaro, pudo desarrollar una tupida red de contactos con obispos y teólogos, redactando y haciendo circular observaciones sobre los esquemas preparatorios. Por su medio, la «oficina boloñesa» fue desde entonces incorporada en un seguimiento ininterrumpido de los trabajos conciliares. Las investigaciones llevadas a cabo en los años inmediatamente anteriores sobre diferentes temas de historia de los concilios constituían una preparación particularmente pertinente⁵.

El 14 de noviembre de 1962 se inició el debate general sobre el proyecto dedicado a las «Fuentes de la revelación», cuyo esquema había redactado la comisión teológica preparatoria. En esta ocasión se enfrentaban mentalidades, formaciones culturales y orientaciones teológicas bastante diferentes. El uso del plural «fuentes» en el título indicaba la aceptación de una determinada tesis teológica de inspiración antiprotestante, es decir, polémica con el principio de la «sola Scriptura», sostenido desde el principio por Martín Lutero y

5. Durante el concilio Dossetti y su grupo de boloñeses tuvo su «oficina» en Roma, en la via della Chiesa Nuova, 14, gracias a la generosa hospitalidad de las señoras Laura y Pia Portoghesi.

por los protestantes. Esta neta contraposición parecía, sin embargo, superada por posteriores elaboraciones y por la recuperación de la importancia de la Escritura no sólo en la teología católica sino también en la experiencia eclesial y espiritual. Prevalcía ya, de hecho, la opinión de que sólo la palabra de Dios era la fuente primaria de la revelación cristiana.

A esta problemática se hallaban ligados problemas pastorales y ecuménicos delicados, como claramente apareció enseguida cuando el esquema recibió críticas profundas y radicales que rechazaban poner al mismo nivel la palabra de Dios, fijada en la Biblia, y la tradición oral.

El 20 de noviembre la votación para admitir el esquema como base para el trabajo conciliar registró una sorpresa: 1368 votos en contra y sólo 822 a favor. La asamblea no estaba constituida por «simples asentidores» dispuestos a aceptar cualquier propuesta. Sin embargo parecía que, según el Reglamento, era necesaria la mayoría de dos tercios no sólo para aprobar un texto, sino también para rechazarlo. En este sentido el proyecto sobre las dos fuentes se tendría que conservar como borrador de trabajo, a pesar del rechazo de más del 60% de los Padres.

Juan XXIII, a petición de varios líderes de gran autoridad entre los Padres de la mayoría, decidió salvaguardar la libertad de la asamblea conciliar y, respetando la inequívoca voluntad de la misma, estableció que la mayoría especial (*quorum*) necesaria para la aprobación de un texto no podía ser requerida para su rechazo. Por tanto el texto preparatorio quedaba rechazado y tendría que ser totalmente reelaborado por una comisión mixta (o sea, no sólo la doctrinal, guiada por el cardenal Ottaviani, responsable del Santo Oficio), compuesta por miembros de la misma comisión teológica, pero también del Secretariado para la unidad de los cristianos. Se inauguraba así un método que iba a tener éxito, asignando funciones de gran responsabilidad en muchos aspectos cruciales del trabajo conciliar al Secretariado y a su responsable, el cardenal jesuita A. Bea. De esta manera se desmoronaba otro fortín de la hegemonía de la curia sobre los trabajos conciliares. Todas estas cosas causaban preocupación en los ambientes cercanos a la curia, sobre todo italianos. Así, el 24 de noviembre, catorce cardenales, entre los que se encontraban Siri, Bacci, Traglia, Ruffini, Marella,

escribieron una carta al Papa advirtiéndole de los temores suscitados por las tendencias aparecidas en el concilio con ocasión del debate sobre las fuentes de la revelación. La carta no tuvo éxito.

El 23 de noviembre el concilio entró en la última fase del primer periodo. El trabajo a realizar era aún inmenso, pero la clausura quedó fijada para el 8 de diciembre. En el orden del día se incluyeron otros dos textos (sobre los medios de comunicación social y sobre la unidad de la Iglesia). Fue, sin embargo, el mismo día 23 de noviembre cuando se distribuyó por fin el esquema más esperado, el de la Iglesia. Para muchos era el que debía equilibrar las definiciones del concilio Vaticano I sobre la infalibilidad y el primado del Papa.

El texto sobre las comunicaciones sociales (radio, televisión, prensa, etc.) fue criticado en el debate general por su verborrea, impropia para una decisión conciliar; parecía también insistir excesivamente en reafirmar los derechos de la Iglesia y estaba dominado por preocupaciones moralizantes. Pero, sobre todo, el tema no interesaba en el fondo a la asamblea, deseosa por ocuparse de problemas más relevantes, por lo que el 27 de noviembre se aceptó una proposición conciliadora propuesta por la presidencia: se aprobaba la sustancia del esquema con la condición de que el texto fuera reducido por la comisión a algunas proposiciones esenciales.

Una novedad importante en relación con la desconfianza constante, secular, católica hacia el ecumenismo fue someter al concilio un esquema relativo a la unidad de los cristianos. Sin embargo, el texto preparatorio había sido elaborado por la comisión para las Iglesias orientales y, por lo mismo, sólo consideraba las relaciones con la tradición ortodoxa en la perspectiva «uniata», término que indicaba la pretensión de promover Iglesias de rito oriental, pero sujetas a Roma: éstas, como es lógico, eran vistas con hostilidad por las Iglesias de la Ortodoxia.

Pero la problemática ecuménica había sido elaborada a su vez tanto por el Secretariado para la unidad como por la comisión teológica. Era el resultado de no haber existido coordinación en los trabajos preparatorios. Por esta causa resultó inevitable que el esquema fuese remitido, ya el 1 de diciembre, al examen de una comisión mixta entre la comisión doctrinal, la de las Iglesias orientales y el Secretariado para la unidad.

Justo en aquel momento el cardenal Ottaviani propuso discutir un esquema muy breve sobre la Virgen María. A muchos Padres les pareció extraño abordar aquel punto independientemente del tema de la Iglesia. Este parecía ser el único contexto natural en el que María podía encontrar un lugar teológico: inserta en el misterio del pueblo de Dios. Además, discutir sobre la Virgen en el marco de la doctrina sobre la Iglesia evitaría la negativa y las incomprensiones por parte de las otras tradiciones cristianas, muchas veces escandalizadas por los excesos de la piedad mariana católica. El Consejo de presidencia fue bastante sensible a estas razones y ante todo a la espera impaciente con que los Padres contemplaban el esquema sobre la Iglesia.

El éxito del concilio parecía estar estrechamente condicionado por el modo como la Iglesia se definiese a sí misma, y más teniendo en cuenta que la reforma litúrgica había anticipado algunos grandes núcleos de la concepción de la Iglesia que corregían los planteamientos excesivamente institucionales y juristicistas de los últimos siglos.

Los primeros pasos

Por todo ello las últimas seis sesiones del concilio, a partir del 1 de diciembre, fueron dedicadas al examen del proyecto sobre la Iglesia, cuyo texto, articulado en 11 capítulos, ocupaba 80 páginas impresas. El debate constituyó uno de los momentos álgidos, poniendo de relieve cómo la conciencia conciliar había dado un paso de gigante durante los dos meses de trabajo: la asamblea estaba ya por aquel entonces en grado de expresar orientaciones asumidas conscientemente y de reconocerse en líderes a la altura del tiempo histórico que se estaba viviendo. Aun cuando el esquema fue considerado como uno de los mejores entre los aprobados por la comisión teológica preparatoria y a pesar de que fuera presentado con toda su extraordinaria autoridad por el propio cardenal Ottaviani, se levantaron graves objeciones no sólo sobre la redacción, sino también sobre la línea de pensamiento que lo inspiraba.

El texto pareció poco en sintonía con la elaboración teológica más reciente y excesivamente ligado todavía a una imagen de la

Iglesia entendida como «sociedad» que, por lo mismo, debía ser gobernada por normas jurídicas. En este contexto predominaban obviamente los aspectos institucionales. Se les escapaba, en cambio, a los redactores del proyecto, la importancia del misterio, que constituye la esencia de la Iglesia. Asimismo se echaba en falta la sensibilidad ecuménica, sobre todo al afrontar el problema crucial de los miembros de la Iglesia (¿todos los bautizados –ortodoxos, anglicanos, protestantes– o sólo los bautizados católicos? Además, el tema del episcopado era presentado en una perspectiva subordinada aún a las prerrogativas del oficio papal.

El debate fue una ocasión extraordinaria para que el concilio se interrogara sobre las cuestiones de fondo y se diese cuenta, acaso por primera vez, de que su trabajo no se orientaba estrictamente hacia dentro de la Iglesia católica, sino que tenía un alcance mucho mayor, lo que obligaba a abrirse a horizontes muy vastos. La nueva condición de la Iglesia como comunidad abierta, humanamente desvalida, disponible ante las necesidades de los hombres, que el discurso de apertura había delineado, iba adquiriendo contornos cada vez más precisos y comprometedores. Una ajustada serie de intervenciones sacó a la luz, desde puntos de vista diferentes pero complementarios, cómo la conciencia cristiana contemporánea estaba caracterizada por un espíritu totalmente diferente al del esquema preparatorio.

El cardenal belga Suenens, muy cercano a Juan XXIII, presentó las exigencias de un proyecto alternativo, elaborado en los ambientes de Lovaina. Su preocupación consistía en determinar el tema central de todos los trabajos conciliares. Proponía un concilio centrado totalmente en la Iglesia y articulado a partir de dos perspectivas: *Ecclesia ad intra-Ecclesia ad extra*. En la primera se debería explicar qué es la Iglesia en sí en cuanto misterio del Cristo vivo en sus fieles (cuerpo místico). A continuación sería preciso definir lo que debería hacer una Iglesia renovada pastoralmente: misión, catequesis, santificación y oración. En el diálogo con el mundo el compromiso de la Iglesia (*ad extra*) tendría que referirse a los derechos humanos, la justicia social, la evangelización de los pobres, la paz y la guerra.

Al cardenal Montini –futuro Pablo VI– le parecía que el punto central sobre el que se debería volcar la reflexión eclesiológica del

concilio era el del misterio de la relación vital de Cristo con su Iglesia, mediante la cual comunica a los hombres la salvación.

Aparecía con toda claridad que la gran mayoría de los Padres no se reconocía en el triunfalismo (como dijo abiertamente el belga De Smedt) del esquema preparatorio, aun cuando hubiera sido redactado por los más excelentes representantes de la congregación del Santo Oficio. Se pedía atender a la naturaleza de la Iglesia como pueblo de Dios (el cardenal alemán Döpfner) y a su misión en favor de la humanidad (Suenens).

El arzobispo de Bolonia, Lercaro, lanzó en el aula la propuesta de que la idea dominante de toda la obra conciliar debería ser la de «la Iglesia de los pobres», presentándola «como el elemento de síntesis, el punto de clarificación y de coherencia de todos los temas tratados hasta ahora» y del resto del trabajo venidero. La presencia de Cristo en los pobres –entonces dos tercios de la humanidad– se integraba con las otras dos realidades profundas del misterio de Cristo en la Iglesia: la eucaristía y el episcopado. Dicha perspectiva, acaso la más original y profética de este periodo, amén de ser acogida con entusiasmo sobre todo por los episcopados del sur del planeta, puso fin –por razones puramente organizativas– a la primera fase de los trabajos, confirmando su altísimo nivel.

Aunque no se votó nada de modo definitivo nadie podía sus- traerse a la impresión de que se había manifestado un modo nuevo de entender la Iglesia. Una nueva eclesiología se perfilaba ya en el horizonte del concilio.

La asamblea concluía la primera fase de sus trabajos inmersa en un ambiente de gran dinamismo; ninguno de los esquemas examinados había sido aprobado. Al contrario, fuera del proyecto sobre la reforma de la liturgia, nada del trabajo preparatorio había logrado el consenso. El hecho de que no se hubiera votado definitivamente ninguna decisión pudiera haber dado la impresión de que esta gran asamblea no se encontraba en grado de llegar a formular indicaciones precisas. ¿Era ello tal vez síntoma de que la intuición de Juan XXIII no conseguiría traducirse en la realidad?

En cambio, aquellos dos primeros meses habían sido el periodo de «rodaje» de un episcopado que no estaba habituado a ejercer una efectiva responsabilidad para con la Iglesia universal y una cierta desorientación sobre la libertad que el Papa había re-

conocido al concilio. Los obispos «latinos», acostumbrados a una estricta dependencia de Roma y desconfiados en cuanto a la real fidelidad al Papa de los otros episcopados europeos, vivieron las primeras semanas en un relativo aislamiento, mostrando cierta alergia a los contactos con los «otros» y a la confrontación con ellos. Por su parte, los obispos de la «periferia» (latinoamericanos, africanos, asiáticos) se sentían marginados en relación con el núcleo centroeuropeo, constituido por franceses, austriacos, alemanes, belgas y holandeses.

Pero gradualmente el clima conciliar fue induciendo a cada uno a ofrecer en beneficio de todos la contribución de la propia experiencia, de la propia cultura, de la propia responsabilidad, haciendo madurar las condiciones para un ejercicio efectivamente colegial del carisma episcopal. Era absolutamente imprevisible que pudiera acontecer tan rápidamente la salida del periodo de la contra-reforma en que se hallaba varado el catolicismo desde hacía siglos. Pero ¿qué podría suceder con el concilio?

Preocupaba vivamente la perspectiva de la interrupción de nueve meses en los trabajos de la asamblea. Se temía que, después de volver cada obispo a su respectiva diócesis, pudieran prevalecer de nuevo en Roma el clima y las orientaciones que habían caracterizado los cuatro años de la preparación. Por otra parte, el Reglamento no preveía nada a este respecto.

El grupo de Bolonia que, como hicieron otros, había establecido contactos e intercambios provechosos en varias direcciones, formuló aquellos días propuestas destinadas a garantizar que el trabajo confiado a las comisiones durante el largo periodo de vacación de la asamblea se inspirase en las orientaciones indicadas por Juan XXIII y compartidas por numerosos obispos, y no tanto en las líneas de la preparación.

Dos actos aclaratorios vinieron a serenar la asamblea. Precisamente los días 5 y 6 de diciembre, en la víspera de la suspensión de la misma, fue distribuido a los Padres un fascículo en el que las muchas decenas de esquemas preparatorios se sintetizaban en veinte temas, aceptando al menos formalmente las peticiones de concentración pedidas desde diferentes partes.

Más relevante aún fue la decisión de Juan XXIII de dar criterios para que la actividad conciliar continuase durante la inminente in-

tersesión⁶, creando al mismo tiempo una comisión de coordinación que, como su nombre indica, respondía a la petición de constituir un órgano cualificado y autorizado para que el trabajo conciliar se desarrollase de forma ordenada, especialmente en el periodo de vacación de la asamblea. El significado principal de estos actos, como también el de la *Carta* del Papa a todos los obispos el día de la epifanía, fue hacer explícita y definitiva la sintonía entre el propio Papa y la gran mayoría del concilio. Además supuso un auténtico cambio en el clima de la asamblea, como se vería claramente en los primeros meses de 1963.

Seguramente casi nadie advirtió la combinación de convergencias que, sin embargo, se habían manifestado con nitidez. En efecto, mientras que en el terreno emocional la mayoría conciliar aparecía unida en lo relativo a distanciarse del trabajo preparatorio y en compartir las perspectivas abiertas por el Papa, a nivel teológico permanecían diferencias notables que aparecerían más adelante y que con frecuencia iban a reducir la intrepidez de la obra conciliar.

Por su parte, la opinión pública y los órganos de información habían captado lúcidamente el alcance de cuanto estaba sucediendo en San Pedro. En efecto, la atención ante el desarrollo del concilio se había dilatado mucho más allá de los confines del catolicismo. El que los obispos discutieran animadamente, que además se manifestaran diferencias de opinión incluso profundas y que el Papa asistiera discretamente a todo ello eran indicios de un cambio general e insospechado.

La primera pausa (1962-1963). Una nueva preparación

Si el primer periodo de actividad no había llevado a decisiones conclusivas, sí que había acumulado un imponente material que ahora tocaba a las comisiones seleccionar y valorar. Este trabajo recibió de la comisión de coordinación —para la que el Papa nombró

6. *Ordo agendorum tempore quod inter conclusionem primae periodi concilii oecumenici et initium secundae intercedit*, en *Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II I*, 96-98.

seis cardenales (Confalonieri, Döpfner, Liénart, Spellmann, Suenens y Urbani; por tanto, dos italianos, tres centroeuropeos y un norteamericano) bajo la presidencia del secretario de estado, Ciccognani—, las orientaciones fundamentales, que fueron elaboradas a partir de la sesión del 21 al 27 de enero, cuando los esquemas quedaron drásticamente reducidos a 17. Otras cuatro sesiones se celebraron antes de la apertura del concilio; Pablo VI añadió otros tres miembros (Agagianian, Lercaro y Roberti⁷). De esta forma, el Vaticano II se liberaba de la hipoteca constituida por los trabajos preparatorios, aun cuando muchos elementos y varias formulaciones salidas de aquellos trabajos fueran incorporados en los textos sometidos sucesivamente al concilio. Continuidad y novedad se equilibraban con resultados no siempre convincentes.

El Papa, al clausurar la primera fase del trabajo conciliar, había tenido cuidado de afirmar que la sesión solemne del 8 de diciembre no significaba en modo alguno la interrupción de los trabajos iniciados:

Más bien, los trabajos que nos aguardan a todos tienen más importancia y trascendencia que los que se hacían en otros concilios ecuménicos durante las interrupciones, (y añadía) nuestro concilio, por tanto, en los próximos nueve meses en los que no habrá sesiones, continúa activamente el camino emprendido.

Esta actitud fue reforzada en la ya mencionada *Carta* a los obispos. Juan insistía:

El concilio recibe sus directrices del Papa que lo ha convocado, pero al mismo tiempo toca a los obispos tutelar su libre desarrollo..., a los padres conciliares les corresponde proponer, discutir, preparar en la forma adecuada las deliberaciones.

Estas indicaciones estaban verdaderamente cargadas de sentido, pues se daba casi por seguro que el papa Juan, afectado por un mal incurable, difícilmente podría asistir a la reanudación del concilio. Era bueno disipar la impresión de que la suspensión de los trabajos, junto con la enfermedad del Papa, podrían colocar al con-

7. La documentación de este decisivo organismo está editada en *Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II V*.

cilio en un periodo de hibernación o fueran incluso preludeo de un retraso por tiempo indefinido, aun cuando hubiera sido establecida la reanudación de los trabajos para mediados de septiembre de 1963. En cambio, bajo el impulso de la comisión de coordinación, las comisiones conciliares siguieron con entusiasmo su trabajo, articulándose frecuentemente en subcomisiones a las que se les confiaba la profundización de cada tema. Los proyectos, una vez reelaborados por las comisiones de acuerdo con las indicaciones emanadas de los trabajos del primer periodo, serían cribados por el órgano de coordinación antes de ser sometidos a la aprobación del Papa para ser distribuidos a los Padres.

Quedaba ya absolutamente claro que el tema que caracterizaría al Vaticano II era el de la Iglesia. La insatisfacción ante el texto preparado por la comisión teológica preparatoria consiguió en verdad que circularan varios proyectos alternativos. En el tema de la Iglesia se enfrentaban las escuelas teológicas más dinámicas: junto a la de inspiración *romana* «corrían» entre los Padres un proyecto belga, elaborado por los teólogos de la vieja universidad católica de Lovaina, otro francés, otro más alemán, caracterizado por una profunda inspiración bíblica y sostenido por el propio episcopado, otro incluso chileno, que reveló al concilio la lucidez y el compromiso de una Iglesia latinoamericana⁸.

En los ambientes que más tarde serían identificados como la «minoría» se intentó refutar estos proyectos alternativos sosteniendo que no habían tenido la aprobación del Papa, a diferencia de los elaborados por las comisiones preparatorias. Pero muy pronto se supo que Juan XXIII no había aprobado los proyectos preparatorios, sino que se había limitado a autorizar su envío a los obispos, cosa que era bien distinta.

Durante los diez últimos días de febrero de 1963 la comisión teológica constituyó un grupo de trabajo para el esquema *De ecclesia*, recomendando proceder no tanto a la redacción de un nuevo texto como a la reelaboración del preparatorio. Se trataba de un intento desesperado por salvar el núcleo del trabajo pre-conciliar; sin em-

8. Todos estos textos, que circularon inicialmente multicopiados, pueden verse en G. Alberigo-F. Magistretti (eds.), *Constitutionis dogmaticae «Lumen gentium» Synopsis historica*, Bologna 1975.

bargo, el grupo, en coherencia con la orientación surgida en el debate del mes de diciembre pasado, decidió tomar como punto de partida el esquema preparado por el teólogo belga G. Philips, que comenzaba con las palabras «Luz de las naciones» (*Lumen gentium*), procediendo por tanto a la elaboración de un texto nuevo. Este trabajo ocupó a la subcomisión, a lo largo de varias fases, hasta junio de 1963.

En lugar de los 12 capítulos del esquema preparatorio, el nuevo contaba sólo con 4, dedicados respectivamente al misterio de la Iglesia, su constitución jerárquica, los laicos y el pueblo de Dios, amén de los estados religiosos de perfección, es decir, las órdenes. La estructura del documento resultaba así profundamente renovada, aun cuando monseñor Philips hubiera reutilizado no pocos pasajes del texto preparatorio con la intención de reducir la oposición de los teólogos «romanos» al nuevo texto. El resultado, por ello mismo, fue un texto en gran medida heterogéneo.

Al dedicar el capítulo primero a la Iglesia como misterio de salvación se colocaba en segundo plano la dimensión jurídica, abandonando definitivamente el planteamiento jerárquico de la *societas perfecta*.

El segundo capítulo abordaba el tema crucial de las relaciones papado-episcopado, intentando superar el aislamiento del oficio papal, que se había afirmado sobre todo después de las contestaciones de la Reforma y las definiciones del concilio Vaticano I, exagerando la dimensión personal del papado. No se trataba de resolver un problema jurídico, estableciendo exactamente los poderes y los ámbitos respectivos de los obispos y del Papa, sino de recuperar ante todo el significado de la sacramentalidad esencial del servicio episcopal y el sentido histórico de la sucesión del colegio apostólico. Muy por encima de las deformaciones que querían calificar a la Iglesia católica como una monarquía, la relación Papa-obispos podía recuperar su esencial sentido de fraternidad, de comunión y de ayuda mutua.

El capítulo tercero fue el que sufrió más profundas transformaciones, pues a lo largo de las discusiones fue posible aclarar en gran medida el concepto clave de pueblo de Dios, que ponía de relieve la fundamental igualdad de todos los cristianos en virtud del bautismo. Además, la categoría «pueblo de Dios», tan querida por

el Antiguo Testamento, recobraba la característica de itinerancia para la Iglesia, peregrina en la historia. Por último, el capítulo cuarto fue dedicado a la vocación a la santidad de todos los cristianos, y no sólo de la vocación «religiosa» vivida en las órdenes.

Paralelamente también las otras comisiones procedían con bastante rapidez en la revisión de los proyectos. El de la liturgia se hallaba ya preparado en la segunda mitad de mayo, superando el obstaculismo de los miembros de la curia, que habían paralizado durante mucho tiempo los trabajos de la comisión. A comienzos de marzo se concluyó también la reformulación del esquema sobre la revelación. La relación Escritura y tradición no se resolvió ni se prejuzgó, abandonando la fórmula de las «dos fuentes». Se reafirmaba la unidad de la revelación cristiana y la de su origen, dejando a las sucesivas elaboraciones exegéticas y teológicas la profundización y clarificación de las relaciones entre Biblia y tradición. Con todo, el proyecto presentaba principalmente la centralidad de la palabra de Dios en toda la vida del cristiano y de la Iglesia.

Por su parte el Secretariado para la unidad elaboró un texto sobre el compromiso ecuménico de la Iglesia católica, situándolo en una perspectiva totalmente renovada en relación con las posiciones mantenidas en los últimos siglos. El proyecto reelaborado partía del desarrollo del movimiento ecuménico y trataba de traducir en la práctica la visión de una Iglesia que se abría al diálogo con los «hermanos separados».

El primer capítulo estaba dedicado al «misterio de la unidad», abandonando la habitual acusación católica sobre la «responsabilidad» de los herejes y cismáticos, para reconocer el «misterio de la división», es decir, la existencia de comunes responsabilidades además de otros innumerables factores. El segundo trataba del ejercicio del ecumenismo y el tercero era dedicado a las relaciones con los cristianos separados: por una parte las «Iglesias orientales», por otra la «comunidad nacida en el siglo XVI», es decir, los protestantes y los anglicanos.

El capítulo cuarto trataba de la actitud de la Iglesia hacia las religiones no cristianas, especialmente los judíos, mientras que el quinto estaba dedicado a la libertad religiosa. Entraban así en el orden del día del concilio dos argumentos provocativos: el antisemitismo y la libertad de conciencia.

Algunos otros proyectos fueron reestructurados por las respectivas comisiones (obispos, misiones, etc.). A su vez, fue creada una comisión mixta para el esquema XVII —el último después de los dieciséis ya existentes— relativo a las relaciones entre la Iglesia y el mundo. El trabajo se llevó a cabo bajo la supervisión del cardenal Suenens, procurando refundir varios proyectos preparatorios y, sobre todo, acoger la instancia cada vez más punzante de que la condición de la Iglesia en la historia se caracteriza por la amistad con los hombres en lugar de la secular hostilidad.

De Juan XXIII a Pablo VI. El concilio, ¿agoniza o revive?

La salud del papa Roncalli se había agravado progresivamente durante los primeros meses de 1963, aunque sin impedirle seguir de cerca los trabajos del periodo entre sesiones y publicar la encíclica *Pacem in terris*. En ella se superaba la secular teología de la guerra, negando que en la época atómica fuera posible una guerra «justa». Por primera vez se dirigía no sólo a los miembros de la Iglesia, sino a todos los hombres de buena voluntad, y pedía a los católicos la colaboración con todas las personas honradas. La desaparición del Papa —el 3 de junio de 1963, día de pentecostés—, constituyó un acontecimiento espiritual que conmovió inesperadamente a una gran parte de la humanidad. Había abierto un tiempo nuevo en la Iglesia, había propuesto los temas esenciales de la caridad y de la unidad, estrechamente unidos a los de la renovación de la actitud espiritual, de las estructuras eclesiales y también de la reformulación de la doctrina.

Junto al dolor por la desaparición de un hombre que había realizado profundamente su papel de padre y maestro, surgía una pregunta expectante sobre la continuación, o no, del concilio: ¿Con Juan muere también el concilio? ¿Qué hará el sucesor? No se podía ignorar que el concilio tenía numerosos opositores y de gran peso, sobre todo en los ambientes romanos, y nadie podía obligar al nuevo Papa a continuarlo si él no lo deseara.

El breve cónclave del 19 al 21 de junio de 1963 eligió Papa al arzobispo de Milán, cardenal Giovanni Battista Montini, que tomó el nombre de Pablo VI. El cardenal Montini había sido miembro de

la comisión central preparatoria del concilio, había intervenido en los trabajos del primer periodo y, sobre todo, al conmemorar en Milán al Papa apenas desaparecido, se había comprometido a continuar su herencia, afirmando:

¿Podremos abandonar nosotros un camino tan magistralmente trazado, también para el futuro, por Juan XXIII? Hay motivos para creer que no.

La confirmación de la decisión de Pablo VI se tuvo ya con ocasión de su primer mensaje, cuando señaló:

La parte más importante del pontificado será ocupada por la continuación del concilio ecuménico Vaticano II, hacia el que tienen vueltos sus ojos todos los hombres de buena voluntad.

Sin embargo no eran pocos los problemas y las preocupaciones, y el panfleto de M. Serafian (*Una difícil decisión. El concilio y la Iglesia entre Juan XXIII y Pablo VI*, publicado en Milán el año 1964) se hizo eco de ello, suscitando acaloradas discusiones. El 27 de junio siguiente se anunció, en efecto, que el Papa había dispuesto no sólo la continuación del concilio, sino que había fijado para el 29 de septiembre la reanudación de los trabajos, con lo que sólo se retrasaba dos semanas, exactamente el mismo tiempo que había estado vacante la sede de Pedro.

En una carta del 1 de agosto de 1963, Jedin comparte la perplejidad de Alberigo acerca de Pablo VI, aun estando convencido de la voluntad del nuevo Pontífice de continuar el concilio; comprende que las diferencias de formación, de personalidad y de experiencias entre Juan XXIII y Pablo VI son tantas y tan profundas que, por consiguiente, la orientación será necesariamente distinta. Al día siguiente Alberigo le responde manifestando su convicción de que se necesita aún tiempo para captar la orientación del nuevo Papa. Espera al menos que en la semana próxima se resuelva el problema de la dirección del concilio con el nombramiento de un restringido grupo de legados.

La experiencia del primer periodo conciliar enseñó al papa Montini la conveniencia de abordar sin demora el problema de la revisión del Reglamento para garantizar a la asamblea conciliar

una mayor funcionalidad. El asunto que más insatisfacción había producido era la dirección de los trabajos, que la farragosa presidencia no había ejercido con la necesaria autoridad y oportunidad. Algunos auguraban el nombramiento por parte del nuevo Papa de un legado, es decir, un representante que presidiera los trabajos conciliares. El grupo de Bolonia había preparado, durante el verano de 1963, un proyecto articulado de modificaciones que –después de una compleja rueda de contactos y presiones– constituyó la base de las decisiones del Papa.

Pablo VI se decidió al final por la creación de un restringido colegio de «moderadores», que deberían llevar a cabo la conexión entre el Papa y la asamblea, cada uno de los cuales dirigiría por turno los trabajos. Las vísperas de la reanudación del concilio fueron designados por el Papa para esa responsabilidad, los cardenales Agagianian, Döpfner, Lercaro y Suenens; el primero, de origen armenio, exponente de la curia romana y de la minoría conciliar, los otros tres, obispos de importantes sedes europeas (Múnich, Bolonia, Malinas-Bruselas) y representantes reconocidos de la mayoría.

Pablo VI decidió también que se creara una categoría de «auditores» (oyentes) del concilio de manera que se pudiera invitar a asistir a él a un cierto número de laicos, hasta aquel momento totalmente excluidos. Finalmente, antes aún de la reanudación de los trabajos, el Papa juzgó oportuno ofrecer a la curia romana una garantía pública a propósito de su reforma, a saber, que para llevarla a cabo contaría exclusivamente con la propia curia (y no con el concilio). De esta forma el Papa, reservándose para sí la reforma de la curia, atenuaba sus resistencias al concilio, aun a costa de suscitar desilusiones y malhumor en la asamblea. Pablo VI proveería dicha reforma con el decreto *Regimini Ecclesiae* del 15 de agosto de 1967. Antes de la apertura del segundo periodo conciliar el Papa decidió la creación de un Secretariado para los no cristianos, en cierto modo análogo al de la unidad de los cristianos.

Luces y sombras de la primera etapa

Muy pocos eran los que relacionaban conscientemente el concilio con las cambiantes condiciones del planeta: salido hacia po-

co tiempo de un inmenso conflicto devastador (1938-1945), dividido aún por ideologías contrapuestas y bajo la sombría amenaza de un conflicto nuclear. El escenario que se vislumbraba era el de una humanidad deseosa de paz, pero incapaz de dársela; confiada hasta el extremo en un desarrollo científico, económico y tecnológico, pero agobiada por imponentes desequilibrios sociales. Tradicionalmente los concilios habían estado orientados a juzgar situaciones precedentes de conflicto eclesiástico, o sea, estaban motivados por problemas surgidos en el pasado que no se habían podido resolver. El contexto del concilio Vaticano II no encajaba para nada en este modelo.

La transición desde el largo periodo preparatorio del concilio a su celebración encontró a casi todos sin experiencia. Muchísimos pensaban que el concilio sería brevísimo y que consistiría en la aprobación de los numerosos textos laboriosamente redactados por las comisiones preparatorias que, al final, propondría por la comisión central preparatoria.

La mayor parte de los obispos que llegaban a Roma tenía una conciencia conciliar muy débil y prefería preguntarse: ¿Qué es lo que quiere el Papa? Y ello, tanto en lo referente a las decisiones del concilio como en lo relativo a su duración. La dificultad para tener una visión global de la Iglesia y de la coyuntura histórica, cosa que se apreciaba en las sugerencias aportadas por los obispos (*vota*) entre 1959 y 1960, no había sido superada aún, incluso cuando las expectativas suscitadas por el anuncio del concilio habían contagiado a su vez a muchos obispos.

El comienzo de los trabajos conciliares estuvo caracterizado por un ambiente de devota sumisión por parte de la mayoría de los obispos a la curia romana y, por lo mismo, a los textos preparados de una u otra manera por ella. Con gran habilidad se hizo creer que la autorización del Papa de enviar los esquemas a los obispos había sido una auténtica aprobación de sus contenidos.

Entusiasmo, desorientación, esfuerzo por investigar, aburrimiento, desilusión, se fueron superponiendo y alternando durante las semanas que van del 11 de octubre al 8 de diciembre. La imagen idílica del concilio se fue disolviendo mientras comenzaba a aparecer en el episcopado católico, mediante un proceso complejo, la identidad de la asamblea. La falta de experiencias de grupo en el episcopado

católico, y más si cabe de una cultura de asamblea, impuso un aprendizaje acelerado y un rodaje doloroso. Lo expresaba felizmente el cardenal hindú Gracias al comienzo de diciembre, cuando comentaba: «Hemos aprendido a caminar con nuestras dos piernas».

El debate sobre la liturgia había proporcionado un comienzo no excesivamente difícil y muy concreto. La discusión que tuvo lugar careció aún de tensiones acerbas. Muchos incluso se habían encontrado cómodos en el diálogo sobre una problemática bastante conocida y ello había ayudado a superar la timidez inicial. Tal vez muchos no cayeron del todo en la cuenta del alcance doctrinal de algunos pasajes cruciales del texto *De liturgia* como cuando el concilio afirmaba:

La liturgia es la cumbre a la que tiende la acción de la Iglesia, y al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos apostólicos se ordenan a que todos, hechos hijos de Dios por la fe y por el bautismo, se reúnan, alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor.

A su vez, la misma liturgia impulsa a los fieles a que, saciados «con los sacramentos pascuales» sean «concordes en la piedad»; ruega a Dios que «conserven en su vida lo que recibieron en la fe». La renovación de la alianza del Señor con los hombres en la eucaristía enciende y arrastra a los fieles al urgente amor de Cristo. Por consiguiente, de la liturgia, sobre todo de la eucaristía, mana hacia nosotros, como de una fuente, la gracia, y con la máxima eficacia se obtiene la santificación de los hombres en Cristo y la glorificación de Dios a la que tienden todas las demás obras de la Iglesia como a su fin (*Sacrosanctum concilium*, 10).

Más aún, el texto final afirma, a propósito de la presencia de los cristianos en la liturgia, lo siguiente:

La madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a la participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas, que exige la naturaleza de la liturgia misma y a la que tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo, el pueblo cristiano, *linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido* (1 Pe 2, 9; cf. 2, 4-5) (*Sacrosanctum concilium*, 14).

También quedaba afirmado formalmente el carácter central de la Iglesia local cuando se dice:

El obispo debe ser considerado como el gran sacerdote de su grey, de quien deriva y depende en cierto modo la vida en Cristo de sus fieles. Por eso es necesario que todos concedan gran importancia a la vida litúrgica de la diócesis en torno al obispo, sobre todo en la iglesia catedral, persuadidos de que la principal manifestación de la Iglesia tiene lugar en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, especialmente en la misma eucaristía, en una misma oración, alrededor de un único altar, que el obispo preside rodeado por su presbiterio y sus ministros (*Sacrosanctum concilium*, 41).

Se subrayaba también la importancia de las conferencias episcopales y se valoraba la liturgia de la palabra al mismo nivel que la liturgia eucarística. Eran adquisiciones que, como se comprobaría más tarde, constituían orientaciones significativas de la concepción plena de la Iglesia, capaces de condicionar todo el trabajo conciliar posterior.

En menos de tres días la asamblea se había desembarazado del esquema sobre los medios de comunicación social, considerándolo una pérdida de tiempo, mientras que todos esperaban discutir el *De ecclesia*. A algunos decenios de distancia nos podemos preguntar si —debido a lo inadecuado del esquema preparatorio— el concilio no habrá padecido de miopía en la medida en que no supo intuir la enorme importancia, cultural y espiritual, ya inminente, de los *media*. ¿Una ocasión desperdiciada?

Se tiene la impresión de que el concilio se encontró con que tuvo que profundizar en problemas nuevos o, al menos, con nuevas perspectivas sobre problemas ya conocidos. No en vano, entre los años 1962-1963 aparecen como instancias impulsoras y, sin embargo, metas difíciles de alcanzar, el reto de superar la concepción del hombre propia de la filosofía medieval, reintegrar la función del Espíritu santo en la concepción de la Iglesia, ir más allá de la comprensión dieciochesca de la problemática Iglesia-Estado, trascender la miope promoción de la unidad de los cristianos en la perspectiva del uniformismo católico y de la imposibilidad de una

marcha atrás. Se equivocaría quien hubiera juzgado escasamente significativa y en cierta medida retórica la indicación de Juan XXIII para que el concilio realizase:

un salto hacia adelante en la penetración doctrinal [...] en correspondencia más perfecta con la auténtica doctrina, estudiada y expuesta mediante las formas de la investigación y de la formulación literaria del pensamiento moderno.

Particularmente incisiva fue, ya desde los primeros momentos, la participación en los trabajos conciliares de los numerosos observadores cristianos, quienes discretamente, pero más rápidamente que muchos obispos, se sumergieron en el espíritu del concilio, comenzando por la misma constitución sobre la liturgia. Sin embargo, a lo largo de los meses de 1962, la asamblea conciliar fue tomando mayor conciencia de las perspectivas que el Papa señaló en el *Discurso de apertura*: la urgencia del «aggiornamento» de la Iglesia, realizado por medio de la primacía de la «pastoralidad».

Durante el periodo entre sesiones se desarrolló un intenso intercambio entre Roma y Constantinopla con la intención de desbloquear el envío de observadores «constantinopolitanos» al concilio; se buscaba resolver así el problema mediante otras formas de relación. Por su parte el patriarca Atenágoras se manifestó más inclinado a sustituir el envío de observadores al Vaticano II por un encuentro teológico directo entre católicos romanos y ortodoxos de Constantinopla⁹. En Roma tampoco se perdía de vista a la Iglesia moscovita. En julio una delegación oficial católica participó en las celebraciones del jubileo episcopal del patriarca Alexis.

Pero el concilio no miraba sólo hacia sí mismo: se había convertido en un epicentro de la vida contemporánea, comenzando por Roma, que fue «invadida» por miles de participantes llegados de todo el mundo. Una gran cantidad de contactos sistemáticos y de ida y vuelta tuvieron lugar: desde la correspondencia que muchos mantuvieron con los fieles que permanecían «en casa» a las cartas pastorales enviadas periódicamente a las diócesis; desde los miles de informaciones escritas y orales que bombardeaban a los miem-

9. Cf. V. Martano, *Atenagoras, il patriarca (1886-1972). Un cristiano tra crisi della coabitazione e utopia ecumenica*, Bologna 1996.

bros del concilio hasta los *media*, ansiosos de obtener y comunicar informaciones, medios de comunicación que a veces, inesperadamente, influyeron sobre los avatares de la asamblea conciliar.

Desde la reanudación del concilio en otoño de 1963, el diario de Bolonia, *L'Avvenire d'Italia*, siguió el desarrollo de la asamblea *in situ* por medio de su director, R. La Valle. Su lúcida capacidad de comentar e interpretar día a día el clima conciliar consiguió rápidamente que el periódico fuera leído por muchísimos obispos —no sólo italianos— que encontraban en él una síntesis convincente de los trabajos de la asamblea. En las mismas semanas, el editor holandés Paul Briand establecía de nuevo contactos con K. Rahner, E. Schillebeeckx y otros teólogos, para poner en marcha el proyecto de una revista teológica internacional, que llevaría el nombre de «Concilium».

Junto con los padres conciliares también el Papa fue evolucionando en su frecuente contacto con la experiencia de la asamblea. Su ausencia material del aula conciliar, debida a la preocupación por no condicionar los debates, no significa desinterés o desatención. Las normas para el periodo entre sesiones, el discurso conclusivo del 8 de diciembre y, sobre todo, la *Carta a los obispos* en la epifanía de 1963, fueron otras tantas muestras de una conciencia que era cada vez más lúcida.

El desarrollo del concilio también se dejó sentir en su funcionamiento cotidiano. Se contó con la eficaz asistencia que los jóvenes seminaristas de los colegios romanos prestaban acompañando a los obispos a sus puestos (*assignatores locorum*); las cafeterías internas se convirtieron no sólo en lugar de descanso (de la pesadez de la repetición de los mismos argumentos y del cansancio producido por una lengua latina con tantas variantes de pronunciación como obispos había; sólo los observadores gozaban del privilegio de traducciones), sino también en puntos de encuentro para contactos y profundos cambios de impresiones. Por otra parte, el funcionamiento de la maquinaria conciliar acarreó costes económicos preocupantes a medida que pasaba el tiempo.

Después de la cansina experiencia de las votaciones para la elección de las comisiones, el mecanismo de voto se agilizó poco a poco hasta llegar a constituir un modelo, a pesar de la complejidad que suponía la composición de la asamblea. De todo ello se ocupó

eficazmente –y a menudo completando y tomando verdaderas y propias decisiones– la secretaría general dirigida por Pericles Felici, quien casi se hizo «imprescindible» para el concilio.

Bastaron pocas semanas para que la asamblea conciliar reconociera a sus verdaderos protagonistas: de Bea a Ottaviani –ya conocidos–, pasando por Ruffini, Frings, Léger, Suenens, Lercaro y, aun cuando quedara un poco al margen del juego, Montini. Pero, además, el chileno Larrain, el brasileño Hélder Câmara y el africano Malula emergieron muy pronto como puntos de referencia. Y no fueron menos importantes peritos como Tromp, Schillebeeckx, Congar, Ratzinger, K. Rahner, Danielou –por recordar sólo algunos– y organizadores como el jesuita Greco, urdidor de la unidad del episcopado africano, o el rector del colegio belga de Roma, Prignon, sombra infatigable de Suenens.

Con la suspensión de los trabajos, obispos y peritos regresaron con gusto a sus casas. Todos habían cambiado o estaban cambiando. El impulso recibido durante las semanas conciliares continuó manifestándose fuera de Roma en densos intercambios de informaciones y de orientaciones entre obispos, entre teólogos especialmente y en numerosas reuniones generales de varios episcopados.

El espíritu conciliar se expandió en el catolicismo y alentó nuevas expectativas también en la opinión pública general, en cuyo seno la intervención del Papa en la crisis de Cuba y la encíclica *Pacem in terris*, por una parte, y por otra la propia muerte del Papa, provocaron una solidaridad intensa y de proporciones desconocidas. En cualquier caso, la anticipación de la renovación litúrgica permitió una percepción aproximada de la nueva época.

La invitación de Juan XXIII, contenida en la *Carta* de la epifanía, a mantener vivo el interés por el concilio, no había caído en el vacío. En efecto, incluso allí donde los obispos todavía no se habían organizado en «conferencia», los argumentos conciliares eran discutidos y profundizados en encuentros colegiales, y también por medio de múltiples contactos epistolares.

La confrontación a la que el concilio dio lugar generó una libertad desconocida en el catolicismo, hasta el punto de sorprender positivamente, sobre todo a los observadores, anclados en una imagen un poco «esclerotizada» de la Iglesia romana. También más allá y al margen de los temas objeto de debate se advirtió muy pronto el ini-

cio de una remodelación profunda y aparentemente incondicionada de las «certezas» que habían constituido todavía el trasfondo de la preparación del Vaticano II.

El cambio de pontificado, tradicionalmente fuente de considerables cambios de rumbo, no trastornó el clima conciliar, al contrario, fue el acontecimiento conciliar el que condicionó claramente el cónclave. Sin embargo las diferencias entre el papa Juan y el papa Pablo eran muy considerables y no tardarían en manifestarse incluso en la misma dirección del concilio. Enseguida se percibió, sobre todo, una atmósfera característica, y no sólo por la manera de ser del nuevo Papa sino también por su formación, por su larga experiencia de servicio en la curia romana y por su profunda preocupación por garantizar el máximo consenso sobre las decisiones que el concilio se disponía a madurar.

El «efecto concilio» se manifestó con una energía rupturista, inesperada y contagiosa. Problemas que habían sido obviados en los decenios precedentes salieron a la palestra, a veces incluso con virulencia (desde el celibato eclesiástico hasta las relaciones con los «otros cristianos», desde la pasividad del común de los fieles hasta la desconfianza hacia la ideología socialista). Mecanismos eclesiásticos seculares de compensación y de control aparecieron de improviso inadecuados, la antigua autoridad de la curia se revelaba ahora como una usurpación y los métodos habituales (centralización, condenas) resultaban anticuados y rechazados por la conciencia común. Los platos rotos los pagarían especialmente el Santo Oficio y *Propaganda fide*. Esperanzas y expectativas, durante mucho tiempo disimuladas, salían a plena luz, instancias reprimidas encontraban espacios nunca imaginados. La repetitividad, la conservación y la obediencia pasiva, que habían tenido la primacía, se fueron viendo sustituidas por la investigación, la creatividad y la responsabilidad personal.

En otro orden de cosas, un ambiente semejante se comenzaba a percibir en el gran escenario mundial. Baste evocar algunos de los grandes cambios que se estaban dando: el fin del dominio colonial y la apresurada independencia de tantos países de África, el declive de Krutchev en la Unión Soviética y el trágico asesinato de John F. Kennedy en los Estados Unidos.

3

**LA MAYORÍA DE EDAD
DEL CONCILIO (1963)**

LA MAYORÍA DE EDAD DEL CONCILIO

Una crisis de crecimiento

Pablo VI, al inaugurar el segundo periodo de trabajo el día 29 de septiembre de 1963, indicó cuatro objetivos para el concilio: exposición de la teología de la Iglesia, su renovación interior, promoción de la unidad de los cristianos y, finalmente, diálogo con el mundo contemporáneo. El eje de los trabajos de 1963 estaría constituido por el documento sobre la Iglesia. Todo el mes de octubre fue ocupado por el examen de la nueva redacción del proyecto *De ecclesia*, reelaborado por el belga Philips y presentado al concilio el día 30 de septiembre por el cardenal Ottaviani, presidente de la comisión teológica. La votación del 1 de octubre (2231 votos a favor por 43 en contra) sancionó la aceptación del texto como base para su posterior debate.

Prosiguió después la discusión de cada uno de los cuatro capítulos en que estaba articulado el proyecto: 1) Sobre el misterio de la Iglesia en la historia de la economía de la salvación, desde el designio del Padre hasta su peregrinación en la tierra. 2) Sobre la constitución jerárquica de la Iglesia y sobre los obispos, llamados por su consagración a gobernar la Iglesia en comunión entre sí (colegialidad). 3) Sobre el pueblo de Dios y los laicos, pueblo fundado sobre el reconocimiento de la participación de todos los bautizados en la misión. 4) Sobre la vocación a la santidad, comprendida como vocación común de todos los creyentes.

Los puntos cruciales eran: el bautismo como único requisito para pertenecer a la Iglesia —lo cual tenía consecuencias inmediatas sobre la condición eclesial de los cristianos no católicos y sobre las relaciones con las «otras» Iglesias—; la relevancia del sacerdocio común de los fieles dentro de una Iglesia entendida como pueblo de Dios; la dificultad de caracterizar de modo satisfactorio la ge-

neral vocación de los cristianos a la santidad. Pero de todos ellos el que mayor atención suscitó, provocando incluso ásperas discusiones, fue la cuestión de la colegialidad episcopal, es decir, si los obispos en su conjunto constituyen un «cuerpo», un «colegio –unión fraterna de personas fieles a un mismo compromiso–, semejante al grupo de «los doce» apóstoles.

Entre el 4 y el 16 de octubre intervinieron casi 130 Padres. Muchos subrayaron la estrecha conexión entre el grupo (colegio) de los apóstoles y el de sus sucesores, los obispos, así como el hecho de que la consagración episcopal era un verdadero sacramento. Por ella el nuevo obispo entra a formar parte del conjunto de los obispos, es decir, del «colegio episcopal», con la finalidad y la autoridad no sólo de administrar los sacramentos sino también de enseñar y gobernar la Iglesia. Tal poder lo ejercita en la propia Iglesia local, en acuerdo (comunidad) con los otros obispos y con el Papa, pero también en relación a la Iglesia universal.

El 11 de octubre intervino L. Bettanzi, obispo auxiliar de Bolonia y uno de los Padres más jóvenes. Sacó a la luz –a partir de la documentación histórica recogida por el «grupo de Bolonia»– la relación de los obispos con la Iglesia universal en la tradición romana, suscitando no sólo gran interés sino incluso vivos aplausos.

El discurso había sido preparado ya el miércoles por la tarde (9 de septiembre), pero el cardenal Lercaro estaba atravesando un mal momento debido a los avatares nada satisfactorios del esquema de liturgia. Frente a cualquier cosa que se refiriese a la liturgia el cardenal tenía siempre la reacción de una madre ansiosa y descontrolada ante un hijo y terminaba por no entender ya nada. En todo caso no había querido pronunciarlo. Así Dossetti convocó en la Chiesa Nuova a Bettanzi, que había aceptado por la tarde del jueves (día 10) intervenir el día siguiente. El viernes [día 11] por la mañana, siendo moderador el propio Lercaro, habló en último lugar, y tan sólo durante 9 minutos exactos, el más joven obispo del concilio. «Junior et italicus», dijo, hablo a favor de la colegialidad. Y atrajo por completo la atención de todo el concilio, pues mientras los Padres al comienzo de su intervención iban ya recogiendo sus folios en las carteras, poco a poco se fue creando en la asamblea una gran silencio. Y, al final, fue aplaudido: el único aplauso hasta entonces en esta sesión. Hoy por la mañana, [sábado día 12] *L'Avvenire d'Italia* ha salido con

un título incluso un poco rimbombante [Aplausos en el concilio para el más joven obispo italiano]¹.

El clima del grupo boloñés quedó bien reflejado en una carta a Dossetti del 15 del mismo octubre, según la cual «vivimos esperando saber qué es lo que trae cada día el concilio. Leyendo el periódico de hoy parecería que el lunes el Espíritu santo estaba bien descansado del domingo y por tanto trabajó duro», y se añadía: «Nos acordamos mucho y siempre de Vd. A su lado como acaso nunca lo hayamos estado: unidos con Vd. en este trabajo reencontramos el sentido y la explicación de nuestro lejano encuentro en la periferia de Milán y agradecemos cada día al Señor de todo corazón pidiéndole que nos tenga siempre sólidamente unidos en esta única barca y que nos haga crecer en su gracia»².

Otros, en cambio, manifestaron la preocupación de que, al dar relieve al colegio episcopal, se debilitase la autoridad papal; también porque, según ellos, el poder de gobernar lo recibía el obispo del nombramiento dado por el Papa, como había afirmado Pío XII en cierta ocasión, y no de la propia consagración episcopal. Ambas posiciones invocaban en su favor la tradición, no ahorrándose incluso acusaciones recíprocas de infidelidad a la doctrina auténtica.

La contraposición ponía en evidencia una difusa convicción de que la Iglesia debería organizarse como una monarquía con un único «jefe», el Papa. Sin embargo en el lado opuesto crecía cada vez más el número de los que estaban convencidos de que el modelo «monárquico» estaba ya superado y que, en todo caso, la conciencia actual de la fe estaba exigiendo una organización comunitaria de la fe, como había sucedido en los primeros siglos del cristianismo. Nuestro grupo boloñés se empeñó sobre todo en documentar cómo, incluso entre los más fervidos defensores del papado, se había mantenido siempre presente, a lo largo de los siglos, la convicción de que los obispos comparten con él la responsabilidad de la Iglesia universal.

Aun cuando fuese en menor medida, también otro punto del capítulo tercero del proyecto sobre la Iglesia suscitó viva oposición.

1. Del *Diario* de A. Nicora, 21 de octubre de 1963.

2. Carta de A. Nicora, el 15 de octubre de 1963, desde Bolonia.

Los obispos de las Iglesias que sufrían por la falta de clero (América Latina, por ejemplo) pedían que el diaconado se recuperase y volviese a ser, según el modelo de la Iglesia de los primeros siglos, una condición de servicio permanente en la Iglesia y no sólo un paso para el sacerdocio. Muchos, incluso, consideraban que debería ser concedido también a hombres casados. Se oponían, en cambio, aquellos que, sin darse adecuadamente cuenta de la crisis cada vez más amenazante del sacerdocio postridentino, temían cualquier atenuación del celibato de los sacerdotes.

A partir del 4 de octubre se abordó el tema que el propio Papa había considerado fundamental: la relación Papa-obispos. Esto llevó a una reafirmación, por parte de todos, del valor indiscutible del primado. Quedaba por definir cómo se debería articular la relación entre ellos, dado que la Iglesia se presenta guiada por el colegio apostólico, que no puede prescindir de su cabeza, Pedro, pues dejaría de ser colegio, de la misma manera que Pedro no puede prescindir de su relación con el colegio apostólico.

Además, el reconocimiento de que la consagración episcopal es un verdadero sacramento hacía más complejo el problema de la fuente del poder del obispo, que sólo podía venir directamente de Dios, otorgado en la misma consagración. Según esta tesis la intervención del Papa en el nombramiento de los obispos se refería sólo a la delimitación territorial (en qué diócesis) del ejercicio del poder recibido por el obispo.

Estos breves apuntes, a título de ejemplo, pueden hacer comprender el grado de esfuerzo e incluso de tensión en el que se movía el concilio. Volvían a enredarse de nuevo las discusiones y los problemas nacidos especialmente a partir de las definiciones del concilio Vaticano de 1870, cuando el canciller prusiano Bismarck sostuvo que no tenía sentido que los Estados trataran con los obispos, dado que en adelante toda la autoridad de la Iglesia se hallaba concentrada en el Papa.

La importancia de los temas tratados fue la que puso precisamente de manifiesto algunas carencias en el modo de proceder en los trabajos. La mayoría de los Padres subrayaban la imposibilidad de desarrollar en el aula una auténtica discusión. En efecto, el Reglamento, que preveía la inscripción previa anticipadamente –incluso con la entrega por escrito de un resumen–, no permitía nunca

un sano e inmediato intercambio de propuestas y de respuestas. La respuesta a una intervención no podía darse en la misma sesión, sino que inevitablemente se retrasaba algunos días. Todo esto hacía menos incisivo el debate, diluyéndolo en el tiempo, e impedía a veces a los Padres captar realmente las diferencias, o los contactos, entre las varias tesis presentadas, como hubiera ocurrido mediante una confrontación inmediata.

La misma limitación se observaba en el hecho de no saber en cada momento cuál era el consenso en la asamblea conciliar. En un parlamento normal, debido a la presencia de los grupos políticos organizados, la intervención de cualquier orador se reconoce enseguida como expresión de una determinada fuerza y, por lo tanto, de una parte de la misma, pequeña o grande, según la entidad del grupo en cuestión dentro de la asamblea. En el concilio la situación era totalmente distinta. Cuando cinco Padres hablaban a favor de la sacramentalidad de la consagración episcopal y cinco en contra resultaba verdaderamente difícil afirmar si unos y otros tendrían la aprobación de cien, mil o dos mil Padres, o acaso de ninguno. Estas dificultades se perciben en las anotaciones de aquellos días.

¿Conseguiremos salvar el concilio?, se preguntaba [Dossetti] el sábado por la tarde [19 de octubre] en el salón rojo de la vía de Chiesa Nuova, el salón donde Einaudi fue proclamado presidente [de la República] y donde La Pira anunciaba sus profecías. El peligro es grave. «El concilio es como un tartamudo que no consigue formular las palabras ni unir las frases: el peligro está en que de esto se aprovechen los de la curia y, con la excusa de que en cierta medida es necesario terminar, les hagan votar cualquier cosa, sea lo que sea». Faltan las parteras del pueblo hebreo, pues las comisiones ciertamente no desempeñan una función mayéutica, antes al contrario, en cuanto de ellas depende, procuran no ver ni sentir cuanto el concilio va proponiendo de verdaderamente nuevo. Por ejemplo, la Subcomisión teológica para la colegialidad, o sea, la que en definitiva lo hará todo, está formada por Gagnebet –que bien podemos imaginar con cuánto placer manipulará este esquema que ha suplantado tan clamorosamente el suyo–, otro, cuyo nombre no recuerdo, pero que es colega suyo, Medina, que Dossetti esperaba ver hoy y que no sabía de qué parte estaba, y, finalmente Philips, que ciertamente no es ni un águila ni un león.

Y lo que resulta también muy grave es el modo de las votaciones: las enmiendas pueden ser votadas sólo con el *placet* o *non placet*; el *placet iuxta modum* puede ser usado sólo para el capítulo entero del esquema. Sucede así que después de haber votado todas las enmiendas analizándolas, llegado el momento de votar todo el capítulo, puede ser rechazado por una notable cantidad de votos *iuxta modum*, que no hubieran podido expresarse de otra manera. Además los votos *iuxta modum* tienen que ser interpretados. Por ejemplo, quienes rechazaron el capítulo segundo del esquema sobre la liturgia pueden ser clasificados como innovadores en cuanto que, lo que pedían, en sustancia, era que, sobre el tema de la concelebración, quien decidiera, también en el caso de los religiosos exentos, fuese el *ordinarius loci* (el obispo del lugar)³.

Resultaba, pues, difícil conocer y valorar la orientación que realmente seguía la asamblea conciliar. En tal situación las comisiones acababan por tener un poder discrecional totalmente anormal, en cuanto que no podían dejar de tomar en la misma consideración cada una de las enmiendas propuestas por los Padres. Como consecuencia, por ejemplo, se modificaba un texto no según el parecer de la mayoría sino de un pequeño grupo o de cualquier orador aislado. Por tanto era evidente que para proceder a una reelaboración válida de los textos las comisiones debían, por honestidad, saber al menos en general cuál era la orientación de la mayoría del concilio.

Dossetti, a la luz de su precedente experiencia parlamentaria, pensó en la posibilidad de someter al voto de la asamblea conciliar una serie de preguntas de modo que las respuestas clarificasen la consistencia real de los grupos. El 13 de octubre discutió con nosotros en Bolonia la iniciativa y un esbozo de estas preguntas y las sometió al parecer de los moderadores en los días posteriores. Así, en la sesión del 15 de octubre el moderador de turno, cardenal Suenens, anunció, en nombre también de sus colegas, que se plantearían a los Padres algunas cuestiones sobre los puntos doctrinales más controvertidos; el voto, a favor o en contra, no sería considerado como definitivo, pero ofrecería indicaciones orientadoras a la comisión.

3. Del *Diario* de A. Nicora, 21 de octubre de 1963, lunes.

La propuesta provocó la intransigente resistencia de la minoría, hostil a una verificación de los pocos apoyos con los que contaba. Su oposición inauguró un procedimiento de intensas presiones sobre el Papa. Sólo el 23 de octubre se llegó en el consejo de presidencia a una decisión favorable a la votación orientativa y el 29 se distribuyó a los Padres una ficha con preguntas que habían obtenido ya el consentimiento de Pablo VI. El día 30 el concilio votó.

Transcurridos ya quince días desde el primer anuncio, ¿qué había sucedido en las dos semanas de la segunda mitad de octubre? Se habían embrollado un conjunto de problemas delicados. Por un lado, se confrontaban dos teologías sobre la Iglesia y el episcopado; por otro, se dejaban sentir muchas resistencias a causa del nombramiento de los moderadores y la confianza que Pablo VI les había otorgado.

La institución de los moderadores había provocado malhumor, y mucho más aún la elección de los prelados nombrados para esta delicada función. Un grupo de resistencia a su autoridad procedía de la propia secretaría general, y, en especial, de monseñor Felici, que contaba con el respaldo del secretario de estado, cardenal Cicognani. Felici temía una reducción de su propio espacio de intervención, sobre todo si el colegio de moderadores institucionalizaba una secretaría propia, confiada en las primeras semanas a D. G. Dossetti.

Felici sostuvo explícitamente que Dossetti lo había desbancado del pedestal y le había, en la práctica, arrebatado la dirección del concilio. Dossetti, según su estilo habitual, se apartó espontáneamente. Ya el 14 de octubre no participó en las reuniones de los moderadores. Continuó siendo el hombre de confianza de Lercaro y, como experto, colaboró activamente formulando propuestas para los debates en curso, y obteniendo amplia audiencia entre los peritos e incluso entre los mismos Padres.

Agudizar las tensiones en el concilio les pareció a algunos un buen modo para inducir al nuevo Papa a tomar una actitud totalmente diferente a la de la empatía manifestada siempre por Juan XXIII en lo relativo a la renovación promovida por la mayoría conciliar.

Es cierto también, sin embargo, que el conflicto en torno a la votación provocado por el grupo opositor obligó a mantener una

mayor atención a la problemática surgida y una profundización de las cuestiones que, de otra manera, no se hubiera producido.

Las cuestiones sobre las que se pidió el voto de los Padres eran cinco: 1) Si la consagración episcopal constituía el grado supremo del orden sagrado. 2) Si cada uno de los obispos consagrados, en comunión con el Papa y con los otros obispos, le convierte, por ello mismo, en miembro del colegio episcopal. 3) Si el colegio de los obispos sucede al colegio de los apóstoles en la función de evangelizar, santificar y apacentar y si posee —junto con su cabeza, el Papa, y nunca sin él— la plena y suprema potestad en la Iglesia. 4) Si dicha potestad es de derecho divino. 5) Si es oportuna la restauración del diaconado como grado distinto y estable del ministerio sagrado.

La votación dio unos resultados superiores a las expectativas más optimistas; en efecto, las cuestiones recibieron respuestas afirmativas con una mayoría que oscilaba entre los 2123 votos para la primera y los 1588 para la última, en tanto que el número de votos contrarios no superaron los 525, precisamente en la que se refería a la restauración del diaconado permanente, siendo sólo 34 los que se referían a la sacramentalidad del episcopado, el asunto propiamente dogmático. El 3 de noviembre comenté el alcance de la votación en un artículo en *L'Avvenire d'Italia*, subrayando el cambio radical que se había producido en el concilio.

Quedaba así definitivamente delineada la doctrina sobre el episcopado y se pudieron retomar entonces nuevas preguntas acerca del texto *De ecclesia*. La mayoría conciliar asumió responsablemente la dirección de los trabajos con el pleno, convencido y explícito consenso del Papa, mientras la minoría intentaba superar su propia debilidad presionando en la comisión teológica, donde la relación de fuerzas le era más favorable.

El mes de octubre, por tanto, se cerraba —superada la delicada crisis en la que se puso de manifiesto cuantitativamente la real relación de fuerzas en el seno de la asamblea— con una excepcional afirmación de la voluntad del concilio de realizar una profunda renovación de la conciencia eclesial. El esquema sobre la Iglesia se devolvió a la comisión con dos importantes modificaciones en el orden interno de los temas. El tercer capítulo, que trataba del pueblo de Dios, pasaría a ser el segundo, de modo que el paso del mis-

terio de la Iglesia (capítulo primero) al capítulo sobre los miembros de la Iglesia resultase más directo y natural, dado que de ellos se hablaba como pueblo de Dios, cuya sustancial unidad e igualdad tiene su raíz en el bautismo.

En el capítulo tercero, en cambio, se trataría de la jerarquía eclesiástica, de sus funciones y de sus ministerios; de esta manera, la misma sucesión de los argumentos manifestaría su diversa y decreciente importancia teológica. Además, el 29 de octubre la asamblea decidió, con una mayoría corta, que el esquema sobre la Virgen María fuese incluido dentro del proyecto *De ecclesia* como su capítulo conclusivo, colocando, por lo mismo, a la Virgen en una perspectiva teológicamente convincente, como figura (icono) de la Iglesia.

Durante aquel mes de octubre se había establecido contacto con una curiosa personalidad: Ivan Illich, un sacerdote de origen austriaco, pero trasplantado a América Latina, que favorecía los contactos de aquellos obispos con los europeos. Esto invitaba al grupo boloñés a considerar nuevos horizontes.

Tenemos en nuestro punto de mira estos días al padre Ivan Illich. De origen eslavo, ha trabajado en Nueva York con los puertorriqueños; ha sido rector de la Universidad católica [en Puerto Rico], pero, por haber rehusado apoyar al partido católico, fue expulsado del país. En ese momento se encontraba al frente de una organización laical que controlaba prácticamente todas las ayudas de los católicos europeos a los sudamericanos. En lucha abierta con Samoré, que quería llegar a la conocida congregación romana para América del Sur, pero que hasta entonces había encontrado duras oposiciones en el episcopado local. Se halla, efectivamente, en Roma, para organizar la conferencia de las conferencias episcopales [de América Latina] de modo que todo pase de hecho por este organismo. Está dispuesto a recibir aquella asistencia técnica que pudiéramos proporcionarle para sus obispos que, al contrario de los italianos, saben que no saben. Es un hombre agudo como Dossetti, aunque con menos hábito científico y más sentido de los negocios y menos inhibiciones monásticas⁴.

4. Del *Diario* de A. Nicora, 21 de octubre de 1963, lunes.

Responsabilidad de los obispos y unidad de las Iglesias

Superada la crisis del *De ecclesia* el concilio comenzó la discusión del proyecto relativo a las funciones y poderes de los obispos. Los Padres habían recibido el texto en el mes de abril; era resultado de la fusión de un grupo de esquemas preparatorios y trataba de la responsabilidad de los obispos en la guía de las diócesis, de su relación con las autoridades centrales romanas, de las conferencias episcopales y de la ordenación territorial de las Iglesias (diócesis y parroquias). Aunque había sufrido reelaboraciones, el texto se resentía aún del planteamiento «vertical» y «descendente» de la concepción de la Iglesia, descuidando la dimensión «local», territorial. A pesar de ello, fue aceptado por la asamblea como base para el posterior trabajo del concilio.

El punto más significativo de esta discusión se refería a la coordinación de los obispos de un mismo territorio —de ordinario, una nación— en conferencias episcopales. Estos organismos, ya actuantes en algunas partes de la Iglesia, reagrupan a los obispos de una misma zona geográfica, lingüística y política, permitiéndoles adoptar orientaciones comunes en el plano pastoral y afrontar los problemas con una visión más plural y una mayor disponibilidad de medios para las soluciones adoptadas en común. Se trataba de dar a dichas conferencias un verdadero y propio estatuto jurídico, reconociéndoles un ámbito de competencias que limitase el centralismo romano, dotándolas de poderes adecuados para poder ejercer un auténtico papel directivo. En sustancia, la potenciación de las conferencias episcopales volvía a plantear el tema de las relaciones episcopado-papado, proponiendo en el fondo una forma, aun cuando fuera circunscrita en sentido geográfico, de descentralización y de ejercicio colegial de la autoridad.

Este tema, como por otra parte el de la relación de los obispos con la curia romana, se mezclaba con el otro bastante más llamativo de la reforma de la curia. De puro órgano ejecutivo, había ido poco a poco asumiendo papeles de decisión y de organización desde finales de 1500. Y aunque dichas funciones estaban siempre respaldadas por la autoridad del Papa, sin embargo, en la práctica, era frecuente que terminaran determinando y condicionando la voluntad del propio Pontífice. La amplitud de sus poderes llegaba a

tal punto que contrastaba con cualquier comprensión de la Iglesia que no se limitase a reafirmar la estructura monárquica, ya por entonces definitivamente rechazada por el concilio.

Pero ¿podía el concilio abordar la reforma de la curia, órgano personal del Pontífice, sobre todo después del discurso de Pablo VI de 21 de septiembre, en el que, en las vísperas de la reanudación de la asamblea conciliar, había delineado el programa que quería seguir para la reforma de dicho organismo? El concilio podía, a lo sumo, darle consejos, en la medida en que le fueran pedidos. Con todo, la opinión de los Padres que gozaban de mayor prestigio fue tal que la reforma de la curia no llegó a tratarse dentro del esquema en discusión, pues no parecía el lugar adecuado.

Lo característico este periodo fue, antes que cada uno de los temas en discusión, la existencia de una notable tensión referida siempre a la votación del 30 de octubre. Los que se oponían secretamente, que habían retrasado la votación, negaban ahora abiertamente el valor del voto. Basándose en que se había presentado el escrutinio como «indicativo», pretendían desvirtuarlo, negándole cualquier valor y las consecuencias del mismo, además de proceder como si la comisión afectada —la teológica— pudiera continuar sin tenerlo en cuenta.

El 8 de noviembre el prestigioso cardenal de Colonia, el alemán Frings, uno de los miembros de la asamblea más escuchados, intervino en el debate preguntándose si era posible no tener ya en cuenta los resultados de la votación indicativa del 30 de octubre acerca del colegio de los obispos, aun cuando fuera expresión de la tendencia casi unánime de los Padres. Y añadió entre los aplausos de los obispos que los procedimientos del Santo Oficio, a cuya autoridad se refería precisamente la misma comisión teológica, «no se corresponden ya, desde muchos puntos de vista, con nuestra época, dañan a la Iglesia y son motivo de escándalo para muchos». Era preciso exigir —prosiguió Frings— que nadie fuera condenado antes de ser escuchado y sin haber tenido la posibilidad de corregirse. Tal era el sentimiento de muchos, que finalmente encontraba expresión en la solemne aula conciliar, en la que el clima de libertad y de franqueza se había extendido ampliamente.

Poco después, el arzobispo de la India, E. de Souza, no dudó en plantear de nuevo la cuestión de la curia romana, describiéndola

como un «poder centralizado» inadecuado a la época actual, reclamando una limitación muy precisa de sus poderes y la atribución a los obispos de todas las facultades que su labor requiere. Su exclamación fue: «¿No tienen los obispos aún la edad para resolver las cuestiones que se plantean en sus regiones?».

También esta intervención fue largamente aplaudida. Pocos minutos más tarde, dominado por una profunda emoción y con la voz rota por los sollozos, el cardenal Ottaviani, responsable del Santo Oficio y presidente de la comisión teológica, antes de leer la intervención ya preparada, improvisó la propia reacción a las acusaciones del cardenal de Colonia, mostrando «una enérgica protesta contra las palabras que se han pronunciado contra la suprema congregación cuyo presidente es el Sumo Pontífice». Y añadió: «Quien quiera ser una oveja de Cristo debe ser conducido al pasto por Pedro, y no son las ovejas las que deben dirigir a Pedro, sino que es Pedro el que debe guiar el rebaño». Para concluir afirmando que el voto del 30 de octubre no significaba nada, era únicamente una propuesta del concilio sobre la que debe juzgar la comisión teológica, pues ella está constituida y elegida para decidir las cuestiones de fe y de costumbres. De esta manera, de instrumento técnico para la preparación de los textos de las decisiones, esta comisión (¿y por qué no las demás?) podría llegar a convertirse en órgano decisorio del concilio.

Resulta significativo que Butler, el abad benedictino de origen inglés, opinara que la respuesta de Ottaviani identificando al Papa con el Santo Oficio, llevaría a «adoptar al Papa métodos que están contra el derecho natural».

El enfrentamiento tuvo una enorme repercusión en los medios de comunicación y fue interpretado como signo del nuevo clima que se había consolidado en la Iglesia católica. Ello produjo una exacerbación de las relaciones entre la mayoría y la minoría de la asamblea. Más dura aún fue la crítica expresada por el italiano Carli el 13 de noviembre, el cual puso en duda la legitimidad de apelar a la votación por, según él, haber sido realizada de manera improvisada, sin respetar el Reglamento, crítica que era un ataque clarísimo y gravísimo al comportamiento de los moderadores.

Por desgracia bien pronto comenzamos a temer el modo como, inevitablemente, los curialistas intentarían por una parte dejar sin valor la votación y por otra atemorizar al Papa. En efecto,

han aparecido ya los dos primeros ataques. El uno defendiendo que la votación del 30 de octubre fue realizada sobre textos equívocos, al no ser consultados con la comisión teológica, la única competente y con capacidades para ello. Es decir, se ha pretendido transformar las comisiones de ser instrumentos técnicos para la preparación de los esquemas a instrumentos directivos del concilio. Han sido días tristes. Los moderadores, cuya autoridad debería haber crecido enormemente después del éxito del 30 de octubre, están siendo sentados en el banco de los acusados como culpables por hombres insignificantes, como Carli, obispo de Segni, por hombres inteligentes pero teológicamente vacíos, como Siri, por hombres conservadores y reaccionarios, como Ottaviani, Ruffini y algunos norteamericanos. El conservadurismo norteamericano ha hablado largo y tendido en el concilio.

Por otra parte, han atemorizado al Papa con el espantapájaros del conciliábulo jansenista de Pistoia (1786), haciéndole titubear ante el temor de que se repitan las mismas situaciones. Don Carlo [Colombo], consternado, se desahogó, el jueves 7 de noviembre, con Dossetti de que el Papa, en una conversación, le había dicho: «Hasta me han sugerido clausurar el concilio». Lo trascendental no es que se lo hubiesen dicho, sino que él lo hubiera pensado hasta el punto de comunicárselo a otros. En la misma conversación se había mostrado muy preocupado por la orientación doctrinal que pudieran adquirir los acontecimientos y había pedido informaciones precisamente sobre dicho Sínodo de Pistoia, que fueron preparadas [en Bolonia] por Boris [Ulianich] entre el sábado 9 y el lunes 11.

Después de la votación del 30 de octubre el gran problema que había que afrontar era el de la renovación de las comisiones. Los obispos africanos presentaron al Papa, a los moderadores y a la comisión de coordinación una petición explícita en este sentido (formulada por el mismo Dossetti). Por otra parte, esta demanda recogía un avance hecho ya por el cardenal Lercaro en su primer discurso, cuando pidió que los hombres que se habían mostrado mejor preparados sobre los problemas discutidos fueran llamados a formar parte de las respectivas comisiones⁵.

Por tanto, los moderadores, en vez de aumentar su autoridad y prestigio por el éxito de los resultados del 30 de octubre, fueron, de hecho, desprestigiados por una minoría aguerrida, a pesar de que

5. Del *Diario* de A. Nicora, 19 de noviembre de 1963, martes.

Pablo VI había exclamado a propósito de dichos resultados: «Hemos vencido».

Aunque la tempestad se fue calmando poco a poco, por otra parte –como sostenía entonces Dossetti–, si existía aquel movimiento interno era porque los problemas estaban sobre la mesa; se podía modificar sólo el orden para abordarlos, pero reaparecerían una y otra vez hasta que no se resolviesen adecuadamente.

Según un testimonio:

El periodo de la segunda quincena de noviembre se caracterizó por la lucha entre los moderadores y el resto de órganos directivos (sobre todo, la Super [comisión de coordinación]), con la intención de estos últimos de devaluar progresivamente y poner en entredicho el resultado del 30 de octubre. Hecho importante fue la audiencia de Lercaro con el Papa (a petición del propio Papa) la mañana del 15 (¿) [viernes], día en que, por la tarde, se debían reunir los tres órganos directivos: moderadores, consejo de presidencia y Super[comisión] en presencia del Papa. La misma mañana de ese día, muy temprano, sin saber nada de la convocatoria, había escrito una dura carta al Papa –su secretario, a pesar de recibirla la noche anterior, no se la había entregado para evitarle una noche de insonio– manifestándole toda su amargura por la situación en que se habían venido a encontrar los moderadores, en realidad desautorizados. La audiencia de la mañana [15 de noviembre] no fue ciertamente positiva: el cardenal salió triste y con la impresión de que ya no había nada que hacer, y al final de la misma le entregó al Papa la carta que le había escrito. Por sus palabras textuales sabemos que el Papa le dijo que si tuviera que cambiar las comisiones también tendría que cambiar a los moderadores⁶.

En el concilio adquirió gran resonancia la propuesta de que se constituyera, como ayuda al Papa, un órgano compuesto por obispos que pudiera reasumir las funciones ejercidas durante algunos siglos por el consistorio de los cardenales (análogamente, por otra parte, al Sínodo «permanente» que asiste al patriarca de Constantinopla), es decir, una estrecha y frecuente colaboración con el Papa para los problemas que interesan a la Iglesia en su conjunto. La propuesta se inspiraba en el deseo de confortar al cada vez más

6. Del *Diario* de A. Nicora, 28 de diciembre de 1963.

oneroso oficio papal con el consejo y el consentimiento de una representación del colegio episcopal, superando el exasperado aislamiento del Pontífice, que se acentuó aún más después del concilio Vaticano I.

Este asunto fue resuelto, en cambio, posteriormente por Pablo VI, quien decidió, en septiembre de 1965, la constitución del «Sínodo de obispos» (*Synodus episcoporum*) como representación del episcopado con una función consultiva para el Papa, sínodo que se habría de reunir cada dos o tres años con el fin de formular propuestas sobre diferentes temas indicados por el mismo Papa. Existiría así una instancia episcopal significativa que, sin embargo, al no tener carácter deliberativo, dejaría sin resolver el problema de la dimensión exclusivamente personal del oficio papal.

También se expresaron puntos de vista diferentes acerca de la oportunidad o no de la multiplicación de los obispos «titulares» –es decir, responsables de una diócesis antigua ya desaparecida y destinados a ayudar a otro obispo [los obispos auxiliares]– y también de tratar de poner límite de edad a los obispos residenciales. Después de nueve congregaciones generales, el proyecto fue remitido de nuevo a la comisión para una ulterior elaboración; Pablo VI, por su parte, quiso dar una señal de su sensibilidad hacia las instancias episcopales para mostrar un mayor reconocimiento de la responsabilidad de cada obispo y aprobó, el 30 de noviembre, un *motu proprio* por el que se reconocían a los obispos una serie de poderes y de facultades que en los siglos anteriores se les habían quitado, reservándose las Roma.

El 18 de octubre comenzó la discusión del proyecto sobre ecumenismo, preparado por la comisión mixta entre el secretariado para la unidad y la comisión para las Iglesias orientales. Los cinco capítulos del texto exponían los principios católicos sobre el ecumenismo; los criterios de su actuación; las relaciones de la Iglesia católica con las Iglesias orientales ortodoxas, y, más brevemente, con las nacidas de la reforma protestante; el significado del pueblo hebreo en la historia de la salvación y, por último, el tema candente de la libertad religiosa.

Era clarísimo el esfuerzo del texto por elaborar una actitud católica sobre el problema de la unidad de la Iglesia que, teniendo en cuenta las expectativas suscitadas por Juan XXIII y por la presen-

cia en el concilio de los observadores no católicos, superase la intransigencia secular, atrincherada en el vacío deseo de un «retorno» de los «hermanos separados» a Roma: los cismáticos (orientales), los herejes (protestantes) y los anglicanos. Esta actitud no sólo había aislado a los católicos del movimiento ecuménico, que en el siglo XX había dado pasos de gigante con relación a las diversas Iglesias entre sí, sino que, sobre todo, había cristalizado en la Iglesia romana en una fatalista y pasiva aceptación de la división entre los cristianos como un «dato» del que eran responsables «los otros», un hecho desagradable pero inevitable.

El texto propuesto fue acogido bastante favorablemente por la parte propiamente ecuménica, mientras que los dos últimos temas (judíos y libertad religiosa) suscitaron fuerte oposición. Al reconocimiento del significado salvífico del pueblo hebreo se oponía no sólo el tradicional antisemitismo católico, sino también la resistencia de los Padres árabes o filo-árabes, que temían que dicho reconocimiento fuese aprovechado políticamente por los sionistas y por el agresivo recién nacido Estado de Israel. La reciente decisión de Juan XXIII de suprimir de las oraciones litúrgicas del viernes santo la mención sobre el «deicidio» del pueblo hebreo no había modificado aún en profundidad la mentalidad católica.

Por su parte, la propuesta de levantar acta de la libertad religiosa no sólo como reivindicación de los derechos de la Iglesia sino también como reconocimiento de la libertad de conciencia de cada persona, suscitó inquietud y provocó reservas profundas en varios sectores del concilio, debido acaso también a una formulación todavía poco clarificada teológicamente. En todo caso, la votación del 21 de noviembre aceptó el proyecto como base de trabajo, remitiéndolo de nuevo a la comisión.

La eucaristía pertenece a todos

La conclusión del segundo periodo culminó con la sesión solemne del 4 de diciembre de 1963, en el curso de la cual el concilio aprobó definitivamente los primeros textos de su historia: la constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum concilium* («El sacrosanto concilio»), con 2147 votos a favor, 4 en contra y 1 abstención, y el decreto sobre

los medios de comunicación social *Inter mirifica* («Entre las maravillosas cosas»), con 1960 votos favorables y un elevado número de votos negativos, 160, por su flojo contenido.

Después de una serie cansina, interminable, de votaciones requeridas por la minoría, la reforma litúrgica llegaba felizmente a puerto. La constitución estaba estructurada por un proemio y siete capítulos. Los más importantes eran los dos primeros, dedicados a los principios generales de la reforma, a la promoción de la liturgia y al misterio eucarístico. Se trataba de una meta importante, pues con la decisión conciliar se culminaba un itinerario largo y complejo que decretaba una «activa participación» de todos los fieles en las celebraciones. En efecto, el movimiento litúrgico, ya desde finales del siglo XIX, había incorporado corralmente a muchos fieles en varias áreas de la Iglesia y, ya en la segunda parte del pontificado de Pío XII, había recibido los primeros tímidos avales.

En realidad, la constitución, al indicar las normas directrices para la renovación litúrgica, formulaba una serie de principios teológicos (la centralidad de la palabra de Dios) y eclesiológicos (relieve de la Iglesia local) de gran alcance, que durante mucho tiempo habían estado oscurecidos y que ahora influirían muy positivamente en el desarrollo de la actividad que le tocaba realizar aún al Vaticano II⁷.

En vista de estas dos solemnes aprobaciones del concilio se planteó el problema de la fórmula con la que el Papa debería aceptar las decisiones conciliares, confiriéndoles su autoridad jurídica en toda la Iglesia (promulgación). El reglamento de la asamblea conciliar preveía la misma fórmula usada en 1870 por Pío IX en el concilio Vaticano I, según la cual, el Papa, con el concurso del voto del concilio (*sacro approbante concilio*), aprobaba y promulgaba los textos.

Pablo VI, convencido de que a la luz de la nueva conciencia eclesial de comunión, expresada por la enorme mayoría de los Padres, dicha fórmula no se podía proponer, aceptó la propuesta, elaborada por un reducido grupo de peritos con una considerable aportación del «grupo de Bolonia», y utilizó el 4 de diciembre —y posteriormente en todas las circunstancias análogas— una fórmula

7. Cf. G. Dossetti, *Per una «Chiesa eucaristica». Rilettura della portata dottrinale della costituzione liturgica del Vaticano II*, editado por G. Alberigo-G. Ruggieri, Bologna 2001.

mucho más coherente con las orientaciones conciliares, según la cual, invocada la Santísima Trinidad, el Papa afirmaba:

Todas y cada una de las cosas que se proclaman en esta constitución dogmática fueron aprobadas por los padres conciliares. Y Nos, con la autoridad apostólica que Cristo nos dio, junto con los venerables Padres, las aprobamos en el Espíritu santo, decretamos y estatuímos y mandamos que lo así estatuido por el concilio se promulgue para gloria de Dios.

En el Discurso conclusivo de los trabajos, Pablo VI subrayó los resultados conseguidos y el cúmulo de trabajo que aún había que realizar; amonestó a evitar impacencias e iniciativas arbitrarias en la aplicación de la reforma litúrgica, anunció su personal decisión de realizar una peregrinación a Jerusalén, en el curso de la cual se encontraría, después de siglos de alejamiento hostil, con el patriarca de Constantinopla, Atenágoras. El Papa hacía así propia el ansia de unidad que invadía a todos los cristianos. Para un Papa, ir a Jerusalén era un acto de humildad, confesaba la deuda de todo cristiano con el anuncio evangélico y expresaba la sumisión a los orígenes mismos de la Iglesia.

Mientras el concilio estaba sólo a la mitad de su camino, la aprobación definitiva de la constitución litúrgica abría el periodo de la efectiva aceptación y de la aplicación de las decisiones conciliares. La iniciativa pasaba necesariamente del episcopado a la Iglesia toda y esto generaba nuevos problemas, por un lado gozosos pero por otro cargados también de incógnitas. Como en todos los concilios anteriores, aceptación y aplicación constituyen la prueba sin apelación de la validez histórica de las decisiones y del espíritu conciliar. La constitución sobre la liturgia ofrecía indicaciones esperadas y deseadas, capaces de suscitar energías inmensas en torno al proyecto de realizar una «participación plena y activa de todo el pueblo» en la liturgia y por lo mismo en la vida de la Iglesia.

La nueva fisonomía del concilio

El periodo entre sesiones (1962-1963) estuvo dominado por una confrontación comprometida y áspera, desarrollada en el seno

de las varias comisiones y medio apagada por la escasez de informaciones. Sin embargo, al concluir aquellos meses, había sido posible conducir a buen término una «segunda preparación». Parecía que el concilio hubiera encontrado ya definitivamente su propio camino: el largo itinerario posterior, sin embargo, mostraría que, incluso las adquisiciones aparentemente más firmes, podían ser puestas de nuevo en discusión. No es, por tanto, impropio mirar al comienzo del segundo periodo conciliar, finales de septiembre de 1963, como a un nuevo comienzo, cuyos factores más importantes eran: la presencia de un nuevo obispo de Roma y el esfuerzo durante el periodo entre sesiones para superar definitivamente los condicionamientos derivados de la preparación.

¿Cuál fue el balance de los factores de novedad y de los elementos de continuidad durante el segundo periodo? Era del todo punto imposible que no hubiera modificaciones en el juego de influencias sobre el Papa en la transición de Roncalli a Montini: Bea y Suenens vieron reducido el peso de sus consejos; Ottaviani ya no era el primer «guardián» de la ortodoxia; entre tanto iban adquiriendo crédito —además del milanés Carlo Colombo, teólogo de confianza de Pablo VI—, los cardenales Döpfner y Ruffini y el canonista jesuita Bertrams. Cambios en nada espectaculares ni revolucionarios, pero destinados a pesar cada vez más en el desarrollo conciliar. En el nuevo equilibrio de influencias adquirió una incidencia mayor de la que había tenido en el pasado el secretario de estado, cardenal Amleto Cicognani, como presidente de la comisión de coordinación.

La novedad en la cúpula del concilio fue la creación del colegio de moderadores, querida por Pablo VI. De esta manera quedaba definitivamente arrinconado el farragoso consejo de presidencia, que había dado una muy pobre impresión en 1962. No obstante se tenía la impresión de que los moderadores habían oscilado entre dos extremos: o ser un parachoques del Papa frente a la asamblea o, por el contrario, dirigir el concilio, pues frecuentemente había dado la impresión de ser «acéfalo».

El peso de las comisiones de la asamblea crecía a medida que el concilio prolongaba sus trabajos y expresaba orientaciones disconformes con lo que habían sido las formulaciones de los proyectos (*esquemas*). Es decir, era indispensable hacer una revisión o una

reformulación de aquellos proyectos. Sin embargo, las comisiones, elegidas en los primeros días de una asamblea todavía informe y presidida por los responsables de los correspondientes organismos de la curia —las congregaciones—, no conseguían sintonizar con las nuevas orientaciones surgidas en la asamblea.

Por la votación que en noviembre de 1962 había «osado» dejar en minoría uno de los proyectos presentados por la comisión teológica, varios centenares de obispos había descubierto una insospechada convergencia entre ellos, convergencia que, en el transcurso del segundo periodo, encontró la ocasión de expresarse a propósito de algunos puntos cruciales en la concepción de la Iglesia, y que se convirtieron en «la mayoría».

Durante los meses de octubre y noviembre de 1963, el Vaticano II vivió algunos momentos de especial intensidad por las opciones que la asamblea tuvo que realizar y por las tensiones que se generaron. La fatigosa experiencia del primer periodo, la dificultad —también durante el periodo entre sesiones apenas concluido— de poner en marcha una racionalización y un «recorte» de los proyectos sometidos todavía al concilio y, a la vez, el impulso primigenio de colocar el Vaticano II en la perspectiva de una adecuación de la imagen de la Iglesia indujeron a muchos a solicitar una drástica concentración de todos los proyectos (salvo el *De liturgia*, en aquel momento ya casi concluido) en el *De ecclesia*. Desde otro punto de vista, el «plan Döpfner» a favor de una rápida clausura de los trabajos conciliares, inspirado por Pablo VI desde el verano de 1963 y luego elaborado por el cardenal de Múnich, sintonizaba probablemente con un ansia difusa por concluir el concilio a lo largo del año 1964.

El resultado de la votación del 30 de octubre, caballo de batalla durante dos semanas completas en una sorda lucha dentro de la dirección del concilio, y ásperamente criticado después por la minoría conciliar, consiguió darle un innegable giro liberador. Con todo, el concilio percibía que una renovación eclesial limitada a la dimensión doctrinal, por crucial e irrenunciable que fuese, sería estéril.

Esta toma de conciencia alarmó definitivamente a aquellos ambientes que habían confiado en un concilio alineado con las posiciones conservadoras y los movilizó a intentar comprometer en su propia angustia al papa Montini, de modo que pudieran ga-

nar así la partida ya perdida en el seno de la asamblea. De esta manera el segundo periodo del concilio y el segundo periodo entre sesiones estuvieron marcados por una creciente presión sobre Pablo VI para que se opusiera o, al menos, frenara las orientaciones de la mayoría.

Al concluir este segundo periodo, el Vaticano II salió incluso formalmente de la larga fase de gestación —que corría el peligro de convertirse en aborto— aprobando definitivamente dos textos: la constitución *Sacrosanctum concilium*, sobre la renovación de la liturgia, y el decreto *Inter mirifica*, acerca de los medios de comunicación.

La constitución sobre la liturgia, designada como una ley-marco, ponía en marcha una renovada invitación a la participación activa de la comunidad de los fieles en las celebraciones litúrgicas, consideradas como centro y culmen de la vida eclesial. Sin embargo, seguirían permaneciendo en la sombra otras importantes perspectivas doctrinales (piénsese, por ejemplo, en la centralidad de la eucaristía). Valiéndose de la elaboración y de las experiencias del movimiento litúrgico, el Vaticano II se había metido en un terreno ya sembrado, aunque frenado por una praxis dominada por un «rubricismo» devastador. El impacto de la constitución *Sacrosanctum concilium* sobre los cristianos de a pie fue directo e inmediato. La renovación litúrgica había sido esperada y suscitaba un interés amplísimo. Las cautelas incorporadas en el propio texto conciliar no fueron capaces de frenar el deseo de muchas comunidades eclesiales por llevar a la práctica sin demoras la decisión conciliar.

En cambio fue difícil, lenta y en último término insatisfactoria la asimilación, en el posterior trabajo conciliar, del significado renovador y de la novedad en la comprensión de la Iglesia (la comunidad como «casa» de todos los fieles), contenidas en la misma reforma litúrgica.

La afortunada fórmula de aprobación/promulgación elegida por Pablo VI a partir de propuestas avanzadas por la asamblea, revelaba como quicio el «consenso» (*una cum*) del Papa con las conclusiones votadas por la asamblea conciliar. Constituyó la cumbre de la convergencia entre el papa Montini y la mayoría conciliar. Con dicha fórmula la relación entre el Papa y el concilio superó la larga etapa medieval y moderna durante la cual se había configurado

como una relación de alteridad (el Papa promulgaba como leyes propias las decisiones de los concilios, añadiendo la fórmula *sacro approbante concilio*), cuando no de alejamiento conflictivo.

El hecho de mayor relieve internacional durante las semanas del segundo periodo fue el asesinato del presidente de los Estados Unidos de América, J. F. Kennedy, acontecido el 22 de noviembre de 1963, suceso que provocó también dentro del Vaticano II una intensa emoción. Por otra parte, la turbulenta transición de Argelia hacia la salida definitiva de las últimas tropas francesas (concluida el 14 de junio de 1964), lo mismo que el agravamiento del conflicto en Vietnam como consecuencia de la mayor implicación de Estados Unidos en el mismo —a pesar de la creciente resistencia de la opinión pública interna—, incidieron seriamente en el clima conciliar. Los trabajos no se desarrollaban en un aislamiento artificial.

En otro orden de cosas, la creciente oposición del mundo árabe al eventual examen por parte de la asamblea conciliar del problema judío encontraba en el aula un eco muy vivo entre los obispos procedentes de aquellos países, respaldados además por la secretaría de estado vaticana, resistiéndose a un documento *De judaeis* («Sobre los judíos»). Pero hubo además otra vertiente en la que el concilio percibió las profundas e inmensas transformaciones que se estaban llevando a cabo en el entero continente africano. África, representada por un episcopado compuesto en su mayoría por «misioneros» europeos nombrados obispos, comenzaba a tener, a un ritmo cada vez más acelerado, obispos «indígenas», africanos de arriba abajo.

Por otra parte el concilio comenzaba a experimentar una mayor apertura hacia los medios de información, una vez superada la marginación vigente el año anterior. El concilio ya no se escondía simplemente tras el «secreto». Un clima nuevo se abría paso no sólo al proporcionar una información más amplia y más correcta a la opinión pública, sino favoreciendo un intercambio más sereno entre periodistas y miembros del concilio, incluso a propósito de los grandes sucesos internacionales.

El emocionante anuncio de la peregrinación del Papa a Jerusalén sorprendió y causó un gran entusiasmo en el concilio. Resulta difícil negar que dicho viaje haya sido «hijo y fruto» del Vaticano II; sería casi imposible imaginar una decisión de este tipo al mar-

gen del giro promovido por el papa Juan y por el desarrollo de la asamblea conciliar. Sin embargo, no es menos cierto que Pablo VI concibió el viaje ya en el momento mismo de su elección y lo proyectó como un genial acto del primado.

La peregrinación se situó dentro de la órbita de repensar la Iglesia en su conjunto puesta en marcha por el Vaticano II. El encuentro con el patriarca constantinopolitano Atenágoras fue el eje de todo el acontecimiento, de modo que la espiritual inspiración inicial se transformó en un acto de comunión de altísimo valor y de impensables resonancias ecuménicas. Sus consecuencias se verían más tarde también en relación con el Vaticano II cuando, al comienzo del tercer periodo, en otoño de 1964, llegaron finalmente a Roma los observadores de aquel patriarcado, esperados en vano hasta entonces.

La creación, el 25 de enero de 1964, del *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia* («Consejo para la aplicación de la constitución litúrgica»), solicitado por el mismo concilio y decidido por Pablo VI, constituyó un auténtico anticipo del posconcilio.

En la audiencia del jueves [10 de octubre de 1963] a los moderadores les hizo entrega de sus carpetas con varios temas. Al nuestro [Lercaro], el Papa le ha dicho que, apenas aprobado el esquema de la liturgia, deseaba que procurara una «ley provisional» (textual) para la inmediata aplicación de cuanto había sido establecido. Esto ha constituido para él un gran alivio, porque Larraona (responsable de la congregación de ritos) hablaba de al menos una decena de años antes de llegar a su aplicación⁸.

Después de la aprobación de la constitución litúrgica era inaplazable indicar una referencia que orientase su recepción, que aparecía condicionada, por ejemplo, por la traducción de los libros litúrgicos a las lenguas vernáculas. La misma constitución conciliar había atribuido a cada obispo y a las conferencias episcopales una amplia responsabilidad, pero parecía irrenunciable el que unos y otros tuvieran un referente ante la Santa Sede.

Parecía improbable que dicho referente pudiera ser la propia congregación de ritos, existente en la curia romana, ya que había

8. Del *Diario* de A. Nicora, 21 de octubre de 1963.

mantenido una resistencia sistemática a la elaboración de la constitución sobre la liturgia. Esto explica la satisfacción con la que había sido acogida la valiente decisión de Pablo VI, y más aún cuando para presidir el «Consilium» había sido propuesta una pareja de liturgistas de fama —el cardenal Lercaro, obispo residencial, y el P. Bugnini—, que había dado repetidas pruebas de compromiso en relación a la renovación.

En la primavera de 1964 el *Consilium* aparece como el «modelo» de los organismos posconciliares de cara a coordinar las actividades posconciliares; sin embargo, el *Consilium* permaneció como un caso aislado, más aún, fue muy pronto reabsorbido en la congregación correspondiente.

A pesar de las incertidumbres y límites, el segundo periodo y la segunda etapa de intersesiones supusieron un desarrollo del Vaticano II y de la conciencia católica, inimaginable tan sólo unos años antes. A comienzos del otoño de 1964 el concilio superaba con creces el ecuador de su celebración, más aún, habían transcurrido ya cinco años y medio desde el anuncio de 1959. Había fracasado también la tesis de un concilio «breve» y anodino junto con los temores que se habían ido suscitando. Además, se consolidó una imagen del Vaticano II como concilio «nuevo», como ocasión de renovación, aun cuando todavía se tuviera también la impresión de que sus resultados podrían ser no plenamente satisfactorios.

4

LA IGLESIA ES UNA
COMUNIÓN (1964)

LA IGLESIA ES UNA COMUNIÓN

En la mitad del camino

El trabajo a realizar después de la conclusión del segundo periodo era aún enorme. La comisión de coordinación tenía sobre la mesa, en abril de 1964, una decena de proyectos ya revisados por las respectivas comisiones, que esperaban ser enviados a los Padres para su examen preliminar. Algunos eran especialmente estimados por los obispos y habían comprometido ya al concilio ante la opinión pública: los textos sobre la Iglesia, sobre la revelación, sobre el ecumenismo y uno, que todavía no había sido presentado en el aula, sobre las relaciones con el mundo.

Quedaban aún otros dos proyectos, ambos muy esperados pero erizados de dificultades, sobre la libertad religiosa y sobre el pueblo judío, que se presentaban como declaraciones independientes y no como capítulos del texto sobre ecumenismo. Finalmente existía un grupo de proyectos de menor interés para la opinión pública, pero de altísima importancia pastoral; dependían esencialmente de la perspectiva teológica que ofreciera la constitución sobre la Iglesia. Se trataba, entre otros, del texto sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, además de los textos –todavía desconocidos para los Padres– dirigidos a los presbíteros, a los laicos, a las misiones, a los religiosos y a las Iglesias orientales.

A pesar de la drástica reducción del número de esquemas, realizada a comienzos de 1963, el concilio continuaba siendo víctima de la orientación farragosa y desordenada de la preparación. Tal cosa se dejó sentir especialmente en este tercer periodo de trabajo, lo que trajo consigo a menudo un ritmo acelerado, tanto que alguno con ironía llegó a hablar del «maratón olímpico de los Padres». El problema central del periodo entre sesiones –del invierno de 1963 al otoño de 1964– y debido a esta sobre acumulación del or-

den del día, fue la duración del concilio y la más rápida y eficiente organización del trabajo con el fin de poder procesar la cantidad de material que todavía faltaba.

En cuanto a la duración se hablaba de que Pablo VI pretendía clausurar definitivamente los trabajos al concluir el periodo siguiente, cuyo comienzo había sido fijado para el 14 de septiembre de 1964. Parecían avalar esta hipótesis varios argumentos de orden práctico, en particular las dificultades que encontraban los obispos, sobre todo los de continentes más lejanos y pobres, para estar ausentes de sus Iglesias durante tantos periodos seguidos. Tampoco era irrelevante el hecho de que el concilio suponía un momento de singular perturbación para la vida cotidiana de toda la Iglesia; ello no podía por menos de trastornar el día a día de las decisiones de gobierno de los órganos de la curia. Dichos organismos demandaban con no poca solicitud una «vuelta a la normalidad».

A favor de la continuación del concilio, en cambio, estaba la amplitud y complejidad de los problemas que habían de ser tratados aún y, sobre todo, el hecho de que, dada su naturaleza, el concilio debería encontrar por sí mismo su propio ritmo y sus propios plazos. Algunos incluso consideraban la hipótesis de una larga interrupción (hasta de algunos años), que podría permitir una decantación y una serie de experimentaciones antes de la formulación definitiva de las decisiones de reforma.

Para el problema de la mayor eficiencia del método de trabajo se preveían varias modificaciones del Reglamento. Con el fin de disminuir el número de las intervenciones, los moderadores tendrían la facultad de sugerir a los Padres inscritos para hablar sobre el mismo asunto que delegaran en uno o dos de ellos para intervenir en nombre de todo el grupo. Además, para poder solicitar la palabra después de la clausura de un debate, era necesario representar al menos a 70 obispos y no ya a 5 como al principio. Por último, el resumen de cada intervención debería ser presentado no ya tres sino cinco días antes, y a esta norma estarían sujetos también los cardenales, hasta aquel momento exentos.

En lugar de la renovación de las comisiones, como se había pedido, se obtuvo sólo el que se añadieran algunos miembros en cada una de ellas, una parte elegidos y otra nombrados por el Papa. Basándose en la realidad de los hechos tal cosa se demostró un simple

paliativo, inadecuado para superar el «desajuste» entre la orientación de la mayoría conciliar y la de las minorías internas dentro de las comisiones.

El clima es siempre triste y en este momento de decepción, pues las innovaciones de las comisiones no parecen de hecho ni significar ni producir ninguna modificación real. ¿Qué pueden hacer estos nuevos miembros? Se sabe que en la comisión de seminarios presidida por el cardenal Marella, que incluso no pasa por ser de los peores, no se ha procedido siquiera al nombramiento de un tercer vicepresidente, debido a que Marella ha sostenido que la óptima prueba dada por los otros dos ya existentes hacía inútil el nombramiento de uno nuevo. Parece que no se quisieron ver las manos levantadas pidiendo la palabra, no ciertamente a favor, y así se cerró la reunión¹.

Todas estas modificaciones del Reglamento, aunque agilizaron algo los trabajos, también dificultaron de hecho un verdadero debate dentro del concilio. Presentar cinco días antes el resumen de la propia intervención significaba que dicha intervención nunca estaba perfectamente en el punto en que se encontraba el debate en curso. Se llegaba así al absurdo de que precisamente las intervenciones de carácter general, que no presentaban propuestas particulares y concretas, sino una valoración global de los problemas, terminaban por ser las menos utilizadas, por cuanto no se producía una confrontación dialéctica sobre ellas, y las comisiones no encontraban en ellas propuestas de corrección de las orientaciones de los textos.

El interés suscitado por el concilio y la formación de grupos de presión organizados llevaron a una producción de escritos «menores» que se procuraba entregar a los obispos al entrar en San Pedro. Los órganos directivos del concilio, y sobre todo, la secretaría, con el fin de evitar presiones indebidas sobre los Padres se preocuparon de prohibir la distribución en el aula, o en las inmediaciones de la misma, de cualquier documento no autorizado, pero el fondo del problema lo constituía la falta de lugares donde pudieran ser discutidos los temas del concilio de manera más directa y con la participación de los peritos y expertos.

1. Del *Diario* de A. Nicora, 1 de diciembre de 1963.

La práctica incorporada en el concilio de Trento de «congregaciones de teólogos», previas a las sesiones conciliares verdaderas y propias, y a las que asistían los Padres escuchando un debate doctrinal franco entre los especialistas, no se retomó, por desgracia, en el Vaticano II, dejando así espacio a la influencia incontrolada de los medios de comunicación y de los varios círculos que se habían formado espontáneamente.

Los episcopados se reunían no sólo por lenguas, sino también, y desde muy pronto, y periódicamente, mediante encuentros de los secretarios de las conferencias episcopales. Desde octubre de 1964 se reunía semanalmente, por iniciativa del brasileño G. de Proença Sigaud, apoyado por el francés Marcel Léfèbvre, el «Coetus internationalis Patrum», que fue la referencia de los Padres de la minoría. Se debatían allí los distintos temas conciliares, se preparaban las enmiendas, se diseñaba la estrategia a seguir en los trabajos, «siempre siguiendo la doctrina tradicional de la Iglesia».

Un ámbito de debates de gran influencia fue el IDOC, promovido por un grupo holandés. Tuvo notable importancia también el conocido como «equipo belga», que reunía en el Pontificio colegio belga a numerosos obispos y teólogos de lengua francesa, coordinados por A. Prignon y guiados por Suenens; cierta influencia ejerció también la «Oficina de Bolonia», reunida en torno a Lercaro y Dossetti.

Durante el periodo entre sesiones, la publicación el 6 de agosto de 1963, por parte de Pablo VI, de la encíclica *Eclesiam suam*, orientó toda la atención sobre la concepción de la Iglesia, y también sobre las relaciones de la Iglesia con el mundo contemporáneo.

1964: una agenda sobrecargada

La sesión solemne del 14 de septiembre de 1964 inauguró un nuevo periodo de trabajo con una concelebración de Pablo VI con veinticuatro Padres, expresión emblemática de la renovación litúrgica promovida por la constitución aprobada algunos meses antes. Entre los «observadores», por fin se hallaban presentes también los delegados del patriarcado de Constantinopla (y de otras Iglesias ortodoxas y «nestorianas»), cuya participación era el fruto evidente

del encuentro de Jerusalén entre Pablo VI y Atenágoras. Las relaciones entre Roma y Constantinopla se habían intensificado sobre todo gracias al infatigable trabajo del P. Pierre Duprey, del Secretariado para la unidad y del monje ortodoxo André Scrima, que gozaba de la confianza del patriarca Atenágoras.

En su discurso, el Papa reafirmó el deber de la Iglesia de definirse y la exigencia de expresar en su totalidad la doctrina que el concilio Vaticano I había formulado de un modo incompleto, concentrándose únicamente sobre las prerrogativas papales. Era evidente, sin embargo, la preocupación del Pontífice por evitar que la doctrina de la colegialidad episcopal pudiera implicar cualquier reducción de la doctrina sobre las prerrogativas papales aprobada casi un siglo antes.

Pablo VI, haciendo suyas estas preocupaciones, confirmaba su apertura a la doctrina de la colegialidad episcopal, pero a la vez tranquilizaba a la minoría conciliar, inflexible siempre en su hostilidad a una imagen de la Iglesia como comunión. Allí se encontraban en embrión las dificultades y las tensiones que complicarían tristemente el clima y el trabajo de todo este tercer periodo. Se trataba de fantasmas inconsistentes, puesto que nadie de la grandísima mayoría que apoyaba en el concilio una definición exhaustiva de la naturaleza y de las funciones del episcopado había expresado nunca o dejado traslucir una menor fidelidad al primado papal.

Esta insistencia, pues, hacía pensar que los que se oponían a la colegialidad habían conseguido, o al menos lo intentarían, crear una cierta psicosis de miedo, como si la colegialidad pudiera ensombrecer la posición del primado del Pontífice o pudiera provocar fricciones entre el colegio de los obispos y su cabeza, el Papa. Las repetidas afirmaciones de que no existe colegio episcopal sino unido con su cabeza y de que no hay posibilidad alguna de iniciativa autónoma del colegio, no parecían tranquilizar suficientemente a aquellos que, olvidados de una ininterrumpida tradición histórica y, sobre todo, del origen divino del colegio apostólico, atribuían a la doctrina sobre la colegialidad inexistentes tendencias democratizadoras o cesiones a la moda del tiempo, aminorando la fidelidad a la doctrina.

El concilio se reabría, pues, con algunas nubes en el horizonte, constituidas por las preocupaciones y las dificultades contra las

que, paradójicamente, lucharía la mayoría de los Padres hasta el final de esta fase, defendiendo la doctrina de la colegialidad frente a una pequeñísima minoría, que acaso no llegara al 10% de la asamblea. Se puede asegurar que este esfuerzo del concilio sirvió para hacer que los términos con los que se formuló una verdad tan importante fueran más precisos, adecuados y claros. Pero, por otra parte, no es posible sustraerse a la impresión de que la formulación de dicha doctrina no fuera tanto por fidelidad a una búsqueda de la verdad sobre su origen divino y sus funciones como más bien por la atormentada preocupación y temor de no proyectar sombras, de no suscitar miedos que, en un determinado momento, hubieran podido crear dificultades insuperables al proyecto.

El 7 de julio de 1964 los Padres habían sido informados de que trabajarían sobre tres textos ya ampliamente debatidos el año anterior, es decir, los *De ecclesia*, *De oecumenismo* y *De episcoporum munere*, y sobre otros tres: Revelación, Apostolado de los laicos e Iglesia en el mundo. Del 16 al 30 de septiembre se reemprendió el examen del esquema sobre la Iglesia; en efecto, después de los debates de octubre de 1963, la comisión —especialmente por obra del nuevo secretario adjunto, el lovaniense G. Philips— había puesto a punto un texto articulado en ocho capítulos. Así, a los cuatro primeros (el misterio de la Iglesia, el pueblo de Dios, la estructura jerárquica, los laicos) se añadieron en fases sucesivas otros tantos: sobre la vocación universal a la santidad, los religiosos, el horizonte escatológico de la Iglesia y, por último, sobre la Virgen María.

Votados sin apreciables resistencias los dos primeros, el capítulo tercero, por iniciativa de la minoría, fue fragmentado en 39 segmentos, cada uno de los cuales debía ser votado por separado.

Durante el debate conciliar del 21 de septiembre un prestigioso exponente del Santo Oficio, P. Parente, se declaró inesperadamente a favor de la colegialidad episcopal, haciendo referencia a la investigación boloñesa publicada pocos meses antes sobre *El desarrollo de la doctrina sobre los poderes en la Iglesia universal. Momentos esenciales entre los siglos XVI y XIX*. El 26 de enero de 1965, su autor fue convocado por Pablo VI:

G. Alberigo es recibido en audiencia: vuelve radiante a las 12, 40. Ha estado cordial, afectuoso, tengo la impresión de que Alberigo ha quedado totalmente conquistado: me habla de sus ojos

penetrantes. Lo ha acogido como sucesor de Dossetti en la dirección del Centro: han hablado del trabajo del Centro «aristocrático», dice el Papa. «Santidad, ¿es un reproche?». Sólo por eliminar cualquier sombra. Pero no lo es. Quiere que responda a las recensiones del libro; sobre el concurso [universitario], invoca al Espíritu santo sobre los jueces. Aprueba el *De ecclesia* [el proyecto de la sinopsis] y quiere que salga antes de la IV Sesión. Veinte minutos de coloquio, pero en diálogo. Alberigo le ha hecho una clara profesión de fe en el Primado, diciendo que lo que más le había dolido era el hecho de que hubieran puesto en duda este aspecto².

Pesadísimas votaciones ocuparon nueve días completos (del 21 al 30 de septiembre) con la intención de romper la solidez de la mayoría. La oposición más consistente fue la referida a la colegialidad episcopal, que recibió más de 300 votos en contra, la institución del diaconado permanente con más de 600, y sobre todo la posibilidad de conferir el diaconado sin la obligación del celibato, que fue rechazada por 1364 votos. Cuando el día 30 de septiembre se llegó finalmente a la votación global sobre el capítulo tercero, los votos contrarios fueron sólo 42, aunque hubo 572 votos con enmienda (*placet juxta modum*), con los que la minoría esperaba desvirtuar, a base de las enmiendas, el texto sobre la colegialidad. Se hacía presente aquí, como en otras diferentes ocasiones, el deseo de Pablo VI de alcanzar la unanimidad en la aprobación del esquema.

También el último capítulo, el que trataba de la Virgen María, encontró bastante oposición. La inclusión en la constitución sobre la Iglesia les seguía pareciendo a los Padres muy marcados por la devoción mariana una solución minimizante, teniendo en cuenta además el elevado número de sugerencias que en la consulta antepreparatoria se habían enviado a favor auténticas definiciones mariológicas. A los ojos de la mayoría, en cambio, se trataba de una solución satisfactoria que expresaba una doctrina aceptada por toda la Iglesia —incluso más allá de los confines «católico romano»—, evitando así avalar opiniones de algunas escuelas o excesos devocionales de algunos ambientes.

2. Del *Diario* de A. Nicora, 26 de enero de 1965.

El 18 de septiembre comenzó el análisis del texto sobre los obispos y el gobierno de las diócesis. El entrecruce de este tema con la elaboración del *De ecclesia* sacó a la luz un problema delicado. En efecto, el esquema sobre los obispos, más directamente pastoral y de reforma, como a su vez los del apostolado de los laicos, de los sacerdotes, de las Iglesias orientales, dependían de los enunciados teológicos de los textos más genéricos; era, por tanto, inevitable que al tratar de la función de los obispos se procediera sobre la base de las orientaciones doctrinales contenidas en el texto sobre la Iglesia, de la misma manera que no era posible hablar de los laicos sin referirse a la parte del mismo proyecto que trataba del pueblo de Dios.

Pero el *De ecclesia* no había recibido aún la aprobación definitiva y esto permitió a los Padres de la minoría volver a proponer los puntos fundamentales de su concepción de la Iglesia. Así lo hizo, por ejemplo, monseñor Carli a propósito de la colegialidad episcopal y de la participación de los obispos en la dirección de la Iglesia universal. En la medida en que él no aceptaba que por la consagración episcopal el obispo entrara a formar parte del colegio episcopal y recibiera también una responsabilidad en relación con la Iglesia entera —«jurisdicción universal»— rechazaba una de las tesis que sustentaban todo el esquema de los obispos y que los corresponsabilizaba con el Papa en la dirección de la Iglesia en su conjunto (*sollicitudo omnium ecclesiarum*).

Esto ayuda a comprender cuán difícil era, por no decir imposible, proceder a la formulación de esquemas de carácter más pastoral y práctico teniendo como referencia los estrictamente teológicos, antes de que estos últimos hubieran sido votados y formasen parte ya, por lo mismo, de la vida de la Iglesia. De esta forma se caminaba inevitablemente hacia textos de compromiso, a los que les faltaba, por tanto, el vigor de una rigurosa aplicación de los principios renovadores que debían inspirarlos. En efecto, el concilio, a pesar de la mayoría favorable, no tenía aún la autoridad formal, y acaso tampoco la capacidad efectiva, para imponer tales principios. Hay que añadir a esto un hecho muy concreto, pero no por ello menos grave: los grandes temas teológicos polarizaban obviamente el grupo de la asamblea más capacitado doctrinalmente, por lo que no existían energías suficientes para empeñarse de la misma manera en los textos «organizativos».

De todas formas el examen del proyecto sobre los obispos se concluyó el 22 de septiembre con el envío del texto a la comisión; el día después la asamblea abordó un tema muy escabroso, a saber, el examen de un texto sobre la libertad religiosa, ilustrado apasionadamente por el belga monseñor De Smedt. Existía una expectativa muy aguda a este respecto, sobre todo por parte de los países caracterizados por el pluralismo religioso y confesional, como los Estados Unidos, donde no acababa de superarse la desconfianza con respecto a la actitud de los católicos hacia los principios constitucionales. Una aceptación clara de la libertad religiosa evitaba cualquier duda.

Superado el problema del título del documento —pues el término «libertad» les parecía a algunos demasiado arriesgado, mientras que el de «tolerancia» les parecía a la mayor parte superado y anacrónico— se entró en el corazón del debate. El problema más escabroso consistía en fundamentar de manera teológicamente convincente, es decir, superando una motivación exclusivamente del derecho natural, la libertad religiosa reivindicada por la Iglesia no sólo para los católicos, sino para todos los hombres, como solicitaba el cardenal estadounidense Cushing. Se trataba de una discusión destinada a señalar el fin de una época, renunciando al intento, recurrente desde hacía siglos, de defender, mediante la protección del Estado, la fe amenazada por la ciencia y la cultura modernas. Eran muchos los que confiaban que todo esto serviría para cancelar la opinión tan extendida de que la Iglesia era enemiga de la libertad.

Durante la discusión la mayor oposición vino de los obispos italianos y españoles, que vivían todavía en un clima de protección estatal (concordatos) y temían por la suerte de los privilegios de sus Iglesias. El debate se concluyó el 25 de septiembre, con una intervención de monseñor Colombo, importante por cuanto se trataba del antiguo teólogo de confianza del cardenal Montini. En ella respondió a las preocupaciones de aquellos Padres que temían tocar o disminuir la verdad de la revelación cristiana si se tomaba posición a favor de la libertad religiosa. La verdad del Evangelio, afirmó, con la ayuda de la gracia divina, se impone a todos los hombres por su propia fuerza y resplandece mejor en un clima de libertad. También intervino a favor el arzobispo de Cracovia, Karol Wojtyła, que veía en la afirmación de la libertad religiosa una con-

traposición significativa ante la opresión del régimen comunista. El esquema no volvería al aula hasta el 19 de noviembre, en vísperas de la nueva suspensión de los trabajos.

Dificultades análogas encontró el proyecto de la Declaración sobre los judíos, presentado el 25 de septiembre por el jesuita cardenal Bea, en una redacción notablemente abreviada con respecto a la que se había discutido en 1963. Apareció enseguida una mayoría decidida a retomar en todo su vigor el texto primitivo. Permanecían, sin embargo, importantes interferencias políticas, tanto por parte de las organizaciones sionistas como por parte de los países árabes, tradicionalmente enemigos de los judíos, cuyas autoridades políticas presionaban sobre los obispos de sus respectivos territorios, haciendo temer dificultades para el ministerio pastoral.

La máxima preocupación, por consiguiente, era reafirmar el carácter puramente religioso de la declaración e impedir cualquier tipo de instrumentalización política de la misma. En esta dirección se empeñó muy particularmente el cardenal italiano Lercaro. Superando una actitud obligada, pero simplemente humanitaria y de reparación hacia el holocausto hebreo, puso de relieve los fundamentales lazos religiosos entre hebreos y cristianos, es decir, la Biblia y el misterio pascual de los que ambos —aunque sea de modos diferentes— son testigos y celosos custodios. Lercaro subrayó cómo a partir de la revalorización de la palabra de Dios y de la cena pascual, realizada en la constitución de liturgia, brotaba la exigencia de modificar las relaciones de la Iglesia con el pueblo hebreo.

También este texto, al final, fue remitido a la comisión para su puesta a punto.

Entre el 30 de septiembre y el 6 de octubre el concilio se dedicó a examinar la nueva redacción, preparada por la comisión mixta, del esquema sobre la divina revelación. Inesperadamente ya no suscitó un amplio debate, a pesar de que la minoría no lo consideraba en línea con el decreto de Trento sobre Escritura y tradición. En cambio, según la intención de los notables teólogos que habían colaborado en la nueva redacción (Philips, Ratzinger, Congar, Rahner), se trataba de una integración y de un desarrollo de dicho decreto. El esquema obtuvo una amplia aprobación en su globalidad, pero no volvería a la asamblea hasta 1965.

La semana negra

En el mes de octubre de 1964 el ritmo de los trabajos conciliares se hizo cada vez más intenso, incluso trepidante, debido no sólo a la cantidad de los textos a examinar, sino también y, sobre todo, por la disparidad de temas que los Padres tenían que abordar y que exigía cada uno de ellos una profunda reflexión. En otro orden de cosas, se podían percibir síntomas, todavía aislados pero todos del mismo signo, de un debilitamiento de la sintonía entre el Papa y el concilio. Esto se debía, en parte, al asentamiento definitivo de Montini en sus nuevas responsabilidades y, en parte, a la presión cada vez más intensa que ejercían sobre él los exponentes más prestigiosos de la curia y de la minoría conciliar.

El 5 de octubre volvió a la asamblea general el esquema sobre ecumenismo. Aunque había obtenido una amplísima aprobación, quedó sepultado bajo una auténtica avalancha de peticiones de enmiendas, casi 2000, que hicieron necesario un nuevo periodo de elaboración por parte de la comisión.

Al día siguiente le tocó el turno al esquema sobre el apostolado de los laicos: la orientación del texto, por desgracia, no remitía, como se podría esperar, al capítulo segundo del esquema sobre la Iglesia, que trataba del pueblo de Dios, y según el cual todos los cristianos reciben en el bautismo un permanente compromiso apostólico. Por eso fue inevitable que el texto recibiera muchísimas críticas, principalmente debidas a que todavía se hacía depender el deber apostólico de un mandato de la jerarquía y se concebía tal compromiso como suplencia del clero, impedido por la secularización y por la descristianización que invadían ya entonces todos los ambientes.

Los Padres querían, en cambio, reconocer al pueblo de Dios una efectiva libertad de expresión y de elección de las formas y modos de asociación, de acuerdo con las diversas coyunturas históricas y los específicos contextos culturales.

Muchos estaban convencidos de que incluso las organizaciones de laicos más difundidas y acreditadas, como la Acción católica, no eran el único modelo válido para el futuro, pues corrían el riesgo de endurecer y generalizar modos florecientes en una situación histórico-social muy concreta. Cuando el 13 de octubre tomó la pa-

labra el primer laico (P. Keegan) admitido a intervenir en los debates conciliares, lo que pidió, y no por casualidad, fue una conexión más estrecha entre el capítulo sobre el pueblo de Dios del *De ecclesia* y el texto sobre el apostolado de los laicos, invitando a la asamblea a no constreñir en prescripciones demasiado detalladas la variedad de formas del apostolado laical. Sobre esta base el texto fue remitido a la comisión para una ulterior elaboración.

Pero ya se había extendido una notable desconfianza sobre este proyecto, que en Bolonia se expresaba de la manera siguiente:

Hemos tenido siempre razón cuando meneábamos la cabeza ante los laicos que participan en el concilio. El grupo de laicos, elegido por los cargos que ocupan y no por sus reales competencias, difícilmente podrá ser incorporado a una auténtica colaboración. En el fondo la jerarquía no quiere laicos competentes, este es el problema, los soporta mal y les tiene miedo. Dossetti dice que el único laico a quien ve en su lugar adecuado es Veronese, para el que el sábado preparó un hermoso discurso sobre el laicado. Espero que Alberigo consiga hacerse con una copia, aunque ya me ha dicho que le parece el esquema para un auténtico tratado. Sin embargo parece que por ahora hablará sólo Guitton, que debe ser un laico sin estridencias, y por lo tanto, el discurso de Veronese o no se hará o si tiene lugar, cosa bastante improbable, será al final de la discusión sobre el *De ecclesia*. En todo caso es claro, como Dossetti ha sostenido siempre, que la teología no está aún madura para la formulación de este tema y que, por lo tanto, no era necesario discutirlo, al menos, en esta sesión. Lo mejor sería que la sesión se clausurase inmediatamente y fuera retrasada para de aquí a algunos años, pero [...] nadie tendrá el coraje de proponer esto.

Entre otras cosas parece que los de la curia se afanan en agitar los problemas ante el Papa, aumentándolos y complicándolos cada vez más, convencidos y seguros de que esto le hará perder el norte y lo deprimirá aún más rápidamente. Pero Dossetti tiene razón cuando dice que no conviene tomárselo tan en serio, pues se halla todo en tal movimiento que, si se produce una resistencia sobre un aspecto, no hay que preocuparse, sino buscar en otra parte un punto de menor resistencia. En todo caso, dentro de algunos años nos encontraremos otra vez con los mismos problemas³.

Dos días más tarde se vino a saber en la asamblea que el cardenal A. Bea había recibido de la secretaría general del concilio una comunicación en la que se hacía saber que, por decisión de la comisión de coordinación, el esbozo de declaración acerca de las relaciones con los judíos se debería incluir en el capítulo segundo del esquema sobre la Iglesia, justo al tratar de las relaciones con los no cristianos. La consecuencia más inmediata de esta inesperada decisión era que el candente tema pasaría de la competencia del secretariado para la unidad a la de la comisión teológica.

Los exponentes de la mayoría conciliar reaccionaron inmediata y vivamente, y el 11 de octubre fue enviada a Pablo VI una carta, firmada por diecisiete cardenales, en la que se pedía que fueran «respetados plenamente los derechos del concilio y que la asamblea pueda seguir su trabajo normal»; esta intervención, reforzada por una conversación entre el Papa y el cardenal Frings, que tuvo lugar el 13 siguiente, consiguió serenar la atmósfera, volviendo a la situación anterior.

El 4 de noviembre se inició la última semana antes de la interrupción, semana que prestigiosos comentaristas han definido como la «semana negra». Se tuvo, en efecto, la impresión de que se quería retrasar la renovación que el concilio había pretendido desde el comienzo y limitar la capacidad de iniciativa que la asamblea se había penosamente construido en los primeros dos años de vida.

Los Padres habían recibido un fascículo que contenía el texto del capítulo tercero, dedicado a la estructura jerárquica (Papa y obispos) dentro del proyecto *De ecclesia*, pero con una peculiar adición «por mandato de la superior autoridad» —es decir, del Papa—. Se trataba de una *Nota explicativa praevia* («Nota explicativa previa»), de la que ya existían rumores los días anteriores, y que había sido preparada con el máximo sigilo en el curso de las sesiones de la comisión teológica, a la que habían sido admitidos sólo los miembros que eran obispos, excluyendo de ella a los teólogos.

La *Nota* se presentaba como la interpretación de dicho capítulo propuesta a los Padres por la comisión teológica antes de pasar a la votación sobre las enmiendas. En realidad se trataba de la preocupación del Papa por tener en cuenta también los argumentos de la minoría conciliar y de buscar, por tanto, formulaciones que pudieran obtener la unanimidad en la votación definitiva. Para ello

3. Del *Diario* de A. Nicora, 21 de octubre de 1963, lunes.

Pablo VI había propuesto a la comisión una nutrida serie de enmiendas, en parte acogidas y en parte no admitidas. También era verdad que el Reglamento no preveía modalidades específicas para las aportaciones del Papa al trabajo del concilio, y por tanto, toda intervención suya acababa por asumir un significado autoritario que turbaba al propio concilio, evocando la imagen de ingerencias «monárquicas» que deformaban la correcta imagen del primado.

La *Nota*, firmada formalmente por el secretario general, monseñor Felici, estaba articulada en cuatro puntos, a los que se añadía una «nota bene». El punto 1 sostenía que el término «colegio» no debería ser interpretado desde una acepción «estrictamente jurídica», es decir, como un grupo de iguales, y que el paralelismo entre Pedro y los otros apóstoles, por un lado, y el Sumo Pontífice con los obispos, por otro, no implicaba una relación de «igualdad», sino sólo una más modesta de «proporcionalidad».

El segundo punto insistía en que la incorporación al colegio como efecto de la consagración episcopal está condicionada a la «comunidad jerárquica» (expresión ajena a la tradición teológica y acuñada en esta ocasión) del nuevo obispo con el Papa y los demás obispos. Se afirmaba que corresponde al Papa la «determinación jurídica» del ámbito de ejercicio de la autoridad (normalmente, la diócesis) de cada uno recibida en la misma consagración.

El punto tercero estaba dedicado a la relación entre modalidad personal (el Papa solo) y modalidad colegial (el Papa con el colegio episcopal) de ejercicio de la autoridad suprema en la Iglesia. La preocupación era reservar al Papa la libre elección entre una y otra de ambas modalidades. Finalmente, el cuarto y último punto, sin duda el más complicado y sutil de todos, reafirmaba la libertad del Papa de condicionamientos por parte del colegio episcopal y, en cambio, la imposibilidad del colegio para realizar cualquier acto por sí mismo sin la participación o, al menos, la aprobación del Papa. El breve *Post-scriptum* se inspiraba en la preocupación de evitar la impresión de que se quisiera negar la cualidad episcopal y la licitud o la validez de los actos de los obispos de las Iglesias ortodoxas orientales.

La redacción un tanto confusa suscitó más problemas que los que pretendía evitar. La *Nota* aparecía como un mosaico de proposiciones sacadas, a veces incluso literalmente, de algunas interven-

ciones habidas en el concilio por parte de líderes de la minoría. A pesar de ello lo que se hacía era, en parte, reafirmar pleonásticamente cuanto afirmaba ya el capítulo tercero del *De ecclesia*; en cambio las proposiciones que no iban en esta línea, sino que pretendían reducir el alcance del texto conciliar, estaban destinadas inevitablemente a la irrelevancia, dado que el concilio no fue nunca llamado a expresarse con su voto sobre la *Nota*.

La acogida por parte de la asamblea no fue, en todo caso, favorable; el que esto escribe pasó –enviado por el cardenal Lercaro– la tarde del 15 de noviembre con J. Ratzinger, teólogo de confianza del cardenal Frings, examinando juntos la eventualidad de una intervención del propio Frings en el aula contra la *Nota*. La doctrina de la colegialidad episcopal no era el producto de un golpe de mano, sino el resultado conseguido con gran prudencia, a través de un debate público y el voto respectivo; si, en cambio, como sostenían los autores de la *Nota*, ella no contenía nada más ni diferente del texto conciliar, ¿por qué formularla, avivando tensiones innecesarias y previsibles conflictos de interpretación? La *Nota* no fue sometida ni a discusión ni a votación, pero tampoco fue firmada por el Papa, permaneciendo, por lo mismo, ajena a las verdaderas y propias decisiones conciliares.

El hecho de distribuirla en el aula, ¿tendría acaso la intención de asegurar que fuera incorporada a las actas del concilio? Pues para muchos no era más que un documento de trabajo de la comisión teológica; en cambio, para otros, pocos, debería convertirse en la norma interpretativa obligatoria del capítulo.

El 15 de noviembre, Dossetti, movido por una gran preocupación, se dirigió a monseñor Colombo, teólogo de confianza de Pablo VI, en estos términos:

Estimado monseñor: Hemos leído la *Relatio* y la *Nota praevia* con indecible amargura. Sé de algunos entre los más ajenos a las cosas romanas, incluso también entre los que viven y actúan en Roma, que todavía ayer no conseguían consolarse.

Estimado don Carlo –concluía–, le ruego, en nombre de nuestra amistad, no cometa el error que han cometido, hace sólo algunos días, los consejeros del Santo Padre a propósito del esquema sobre las misiones: es decir, el creer que el malestar actual sea sólo de algunos pocos y aislados o de una minoría. Aun cuando

—bajo la presión de los acontecimientos y como por temor a lo peor— la mayor parte se adaptarán a un mal menor, no cabe duda de que en muchos quedará una impresión negativa y deprimente.

Frente a lo peor —señalaba a continuación— que se había temido en las últimas horas alguno, y también yo mismo, nos ha parecido en una primera lectura que no todo era negativo. Pero una lectura más atenta lleva ahora a una valoración más severa. Esta mañana percibí a más de uno tentado de resistir o buscar modos de oposición, sobre todo si se pretendiese dar un valor especial a la *Nota praevia*.

Pero en realidad el problema no es tanto el de la *Nota*, sino el de la sustancia del texto, y de la *expeditio modorum* (el «examen de las enmiendas»), que rechazó todas las que mejoraban el texto, incluso las más razonables presentadas por la mayoría, e incorporó sólo enmiendas ambiguas y hasta en ocasiones incorrectas. Queda por lo mismo un texto sin una verdad vigorosa, sin sentido religioso y sin fuerza edificante. Independientemente de cualquier tesis sobre lo esencial todos sentirán que el resultado es algo puramente táctico, profano, y que no es este el camino por el que la Iglesia consigue decir con claridad al mundo aquello que ella es.

Estoy ya pensando dedicarme a fondo a una valoración científica y a una interpretación del documento. Nadie debería disgustarse porque aparezcan muchos denunciando la desfachatez y las contradicciones, ciertamente inútiles, porque en modo alguno eran necesarias para garantizar con más fuerza el primado. Todo concurría, en cambio, para poder hacer las cosas mucho mejor, y deliberadamente no se ha querido hacerlo.

Y además, permanece obviamente el problema del procedimiento empleado estos días: la herida no cicatrizará fácilmente.

Yo creo que Vd. —por la parte que le ha correspondido— no puede dejar de referir al santo Padre cuáles son, en concreto, los sentimientos de muchos, dispuestos, por supuesto, a reconocer que el Papa debe en ocasiones como éstas tener todas las posibilidades para hacer valer su pensamiento, pero no van a reconocer que el camino empleado haya sido el más claro y responsable, el más adecuado para convencer y, sobre todo, el más adecuado para garantizar las prerrogativas y el prestigio de la Autoridad Suprema.

Esta no quiere ser una carta confidencial —señalaba por último—. Vd. puede servirse de ella como mejor le parezca. Son cosas que incluso siento la obligación de decirlas para cumplir con mi res-

ponsabilidad, mínima, pero indeclinable. No dudaré en repetir las mismas cosas al Santo Padre, sin contumacia interior, con la más filial veneración, pero también con religiosa franqueza⁴.

Si la aparición de la «Nota explicativa previa» había producido cierta conmoción y mucha irritación, el clima de la asamblea experimentó una tensión aún mayor el 19 de noviembre, cuando el cardenal Tisserant, como presidente del consejo de presidencia y sin consultar siquiera a los moderadores, comunicó que la declaración sobre la libertad religiosa no podía ser sometida a los Padres debido a las votaciones previstas, dado que, después de las modificaciones aportadas, se trataba en realidad de un texto nuevo que exigía un examen más profundo. Por lo mismo sería remitido al próximo periodo de trabajo.

La comunicación fue acogida con viva molestia porque, aunque hubiera sido sólo por respeto al Reglamento, parecía saltar por encima de las prerrogativas de decisión de la asamblea. Y ello porque la comunicación de Tisserant estaba en relación con la petición de un grupo de obispos españoles contrarios a la declaración sobre la libertad religiosa, que habían decidido, en una reunión común, pedir la aplicación estricta del Reglamento para retrasar el voto. Tal petición había sido comunicada a la asamblea el día anterior acompañada del anuncio de que al día siguiente, o sea, el 19, la asamblea habría de votar su aceptación o no.

Por eso parecía muy grave que el consejo de presidencia —órgano habitualmente poco activo— no sólo decidiera no proceder a la votación anunciada, sino que, además, asumiera por sí solo la responsabilidad de reenviar un texto que había despertado un especial interés. Ni siquiera una carta al Papa, firmada por 441 Padres, consiguió que fuera presentado a votación. El hecho apareció mucho más grave aún cuando se supo que, después de las tensiones del mes precedente, la comisión había terminado, desde el 24 de octubre, la nueva redacción del texto para ser presentada al concilio; ni siquiera dos exámenes ulteriores ordenados por el secretario de estado ante la comisión teológica habían servido para bloquearlo.

4. Conservada en el «Fondo Dossetti» (II/100) y editada en la revista: *Cristianesimo nella Storia* 8 (1987) 161-162.

Como si todo esto no bastara, el mismo día 19 de noviembre, se informó a los Padres de que en el esquema sobre el ecumenismo habían sido introducidas, «por vía de autoridad» una veintena de modificaciones. Como se estaba en la víspera de la votación final esto colocaba a la asamblea en la alternativa o de rechazar todo el esquema o de aceptar las modificaciones renunciando a discutirlos. Se trataba de modificaciones —enviadas por Pablo VI, quien entonces consideró incluso la posibilidad de impedir la aprobación del propio decreto— que tendían a difuminar el texto, mitigando así su alcance ecuménico, con la inevitable frustración de muchos obispos y sobre todo de los observadores. Pocos días más tarde monseñor Willebrands, que era por entonces secretario del secretariado para la unidad, redactó una dramática reconstrucción de este momento crucial. En cierto sentido era bueno que el programa hubiera previsto la finalización de los trabajos el 21 siguiente, impidiendo reacciones más violentas por parte de muchos Padres frustrados y desilusionados por las reiteradas crisis.

Las tensiones e insatisfacciones generadas, como era inevitable, dentro de un grupo extraordinariamente numeroso y empeñado en trabajar en estrecha conexión, cristalizaron en la tercera semana de noviembre. Llegó a parecer que las dificultades fueran tan graves que amenazasen con hacer naufragar el concilio, como había acontecido ya un año antes, en la segunda mitad del mes de octubre. Según el obispo argentino Zaspé:

En el aula se propagó un descontento general [...] porque la presidencia no dejó votar el esquema *De libertate religiosa*. Se extendió un clima general de fastidio. Se recogieron firmas para protestar ante el Papa⁵.

Aunque el sentido de responsabilidad de la mayoría de los Padres permitió superar la crisis, sin embargo la «semana negra» dejaría considerables huellas, poniendo en evidencia grietas en el seno de la mayoría. Además, la búsqueda de la unanimidad a toda costa en obediencia a una insistente sugerencia del Papa, prevaleció netamente sobre la exigencia de elaborar decisiones más valientes y doctrinalmente más coherentes con la orientación general del concilio.

5. Del *Diario* de A. Nicora, 19 de noviembre de 1964.

Se ha observado que «sin la semana negra el Vaticano II no hubiera sido lo que fue: de él han salido lecciones hermosas, documentos bellísimos, ilusionantes horizontes, pero también dolorosas heridas. Las fuerzas puestas en movimiento por el Vaticano II fueron tan poderosas que los incidentes de la semana negra no fueron capaces de pararlas; no en vano, incluso la propia semana negra es uno de aquellos manantiales que han convertido al Vaticano II en una fuente de gracia para la Iglesia y el mundo».

La Iglesia en el mundo

El concilio mientras tanto, el 14 de octubre, había sido llamado a debatir un nuevo proyecto sobre la vida y acción de los presbíteros, que fue juzgado totalmente insatisfactorio y remitido a la comisión para que fuera rehecho totalmente. Por eso fue posible presentar de nuevo el esquema sobre las Iglesias orientales, cuyo examen fue dominado en su mayor parte por el esfuerzo de hacerlo compatible con el texto sobre el ecumenismo, elaborado por el secretariado para la unidad, con un espíritu totalmente diferente. La valoración de los Padres no fue unívoca: se subrayó que las formulaciones más significativas estaban ya contenidas en el decreto sobre el ecumenismo, y que comparándolo con él el esquema en cuestión era claramente regresivo. Otros temían que un decreto *ad hoc* sobre las Iglesias orientales terminase por presentarlas sólo como apéndices de la Iglesia latina, subrayando una singularidad que terminaría por convertirse en inferioridad. Los mismos «ritos» orientales antiguos parecían estar tutelados, es decir, como si se los considerase una particularidad de lo latino, que ya de por sí lo llenaba todo, y no como auténticas expresiones de la variedad dentro de la misma y única Iglesia.

Según algunos se podría renunciar a este texto, pues la nueva perspectiva colegial resaltaba el principio de comunión entre las Iglesias locales y les reconocía el papel primario en la realización de la única y verdadera Iglesia de Cristo. Muchos, finalmente, expresaron su malestar por el hecho de estar tratando en profundidad los problemas de las Iglesias orientales sin que estuvieran presentes en el concilio los obispos «ortodoxos» (griegos, rusos,

de oriente medio, etc.) y, por lo mismo, cualquier decisión, incluso la más lúcida, favorecería inevitablemente que aumentase la división en lugar de lograr una mayor aproximación. Por fin, sin embargo, el texto fue remitido a la comisión con el mandato de ofrecer una redacción definitiva en vistas a la sesión conclusiva del periodo.

Las expectativas del concilio estaban ya todas orientadas hacia el esquema XIII, el largo proyecto que había pasado por tantas y tan laboriosas redacciones y que debía ser, según una expectativa bastante difundida, el primer banco de pruebas de la capacidad de la Iglesia para dialogar con el mundo. Acaso sea verdaderamente difícil dar cuenta hoy de la amplitud de la expectativa que rodeaba entonces a este esquema; se hablaba de la «obra maestra» del concilio, de la obra conclusiva. Muchos pensaban verdaderamente que había llegado el momento de que la Iglesia, después de haberse definido a sí misma, se comprometiera verdaderamente con los problemas del mundo con claridad y generosidad, y ello justo en la medida en que se sabía distinta del mundo, pero corresponsable de su salvación.

Pero para llegar a tal cosa faltaba una adecuada preparación espiritual y doctrinal que le diera consistencia mediante bases teológicas sólidas. Era más fácil desear que la Iglesia saliera de la actitud de desconfianza y de polémica hacia la modernidad que diseñar con claridad una actitud de amistad, pero sin caer a su vez en el silencio y el sometimiento. El impulso generado por la encíclica de Juan XXIII *Pacem in terris* indicaba la posibilidad y la fecundidad de la superación de las empalizadas nacidas de las contraposiciones ideológicas. Los grandes movimientos de progreso de la humanidad merecían acogida y colaboración.

Finalmente el 20 de octubre se llegó al debate en la asamblea. Ya en la fase preparatoria, anterior a la presentación a los Padres, el texto había tenido una compleja serie de redacciones, síntoma evidente de la dificultad de acrisolar de modo satisfactorio una problemática dominada durante demasiado tiempo por una actitud triunfalista y, al mismo tiempo, victimista de la Iglesia en relación con la cultura y la sociedad moderna. Diversos grupos de trabajo se habían sucedido generando otros tantos proyectos: había habido así una redacción «romana», después una de «Malinas», redactada en francés

por belgas y franceses, y finalmente una «de Zúrich», redactada precisamente en esta ciudad en febrero de 1964⁶.

El proyecto estaba articulado en cuatro capítulos dedicados a los fundamentos teológicos del servicio de la Iglesia al mundo, a la pobreza, a la superpoblación y a la guerra: tales eran algunos de los asuntos que atormentaban a la humanidad. El texto fue presentado en la congregación general; después de un breve debate, recibió el voto fundamentalmente favorable (1576 a favor, 296 en contra), lo cual permitía a partir de entonces una discusión en profundidad sobre los diferentes capítulos.

El debate se desarrolló con mucha seriedad y tesón, siempre de acuerdo con la importancia del tema. Una de las aportaciones en que más se insistió fue la necesidad de fundamentar bíblicamente y de modo profundo y cuidado la presencia de la Iglesia en el mundo y sus relaciones con la sociedad. El esquema, según varios Padres, se resentía del hecho de que no se hubiera realizado una opción teológica de fondo, es decir, que no se hubiera presentado una síntesis equilibrada de la importancia de la creación, renovada por la encarnación, por un lado, y de la imposibilidad de prescindir de la cruz de Cristo como característica de la presencia cristiana, por otro. Faltaba aún una adecuada reflexión teológica que permitiera llegar a formulaciones plenamente satisfactorias.

Los teólogos más competentes se pronunciaron significativamente en orden a moderar las expectativas a este respecto, sosteniendo que «no se debería esperar mucho de este esquema, que únicamente podrá ser un comienzo de discusión que se deberá llevar a cabo durante los próximos decenios» (Ratzinger). Bien considerado, el esquema XIII era sólo uno de los modos en que la Iglesia se comprometía con los problemas del mundo, no el único, y a caso ni siquiera el más importante. Algunos Padres, en efecto, lo consideraban, antes que nada, un signo de buena voluntad.

La aportación más eficaz que el concilio podía dar a un auténtico diálogo entre la Iglesia y el mundo consistía en desarrollar coherentemente la renovación de la propia Iglesia que, aunque fuera tímidamente, se había puesto en marcha. Una Iglesia más libre de

6. Cf. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano II*, Bologna 2000.

los condicionamientos mundanos, que hubiera encontrado su propia naturaleza profunda de pueblo de Dios peregrino en la historia, reunido en torno a la palabra de Dios y a la eucaristía, constituiría, por sí misma, un hecho especialmente nuevo y significativo que sin duda sería determinante para el futuro de la humanidad. La experiencia de Juan XXIII daba testimonio en este sentido, pues el auténtico milagro del papa Juan había sido hacer verdaderamente creíble ante todos la sinceridad de su mensaje.

Sin embargo, no fueron muchos los que plantearan el problema en estos términos tan explícitos. Por otra parte, el ritmo de la reflexión teológica difícilmente se concilia con resultados inmediatos, pues tiene necesidad más bien de tiempos amplios y, sobre todo, de un clima espiritual y cultural propicio y estimulante, el clima que —ahora resultaba evidente— había faltado durante tanto tiempo. Tal clima no podía ser sustituido por la innegable buena voluntad de los obispos y los teólogos del concilio. Por otra parte, el optimismo tan difundido en Occidente en aquellos años amenazaba con contaminar la obra del concilio en esta vertiente.

De cualquier manera, mientras era comunicada la decisión de Pablo VI de que en 1965 se celebrase un cuarto periodo después del que se estaba desarrollando y que concluiría el 21 de noviembre, el debate adquirió claramente, al entrar en el contenido de los temas tratados en el esquema, el planteamiento eurocéntrico y occidental del proyecto, que reducía su alcance universal y creaba malestar en los episcopados de los otros continentes. Resultó, además, que determinados episcopados se hallaban enormemente condicionados por sus propios contextos sociales y políticos a propósito de temas tan trascendentales como por ejemplo la paz (cf. los obispos estadounidenses). Se corría así el riesgo de que la finalidad central del esquema, que era el compromiso de los cristianos en el mundo para contribuir a la solución de los dramáticos problemas del hambre, del racismo, de las armas y de la paz, resultara perjudicado por el hecho de que no sólo cada cristiano, sino también la Iglesia, se encontraran alineados, cuando no comprometidos, con situaciones existentes, participando del poder cultural, financiero o político.

Desde este punto de vista era crucial la actitud del concilio frente a la guerra y a la estrategia de la amenaza nuclear, nota característica por aquel entonces de las relaciones entre los dos blo-

ques político-militares contrapuestos (occidental y soviético). Mientras Juan XXIII había proclamado en la *Pacem in terris* la superación histórica y teológica de la categoría de la «guerra justa», en el debate conciliar prevaleció una actitud más tímida, que retomó la antigua distinción entre guerra justa e injusta y aceptó, aunque sólo fuera como mal menor, la existencia de arsenales atómicos y de la producción bélica que los alimentaba. Alguna voz en sentido contrario, que hubiera podido contar con la simpatía del Papa, habría quedado aislada frente a la intransigencia del episcopado de los Estados Unidos.

Para superar dificultades como ésta algunos Padres intentaron defender la necesidad de que el concilio promoviera la liberación de la Iglesia de los condicionamientos históricos que ofuscaban su transparencia evangélica. En esta perspectiva, el cardenal Lercaro propuso la exigencia de una pobreza cultural de la Iglesia, obviamente no como ignorancia sino más bien como renuncia a la celosa posesión de un sistema conceptual construido y cerrado, para colocarse, en cambio, en una actitud de disponibilidad hacia todas las culturas, capaces igualmente de recibir el mensaje evangélico y de dilatar los horizontes de la fe. Es decir, la Iglesia debería aceptar ser pobre y renunciar a proponer el Evangelio revestido de una sola y determinada formulación cultural, no esencial respecto al propio mensaje, sino en muchas ocasiones fuente de incompreensión, como ya repetidas veces había ocurrido.

El 10 de octubre de 1963 Pablo VI había pedido a Lercaro que examinara el material producido por el grupo de la «Iglesia de los pobres», de cara a utilizarlo en las decisiones conciliares. En septiembre de 1964, ante la renovada insistencia del Papa, Lercaro volvió a ocuparse en ello más intensamente para responder a la petición del año anterior. El 19 de noviembre envió una relación que comenzaba resaltando la falta de preparación de los católicos en la cuestión de la pobreza y, por tanto, la naturaleza provisional de las propuestas hechas; seguían dos partes, una doctrinal y otra práctica. La primera afirmaba que una sociedad opulenta, lejos de promover el bien general de la humanidad y de vencer la pobreza, profundiza los desequilibrios entre las clases y los pueblos y oscurece el sentido de lo sagrado, conduciendo al culto de los bienes materiales con un resultado peor que el del ateísmo marxista. La con-

cepción cristiana del misterio de la pobreza debe ser profundizada en sus dimensiones tanto bíblicas como cristológicas.

La segunda parte sugería la introducción gradual de reformas concretas. Lo primero, que los obispos deberían ser invitados a una mayor simplicidad y pobreza evangélica —en cuanto a sus títulos, vestimentas y estilos de vida— y a elegir, formar y sostener sacerdotes para el apostolado con los pobres y las clases trabajadoras, o sea, auténticos «sacerdotes obreros». Después se debería estimular a todos los cristianos a tener iniciativas coherentes, como compartir los bienes con los pobres y necesitados, y no sólo favorecer la práctica del ayuno y la abstinencia. Una vez concluido el concilio, estas «pruebas de buena voluntad» deberían extenderse y traducirse en estructuras y leyes de la Iglesia en las que estuviera prevista incluso una mayor participación de los laicos en la administración de los bienes eclesiásticos y una progresiva publicación de los balances de la Iglesia. La relación fue enviada «para el examen competente» al cardenal Tisserant, presidente de la «Comisión para la revisión de los vestimentas y ornamentos de los prelados» y... no tuvo ningún eco.

Entre el 4 y el 6 de noviembre, mientras concluía este primer debate del esquema XIII, volvió a la asamblea el texto sobre los obispos y el gobierno de la diócesis, corregido por la comisión, pero objeto aún de un elevado número de «enmiendas» —casi un millar para cada uno de los dos primeros capítulos—, lo que no permitiría aprobarlo definitivamente en la sesión solemne prevista para el 21 siguiente. El mismo día 6 fue introducido el proyecto sobre la acción misionera: era el tercer tema —y éste totalmente nuevo— que el concilio era llamado a abordar en el curso de pocos días, mientras que al acercarse la conclusión de este periodo pesaba la exigencia de tener textos preparados para la aprobación definitiva.

En este clima el texto sobre las misiones fue analizado atropelladamente en sólo tres días. Estaba concebido en una perspectiva totalmente insuficiente en relación a la conciencia misionera, apremiada precisamente en aquellos años por un acelerado proceso de descolonización y por la participación en el concilio de los obispos procedentes de los países designados como «de misión». Después del penoso fracaso de una vana apelación dirigida al Papa, incautamente aconsejado para que a pesar de todo el concilio aceptase el

esquema como base de discusión, la misma comisión propuso el día 9 de noviembre retirarlo para una nueva elaboración.

El fracaso del esquema sobre las misiones permitió la presentación de otro proyecto, el de la renovación de la vida religiosa (los religiosos de los conventos), remitido a la asamblea el 10 de noviembre y debatido sólo hasta el 12, cuando fue reenviado de nuevo a la comisión. Lo mismo se hizo, entre el 17 y el 19, con otro proyecto, el de la educación cristiana —en especial, las escuelas católicas—, juzgado como el anterior sin sustancia y poco concreto. La asamblea parecía en este caso prisionera de las presiones de una minoría: los obispos procedentes de las órdenes religiosas y los que estaban comprometidos en la gestión de escuelas católicas.

Menor acogida tuvieron aún, en los mismos días, las propuestas sobre la formación sacerdotal, ante todo porque preveían una amplia responsabilidad de las conferencias episcopales en la determinación de los planes de estudio de los seminaristas. Fue un torbellino de temas dispares y de esquemas insatisfactorios que minaban la asamblea dando la impresión de que sólo se estaba procurando cumplir la formalidad de tratarlos para que los proyectos —que se remontaban al clima existente entre 1961 y 1962 y que habían sobrevivido a las devastaciones de 1962 y 1963— pasaran por el trámite y el proceso previstos por el Reglamento.

Las dos últimas congregaciones generales (los días 19 y 20 de noviembre de 1964) estuvieron ocupadas en un debate breve, pero de altura y humano, a propósito de un texto sobre el matrimonio. En él se trataba de los impedimentos matrimoniales, de los matrimonios mixtos, del consentimiento matrimonial y de la forma de celebración del sacramento. El vínculo de amor que une a dos esposos pareció asumir, por primera vez en el tratamiento eclesiástico, su propia dimensión real: muchos se dedicaron a superar las habituales distinciones escolásticas de los fines del matrimonio y a salir del gélido juridicismo canónico para proponer en toda su integridad este profundo acto de comunión entre dos personas, el más intenso que exista entre dos criaturas, hasta el punto de que Cristo lo puso como analogía de su propia relación con la Iglesia.

Evitando cualquier adaptación a las modas seculares a propósito de la procreación (regulación de los nacimientos), y partiendo de

una preocupación pastoral, se procuró no levantar barreras entre los hombres y la Iglesia, esforzándose por captar la realidad humana y teológica de esta relación en toda su densidad hecha posible por el desarrollo de las ciencias humanas y teológicas. El debate concluyó aceptando la propuesta del moderador, el cardenal Döpfner, de remitir este tema a la decisión del Papa.

21 de noviembre de 1964: «*Lumen gentium*»

El día 21, a pesar de las sombras de las jornadas anteriores, fueron aprobadas solemnemente la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* («Luz de los pueblos», por 2151 votos a favor y 5 en contra), el decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio* («La reconstrucción de la unidad», por 2137 votos a favor y 11 en contra) y el decreto *Orientalium ecclesiarum* (sobre las «Iglesias orientales», por 2110 votos a favor y 39 en contra). La casi unanimidad, incluso acaso inesperada, con que fueron votados tanto la constitución sobre la Iglesia como el decreto sobre el ecumenismo, premiaban la firmeza con que la gran mayoría de los Padres había defendido la eclesiología renovada contenida en la constitución, pero también la obra de mediación llevada a cabo pacientemente por Pablo VI. Sólo el futuro podría mostrar si el carácter innegablemente «amalgamado» de los textos había logrado alcanzar y mantener tanto la claridad doctrinal como su pertinencia histórica.

La constitución sobre la Iglesia —la única que, junto con la de la divina revelación, recibió la calificación de «dogmática»— se abría con la afirmación siguiente:

Cristo es la luz de los pueblos. Por eso este sacrosanto Sínodo, reunido en el Espíritu santo, desea vehementemente iluminar a todos los hombres con la luz de Cristo, que resplandece sobre el rostro de la Iglesia, anunciando el Evangelio a todas las criaturas (cf. Mc 16, 15). La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano. Por tanto, en continuidad con los concilios anteriores, intenta exponer con precisión a sus fieles y a todo el mundo su naturaleza y misión universal. A causa de la situación de nuestra época, esta tarea de la Iglesia resulta mucho más urgente, para que todos los hombres, unidos hoy día más es-

trechamente con diversas relaciones sociales, técnicas y culturales, alcancen también plenamente la unidad en Cristo.

Sus puntos fuertes se encuentran en los tres primeros capítulos, en los que el concilio, siguiendo la tradición patristica y la renovación teológica de la primera mitad del siglo XX, presenta a la Iglesia como «sacramento en Cristo, luz de los pueblos», momento crucial del designio salvífico del Padre que tiene como meta el Reino, que por esto es distinto de la Iglesia peregrina en la historia. Así, según afirma *Lumen gentium*, 9:

Jesús instituyó esta nueva alianza, es decir, el Nuevo Testamento en su sangre (cf. 1 Cor 11, 25) convocando a los gentiles para que se unieran, no según la carne sino en el Espíritu, y fueran el nuevo pueblo de Dios [...] Este pueblo mesiánico tiene por cabeza a Cristo [...] La identidad de este pueblo es la dignidad y libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu santo como en un templo. Su ley es el mandamiento nuevo: amar como el mismo Cristo nos amó (cf. Jn 13, 34). Su destino es el reino de Dios, que él mismo comenzó en este mundo, que ha de ser extendido hasta que él mismo lo lleve también a su perfección [...] Por tanto, este pueblo mesiánico, aunque de hecho aún no abarque a todos los hombres y muchas veces parezca un pequeño rebaño, sin embargo es un germen muy seguro de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano.

La imagen querida por san Pablo de la Iglesia como «cuerpo de Cristo» es usada también por el concilio Vaticano II, pero en el contexto de la rica y compleja articulación de las imágenes bíblicas de la Iglesia, que resaltan su variedad de aspectos y de componentes: un pueblo en camino hacia el cumplimiento de la salvación.

Con este pueblo Dios ha renovado una alianza eterna, culminada en la cruz y en la resurrección de Cristo; con Jesús y por obra del Espíritu todos los miembros de la Iglesia participan, por la fe, en el sacerdocio común, que ejercen primordialmente en los sacramentos, en la comunión recíproca, en el servicio de unos hombres a los otros, en el servicio a los hombres según el carisma recibido por cada uno. Según el concilio:

Los bautizados, en efecto, por el nuevo nacimiento y por la uncción del Espíritu santo, quedan consagrados como casa espiri-

tual y sacerdocio santo para que ofrezcan, a través de las obras propias del cristiano, sacrificios espirituales y anuncien las maravillas del que los llamó de las tinieblas a su luz admirable (1 Pe 2, 4-10). Por tanto, todos los discípulos de Cristo, en oración continua y alabanza a Dios (cf. Hch 2, 42-47), han de ofrecerse a sí mismos como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios (cf. Rom 12, 1). Deben dar testimonio de Cristo en todas partes y han de dar razón de su esperanza de la vida eterna a quienes se la pidan (cf. 1 Pe 3, 15). El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico están ordenados el uno al otro; ambos, en efecto, participan, cada uno a su manera, del único sacerdocio de Cristo. Su diferencia, sin embargo, es esencial y no sólo de grado (*Lumen gentium*, 10).

La comunidad eclesial vive en la sociedad humana y participa de su aventura, pero precisamente por el hecho de ser «católica» y misionera, no se identifica con ninguna condición particular: social, cultural, racial. La Iglesia de Cristo se realiza en la Iglesia católica que preside el Romano Pontífice –centro del colegio apostólico–, pero no se agota en ella. Precisamente a propósito de la expresión de *Lumen gentium*, 8, según la cual la verdadera Iglesia *subsistit*, es decir, se realiza –pero no se agota– en la Iglesia católica romana, se produjo una acalorada discusión. Para evitar que la cualidad de Iglesia fuera reconocida también a otras confesiones (ortodoxas, protestantes, anglicanas), algunos de los conservadores hubieran querido que se interpretara la fórmula conciliar por sí sola, aislada del contexto, en una línea rebuscada e incoherente con toda la enseñanza conciliar⁷.

Según el concilio, la Iglesia se encuentra dotada, por voluntad divina, de ministros cuya autoridad está al servicio de los hermanos. Como sucesores de los apóstoles, instituidos por el mismo Cristo, los obispos continúan su servicio y constituyen un cuerpo o colegio que es la expresión de la comunión que religa como hermanas a las Iglesias que ellos presiden. Mediante la consagración episcopal, grado supremo del sacramento del orden, el colegio aco-

7. Como hace A. von Teuffenbach, *Die Bedeutung des «subsistit in» (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München 2002, criticada oportunamente por L. Sartori, *Osservazioni sull'ermeneutica del «subsistit in» proposta da Alexandra von Teuffenbach*: *Rassegna di Teologia* 45 (2004) 279-281.

ge en su seno nuevos miembros, los cuales, para formar parte legítimamente del mismo, deben estar en comunión con el obispo de Roma. Los obispos, pues, reciben por la consagración sacramental la participación en la triple autoridad de Cristo: santificar, enseñar y guiar a la Iglesia local encomendada a cada uno de ellos; y todos juntos entre sí y con el obispo de Roma, a la Iglesia universal. En *Lumen gentium*, 21 el concilio afirma:

Para realizar estas funciones tan sublimes, los apóstoles se vieron enriquecidos por Cristo con la venida especial del Espíritu santo que descendió sobre ellos (cf. Hch 1, 8; 2, 4; Jn 20, 22-23). Ellos mismos comunicaron a sus colaboradores, mediante la imposición de las manos (cf. 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6-7) el don espiritual que se ha transmitido hasta nosotros en la consagración de los obispos. Este sagrado Sinodo enseña que por la consagración episcopal se recibe la plenitud del sacramento del orden. De hecho se le llama tanto en la liturgia de la Iglesia como en los santos Padres, «sumo sacerdocio» o «cumbre del ministerio sagrado». Pero la consagración episcopal confiere, junto con la función de santificar, también las funciones de enseñar y gobernar. Estas, sin embargo, por su propia naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros del Colegio episcopal [...] Son los obispos los que acogen, en el cuerpo episcopal, por medio del sacramento del orden, a los nuevos elegidos.

La constitución *Lumen gentium* representaba un neto paso adelante, tanto en relación a las decisiones del concilio Vaticano I como respecto a algunos endurecimientos del magisterio papal de los decenios siguientes al concilio. Contrariamente a las previsiones no se había contentado con unir a las prerrogativas del Papa el reconocimiento de los derechos de los obispos. La amplitud espiritual y teológica del documento retrataba la fisonomía de la Iglesia a partir del concepto misterio sin limitarse a la dimensión jurídico-institucional, respetando el dinamismo de un cuerpo vivo y en continuo devenir bajo el impulso del Espíritu Santo. La alteridad entre reino de Dios e Iglesia y entre la única Iglesia de Cristo y las diversas tradiciones eclesiales superaba la unidimensionalidad y la autocomplacencia (eclesiocentrismo) sufrido por gran parte de la teología de la contrarreforma sobre la Iglesia en los últimos siglos.

Eran premisas sugestivas para salir de la edad «constantiniana», para superar el tan denostado triunfalismo y para lograr una sana desclericalización.

Por su parte, el decreto *Unitatis redintegratio* («La reconstrucción de la unidad») hacía salir felizmente al catolicismo de una secular tibieza ante el compromiso por reconstruir la unidad cristiana. El texto aprobado se abría con las siguientes palabras:

Promover la reconstrucción de la unidad entre todos los cristianos es uno de los propósitos principales del sagrado Sínodo ecuménico Vaticano II. Pues con ser una y única la Iglesia fundada por Cristo el Señor, son muchas, sin embargo, las confesiones cristianas que se presentan ante los hombres como la verdadera herencia de Cristo; ciertamente, todos se confiesan discípulos del Señor, pero sienten de modo distinto y marchan por caminos diferentes, como si Cristo mismo estuviera dividido (cf. 1 Cor 1, 13). Esta división contradice clara y abiertamente la voluntad de Cristo, es un escándalo para el mundo y perjudica a la causa santísima de predicar el Evangelio a toda criatura.

De acuerdo con este espíritu, el concilio reconocía la necesidad de superar la contraposición de los respectivos sistemas doctrinales, aceptando que el modo y el método de enunciar la fe pueden ser diversos en su complementariedad y que las verdades de la doctrina cristiana tienen grados diferentes de proximidad al núcleo de la revelación.

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 [...] Los teólogos católicos, afianzados en la doctrina de la Iglesia, deben seguir adelante en el diálogo ecuménico con amor a la verdad, caridad y humildad, investigando juntamente con los hermanos separados sobre los misterios divinos. Al comparar las doctrinas, han de recordar que existe un orden o «jerarquía» de las verdades de la doctrina católica, puesto que es diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana (*Lumen gentium*, 11).

La perspectiva, tan arraigada, de que la unidad sólo se realiza mediante el «retorno» de los «herejes» y «cismáticos» a la Iglesia romana resultaba definitivamente excluida. Particularmente signifi-

ficativo era el diseño de un modelo de unidad fundado, en vez de sobre la uniformidad y la absorción, sobre la variedad de los carismas y la complementariedad de las diversas tradiciones. Más aún, el concilio terminó por afirmar lo siguiente:

Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en un aumento de la fidelidad a su vocación [...] La Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella, como institución terrena y humana, necesita continuamente; 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 (*Lumen gentium*, 6).

Por último, el breve decreto *Orientalium ecclesiarum* («Sobre las Iglesias orientales católicas»), que logró sobrevivir a las reiteradas perplejidades manifestadas con respecto a él (reflejadas también en el relativamente elevado número de votos contrarios en la sesión solemne), valoraba la especificidad de las Iglesias orientales unidas con Roma (coptos, caldeos, armenios, maronitas, melkitas, ucranianos). Estas eran reconocidas como Iglesias locales dotadas de su propia legitimidad, tanto en el campo litúrgico (ritos, lenguas) como en el nivel institucional (patriarcados, sínodos, elección de obispos) y disciplinar (celibato eclesiástico).

Con todas estas cosas cambiaba el clima de la asamblea. Por una parte, el concilio como tal se había afianzado en la conciencia de los obispos, que ejercían ya con valentía y claridad su tarea de guías de la Iglesia universal; había crecido también en el sentido de que, de una dirección centroeuropea se había pasado a un compromiso y a una iniciativa a la que concurrían casi todos los obispos, desde los africanos a los latinoamericanos, realizando así una real universalidad. Por otra parte, sin embargo, se planteaban graves interrogantes, especialmente sobre las numerosas intervenciones papales en el aula durante la última semana, destacando entre todas ellas la proclamación que el Papa había realizado en la sesión conclusiva, y para sorpresa de muchos, de María como «Madre de la Iglesia». El concilio no había incorporado este título en el texto

De ecclesia porque no pareció a la mayoría lo suficientemente claro y fundado desde el punto de vista teológico.

Por tanto, ¿era libre la voluntad del concilio o estaba dirigida desde el exterior? La ausencia de una auténtica autoridad responsable de la marcha de la asamblea, muchas veces subrayada, y que ni siquiera los moderadores por una u otra razón habían conseguido realizar, dejaba el campo abierto a estas sombras y permitía que aumentasen a los ojos de muchos, por encima acaso de sus reales dimensiones. Bien es cierto que las intervenciones del Papa no habían modificado sustancialmente nada, pero se orientaban siempre en una línea moderada, y se trataba de correcciones limitadoras que aminoraban la claridad y el vigor de los textos, logrando difuminarlos y resituarlos dentro de unas perspectivas más habituales.

Fueron con toda certeza intervenciones preocupadas siempre por las minorías, incluso por las cualitativa y cuantitativamente más modestas, sin preguntarse nunca si las convicciones de la mayoría no serían un bien para toda la comunidad eclesial, o sea, si no representarían un momento rico del Espíritu que sopla en la Iglesia, no estando por tanto más de acuerdo con la verdad el aceptar sus formulaciones. ¿O se sobreentendía detrás de todo ello un juicio personal del Papa sobre lo que estaba aconteciendo en el concilio, con una radical preferencia por un prudente centrismo?

Algunos puntos del discurso conclusivo de Pablo VI pueden ser entendidos en ese sentido. En su conjunto fue un parlamento complejo y cauto en cuanto a la colegialidad, de la que reclamó una interpretación en la línea de lo formulado en la *Nota praevia*; un discurso en el que afloró repetidamente la satisfacción por la insistente y continua reafirmación, en el texto conciliar, del primado del Papa. Las consecuencias prácticas del reconocimiento del colegio episcopal se concretaron en la colaboración del episcopado dentro de las comisiones posconciliares, en la posibilidad de consultar en momentos determinados a un cierto número de obispos, con una alusión evidente al sínodo, y la intención de incorporar a algunos obispos diocesanos en los cuadros de la curia romana. Muchos tuvieron la impresión de una bajada de tono del discurso papal respecto a los precedentes, tan comprometidos en favor de una concepción cristocéntrica de la Iglesia.

Resultados e incertidumbres

Cuando el episcopado católico volvió a Roma para la nueva fase de trabajo de la asamblea conciliar durante la segunda semana de septiembre de 1964, el panorama mundial aparecía marcado por algunas novedades significativas. En el plano político general, el agravamiento de la situación en Vietnam como consecuencia de una intervención militar cada vez más masiva de los Estados Unidos y el anuncio de que la República popular china poseía la bomba atómica, rompiendo así el monopolio atómico de las potencias vencedoras de la Segunda guerra mundial, se anticipaban a la caída en Moscú de Krutchev (15 de octubre de 1964). De este hecho se derivaría el ralentizamiento en el proceso de desestalinización y un debilitamiento mayor del régimen soviético. Eran novedades que suscitaban preocupación e inquietud, sobre todo en los episcopados asiáticos que participaban en el concilio.

La composición interna de la asamblea conciliar había cambiado considerablemente otra vez. En efecto, 250 Padres (más de un 10%) intervenían en los trabajos de este tercer periodo por primera vez o, al menos, sin haber participado en los trabajos de 1963, aportación fresca que, por otra parte, podría representar un factor de discontinuidad.

Especialmente por lo que se refiere a la relación Iglesia-historia, las primeras decisiones del Vaticano II significaban un interesante y enorme cambio de tendencia respecto a la orientación católica que había prevalecido desde hacía cuatro siglos. Una lectura negativa de la historia, después de la superación irreversible del modelo de «cristiandad», veía a la Iglesia como una ciudadela asediada, empeñada en una guerra de trincheras, en la que el inmovilismo parecía la mejor, si no la única, forma posible de resistencia. Si, en cambio, era posible vivir el cristianismo dentro de las contradicciones de la historia humana, si se llevaba a cabo la búsqueda de Cristo a través de los hombres y los acontecimientos, y no a pesar de ellos, entonces la Iglesia estaría revelando su auténtica naturaleza de comunión con Cristo y con los hermanos a lo largo de un camino donde todo podía cambiar salvo el Evangelio.

La perspectiva de «itinerancia» que el concilio propuso a la Iglesia resultaba, sin duda, delineada a grandes trazos en sus ins-

tancias fundamentales más bien que diseñada orgánica y perfectamente. Algunos obispos y teólogos se esforzaron en subrayar el papel del Espíritu santo en la dinámica eclesial, planteamiento que buscaba reconocer y asumir la importancia que se le reconoce en la tradición cristiana oriental. Cosa que, sin embargo, no evitó que permaneciera una excesiva hegemonía de la referencia a Cristo (*crismonismo*) y fuera reconocido al Espíritu santo (*pneumatología*) un lugar un tanto marginal e insuficiente en la economía de las decisiones conciliares. Los efectos de ello se agudizaron particular y precisamente a propósito de la relación con la historia, donde no bastaba sólo evocar el papel del Espíritu, sino que debería haber sido profundizado y articulado.

Lumen gentium recuperaba, por otra parte, el valor del sacerdocio universal de los fieles y, después de un largo eclipse cargado de consecuencias, abría la posibilidad de considerar de nuevo la relevancia de la conciencia de fe de los fieles comunes (*sensus fidei*, cf. *Lumen gentium*, 12), que según la tradición se expresa precisamente en el consenso de la comunidad de los fieles y en la acogida (o no) de las indicaciones del magisterio.

A un buen número de obispos, sobre todo latinos, le costaba reconocerse en una visión de la libertad comprendida como «libertad religiosa» y no sólo como libertad de la Iglesia (*libertas ecclesiae*), símbolo glorioso de tantas batallas a lo largo de los siglos. El tema paulino de la «libertad del cristiano», relanzado de nuevo con tanto vigor por Martín Lutero, afloró tímidamente en el debate y no sin poco desasosiego por parte de muchos. Muy pocos fueron los que supieron intuir el relieve que esta perspectiva habría podido tener en la conciencia del pluralismo religioso, cada vez más difundido en la sociedad occidental.

Mayor aún debe haber sido el esfuerzo de los obispos para superar el antisemitismo, que se ha deslizado y ha estado implícito en tantos niveles del alma católica, y para aceptar reconocer un valor teológico –aun cuando misterioso– al pueblo hebreo. Si es verdad que los recorridos laboriosos de las declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre el pueblo hebreo tuvieron innegables implicaciones políticas –eficazmente enfatizadas por la secretaría de estado vaticana– sería hipócrita ignorar sus causas profundas, enraizadas en una inveterada hostilidad cristiana, y particularmente católica,

hacia el principio democrático y hacia los «pérfidos judíos», que sólo Juan XXIII había comenzado a derribar.

Después del insistente magisterio propuesto por Pío XII, que sugería deducir criterios de organización social sacados directamente de la revelación, los atisbos de una apertura efectiva hacia la problemática de hecho de las sociedades modernas había generado las dos encíclicas del papa Juan: *Mater et magistra* y *Pacem in terris*. Es importante subrayar que el impacto de estas novedades y de la aceleración del cambio en el planeta tuvo también significativos efectos sobre el equilibrio interno de la asamblea conciliar. No en vano fueron estos los argumentos que movieron al concilio a intentar superar y salir del monopolio ejercido hasta aquel momento por la cultura greco-latina y el derecho romano-germánico que caracterizaron al catolicismo desde la antigüedad tardía.

Por su parte, los católicos anglófonos podían encontrar en ello la ocasión para superar una antigua inferioridad cultural-civil, como era evidente en el catolicismo norteamericano en los años sesenta. A su vez, el clima de búsqueda del concilio y la simpatía hacia las grandes religiones monoteístas ofrecieron a los obispos del tercer mundo la ocasión para una participación menos subalterna en los trabajos conciliares.

En las tardes de los martes, también durante el tercer periodo, se celebraron encuentros dialécticos y fecundos entre los observadores y representantes del secretariado para la unidad sobre los temas que se iban debatiendo en el concilio. Los informes enviados frecuentemente por los observadores a sus respectivas Iglesias, incluso durante los periodos entre sesiones, fueron una nueva confirmación de su intensa participación en el Vaticano II, aunque es verdad que los que procedían del mundo de la ortodoxia experimentaron a veces notables dificultades para integrarse.

Como ocurriera en 1962, también ahora Pablo VI insistió en señalar como finalidad del Vaticano II el precisar la doctrina sobre la Iglesia, y especialmente sobre el episcopado, en «conexión con el concilio Vaticano I», del que el Vaticano II era la «continuación lógica», a pesar de que tal tesis fue expresamente rechazada por el papa Roncalli. De otra parte, Pablo VI, en su incesante búsqueda de la máxima unanimidad en el concilio –mediante una relación particularmente estrecha con el secretario, Felici, además de con el

cardenal Cicognani, secretario de estado—, aminoró el distanciamiento de la curia y evitó así el riesgo no pequeño de que ella se solidarizara directamente con la minoría conciliar, creando profundas divisiones en el episcopado.

En la relación cotidiana entre el Papa y el concilio tuvieron importancia creciente las peticiones de grupos de obispos a Pablo VI, a las que correspondieron frecuentes intervenciones suyas durante la redacción de los textos, es decir, en el seno del trabajo de las comisiones o subcomisiones, antes de su discusión en los debates del aula. Esto evitaba el trauma violento que provocaron las intervenciones posteriores durante dichos debates (el ya aludido a propósito de la *Nota explicativa praevia*, del análisis de las enmiendas al capítulo tercero del *De ecclesia* o de las que suscitó el decreto sobre el ecumenismo), pero implicaba casi necesariamente modalidades de intervención extremadamente reservadas, cuando no secretas, en contradicción con la transparencia requerida por la libertad del concilio.

Acaso fuera inevitable que en estas semanas emergieran también, junto a la determinación de continuar los trabajos de acuerdo a las arraigadas convicciones propias, las debilidades de la mayoría conciliar, su carácter complejo, su cultura esencialmente euroatlántica. Por consiguiente el concilio, y dentro de él, la mayoría y los órganos directivos, perdieron progresivamente su carácter compacto e incisivo. La sensación, difundida en los dos primeros periodos, de que el episcopado era el auténtico protagonista del concilio se fue difuminando poco a poco. Se introdujo, en cambio, al lado de una menor serenidad, un cierto cansancio, comprensible después de una cincuentena de congregaciones generales —además de un número infinito de sesiones, reuniones, encuentros— en los que se trataron argumentos muy dispares, difíciles en ocasiones para gran parte de la mayoría.

Parece que el Vaticano II sintió vértigo frente al desafío de una presencia de la fe cristiana y de la Iglesia en la historia sin protecciones ni privilegios. En Roma, ante la mirada misma del concilio, se desarrollaba una confrontación, día a día más áspera, entre el primer órgano posconciliar, el consejo para la ejecución de la constitución litúrgica —presidido por uno de los moderadores, Giacomo Lercaro— y la congregación de ritos de la curia. Se tenía la impresión de

una resistencia institucional de los organismos de la curia a aceptar que el empeño de la sede romana en favor de la fidelidad a las decisiones del concilio fuese encomendado a órganos diferentes de los que ya existían antes del Vaticano II. Dicho más en general, ¿se estaba fraguando ya, en ambientes de la Roma curialesca, una estrategia para vaciar de contenido las conclusiones conciliares? Una semana antes de la aprobación de *Lumen gentium*, el 14 de noviembre de 1964, el cardenal Ruffini, arzobispo de Palermo, en una carta a Pablo VI, le sugería que al terminar los trabajos del concilio, el Papa se reservase un largo periodo de tiempo para la revisión y sistematización definitiva de los textos, antes de promulgarlos en el curso de una solemne ceremonia de clausura.

Si es innegable que esta tercera fase del concilio conoció situaciones alternas y borrascosas y que su clima fue menos elevado que durante las dos precedentes, no se puede, sin embargo, infravalorar el camino recorrido. La inmensa maquinaria del Vaticano II siguió moviéndose como un cuerpo vivo, en continuidad, pero también con sorpresas, respecto a su pasado. El resultado principal de este tercer periodo de trabajo parece haber sido llevar a su culminación cuanto había madurado en los dos periodos iniciales y orientar los trabajos hacia los problemas de las relaciones de la Iglesia con el mundo. Tal era el cumplimiento coherente del compromiso que el episcopado había asumido en su *Mensaje* a todos los hombres al inicio del concilio, aquel ya lejano 20 de octubre del año 1962.

5

LA FE HABITA EN
LA HISTORIA (1965)

LA FE HABITA EN LA HISTORIA

La última pausa (1964-1965)

Los meses entre el tercer y el cuarto periodo (entre diciembre de 1964 y septiembre de 1965) se caracterizaron por un trabajo intenso de las comisiones conciliares –con frecuencia subdivididas en numerosas subcomisiones– empeñadas en la elaboración *ex novo* de varios textos, como el de las misiones, o en reelaborarlos a fondo, como el esquema XIII y los que trataban de la condición sacerdotal o la vida religiosa.

Un lugar especial debe reconocerse a unas jornadas de reflexión y de profundización que hubo en Roma sobre el pontificado de Juan XXIII y, en definitiva, sobre el concilio.

Giuseppe Dossetti se presenta a cenar y a dormir. Ha preparado el discurso que el cardenal [Lercaro] pronunciará en Roma sobre el papa Juan XXIII. Un discurso en el fondo amargo y duro, en el que queda reflejada la polémica en relación con el actual Pontífice. El «rojo» [cardenal Lercaro] desea algunas matizaciones. Lo que le deja más perplejo es la propuesta final de canonización del Papa por el mismo concilio. Más tarde recibe la información de que la canonización no le agrada a Pablo VI. De ahí el notable embarazo del «rojo». De hecho el discurso fue pronunciado prácticamente íntegro [el 23 de febrero] salvo el final sobre la canonización [...] También Dossetti está convencido de que sin el final sobre la canonización todo ha resultado más duro y sin el alivio representado por la propuesta final [...] Bea ha asistido al discurso, lo cual es muy importante. No se comprende por qué algunos otros cardenales de los progresistas no han asistido¹.

El 23 de febrero el cardenal Lercaro leyó, en Roma, en un encuentro público en el instituto L. Sturzo, un discurso bajo el título

1. Del *Diario* de A. Nicora, 21 al 28 de febrero de 1965.

lo *Líneas para un análisis sobre Juan XXIII*, en el que exponía la necesidad de profundizar en la personalidad del papa Roncalli, de reflexionar críticamente sobre el alcance histórico de su pontificado y sobre las relaciones entre las perspectivas roncallianas y la densidad de los trabajos conciliares. El discurso, todo él rebosante de convicción debido al impulso excepcional introducido en el cristianismo contemporáneo por el Espíritu santo mediante Juan XXIII, debería haber concluido con la propuesta de canonización del papa Juan por el concilio de acuerdo con una praxis que viene de muy antiguo.

La necesaria culminación de todas las decisiones ya tomadas en el marco de un contexto eclesial e histórico en el que la persona y la enseñanza del papa Juan se presenta no sólo como el punto de partida sino también, en cierta manera, como el vértice mismo del Vaticano II. En tal caso la última sanción y la necesaria garantía de la efectiva recepción de las decisiones conciliares en la vida de la Iglesia sería la proclamación de la santidad de Juan XXIII. Pero no sólo como santidad ejemplar (como la de los otros santos), sino como santidad programática de una nueva edad de la Iglesia, encarnada en el santo Pastor, doctor y profeta reconocido como anticipador de la misma.

Lercaro, sin embargo, prefirió omitir tal conclusión², tanto más cuanto que la canonización conciliar no era del agrado de Pablo VI. El discurso sostenía lo siguiente:

El concilio no sólo ha sido la decisión más grande, más comprometida y operativa realizada por el Papa mientras vivió, sino que, además, ha sido y podrá seguir siendo la fuerza máxima de mantenimiento, el volante permanente de todo su programa. Sin embargo también esta petición al concilio y a su significativa alineación mayoritaria en favor de las principales tesis de Juan XXIII, especialmente sobre el optimismo cristiano, sobre la religiosidad esencial de la Iglesia, sobre el deshielo ideológico, so-

2. El texto se encuentra disponible para su estudio en *Discorsi conciliari del cardinale Lercaro. Per la forza dello Spirito*, Bologna 1984, 287-310. El discurso estaba articulado en seis puntos: 1) *Sovrannaturale unità del suo essere e del suo agire*. 2) *Vaglio approfondito dei consensi*. 3) *La preparazione «culturale»*. 4) *La decisione di voler essere maestro e guida*. 5) *Il concilio e Giovanni*. 6) *La santità di Giovanni XXIII*.

bre el ecumenismo, sobre el servicio a favor de la paz en el mundo, etc., no puede ser la petición sobre algo automático y, como se suele decir, irreversible, que actúe cuasi mágicamente, al margen de ciertas condiciones históricas de un perseverante esfuerzo de fidelidad.

Y –añadía– o no estoy totalmente seguro de que todo aquello que el papa Juan esperaba efectivamente del concilio y que, más ampliamente, deseaba como la tarea histórica y religiosa de nuestra generación se haya realizado ya o esté totalmente próximo a realizarse, o que, al menos, se encamine hacia un progresivo despliegue, sin posibilidad de marcha atrás, de interrupciones, de parciales contradicciones.

Era este un modo valiente de plantear explícitamente el problema –incómodo pero real– de la coherencia del Vaticano II consigo mismo y, sobre todo, con la orientación del papa Juan, que lo había querido.

El domingo 7 de marzo de 1965 se había puesto en marcha la celebración de la misa según el rito renovado, que preveía muchas partes en las lenguas vernáculas y los altares orientados de cara al pueblo. El mismo Pablo VI celebró aquel día en italiano en una parroquia romana y exhortó a los párrocos a colaborar en la realización de la reforma. Esta renovación litúrgica fue probablemente el ámbito principal en el que todos los fieles, aun los más sencillos, podían medir el alcance de las reformas introducidas por el concilio, cosa que no puede infravalorarse.

La dinámica de las reacciones a la reforma litúrgica y a otros aspectos de la renovación conciliar durante la primavera y el verano de 1965 fueron especialmente interesantes, porque ponían de relieve las características y las dificultades de los primeros procesos de recepción del concilio. De los pronunciamientos de los obispos y de las conferencias episcopales se puede reconocer que las preocupaciones principales procedían inicialmente de las reacciones conservadoras.

El 9 de abril de 1965 se anunció, en plena sintonía con la etapa inaugurada por el Vaticano II, la creación del Secretariado pontificio para los no creyentes; era importante definir «los objetivos y los métodos del nuevo organismo, que se inserta tan adecuadamente dentro del clima conciliar y de las expectativas creadas por

la discusión del esquema XIII y por la encíclica *Ecclesiam suam*». Según el recién nombrado presidente, el austríaco F. König:

No se trataba de organizar la lucha contra el ateísmo, ni siquiera contra el ateísmo militante, sino, antes al contrario, de hacerse consciente de todas las posibilidades que permitan asegurar a la religión el puesto que le compete en el seno de la sociedad, de establecer contactos con el fin de emprender un diálogo en el plano intelectual, de fomentar acciones concertadas en favor de la paz³.

El secretariado debía entrar en contacto con el ateísmo doctrinal en todas sus formas, aun en el caso de que no respondiese directamente a un poder político; de esta manera era posible salir de la perspectiva de reducir el ateísmo al «ateísmo de Estado», es decir, al mundo soviético. A nadie se le ocultaban las dificultades de tal tarea, debido también a que era preciso ante todo identificar los posibles interlocutores de dicho diálogo.

Se querían evitar interpretaciones de un papel político-diplomático del secretariado. De hecho, al asumir la presidencia el cardenal König se podía contar con un nuevo argumento para proseguir con la distensión entre el catolicismo y los países comunistas (*Ostpolitik*), inaugurada por Juan XXIII y en la que el propio cardenal, como obispo de Viena, se había visto implicado desde hacía ya algunos años.

La creación del Secretariado para los no creyentes formaba parte del panorama más vasto y complejo de las iniciativas que se podían reconducir de cara a la definición de las relaciones entre la Iglesia católica y el mundo comunista. La muerte de Roncalli y la destitución de Krhushev habían determinado sin duda algunos nuevos escenarios en los que, frente al entusiasmo, parecía superponerse una cierta dosis de «reflexión diplomática», aunque parecía ya difícil que se interrumpiera un diálogo puesto en marcha con tanto empeño.

En la Iglesia católica existían orientaciones de naturaleza distinta. Pablo VI había insistido ampliamente en la necesidad de la libertad para la Iglesia —no por razones de prestigio, sino por respe-

to a la aspiración natural del hombre— para anunciar el Evangelio y «para dar a la construcción de un mundo menos injusto la contribución que ella y sólo ella puede dar». Las palabras de Pablo VI reivindicaban la superioridad de la Iglesia católica y parecían confinar el diálogo con el mundo comunista a una esfera diplomática. Existía, además, una parte del mundo eclesiástico que había visto con preocupación las iniciativas de apertura del papa Juan. Para estos, el comunismo seguía siendo el enemigo principal y el concilio no debería votar fórmulas favorables al diálogo, sino condenar de nuevo el marxismo.

En el diálogo entre marxistas y católicos estaban empeñados, dentro del ámbito laical y de maneras diversas, responsables de los partidos comunistas francés e italiano, quienes subrayaban el papel del pontificado de Juan XXIII y de la celebración del Vaticano II, para abrir una nueva etapa de relaciones donde se pasara del «anatemata al diálogo», como se hacía patente con la creación del secretariado.

Este debate no había quedado al margen del aula conciliar. La posibilidad en concreto de un pronunciamiento del concilio sobre el comunismo, o en otras palabras, la inclusión de su condena en el esquema XIII, había sido sugerida varias veces, pero quedó siempre aparcada por razones de oportunidad, retrasándolo hasta que se tomara una decisión definitiva. Al aproximarse la conclusión del Vaticano II la cuestión de la definición de las relaciones con el marxismo se volvía actual. Los Padres eran llamados a elegir entre la condena, el silencio o el diálogo. No cabe duda de que la creación del Secretariado para los no creyentes privilegiaba el diálogo.

El 4 de enero de 1965 Pablo VI fijó la apertura de la congregación general para el 14 de septiembre siguiente. El nuevo periodo conciliar se anunciaba cargado de esperanzas. Aun cuando la opinión pública no conociera en detalle el desarrollo de los trabajos de las comisiones, los numerosos temas del orden del día habían encontrado amplio eco en los órganos de la prensa. Del esquema sobre los obispos se esperaba una palabra más clara acerca de los modos reales de ejercicio de la colegialidad episcopal, la renovación de la figura del obispo y de su función pastoral.

Las organizaciones de laicos que durante los meses de primavera y verano habían tenido numerosas ocasiones de encuentros y discu-

3. La Civiltà Cattolica 116/2 (1965) 490-492.

la discusión del esquema XIII y por la encíclica *Ecclesiam suam*. Según el recién nombrado presidente, el austríaco F. König:

No se trataba de organizar la lucha contra el ateísmo, ni siquiera contra el ateísmo militante, sino, antes al contrario, de hacerse consciente de todas las posibilidades que permitan asegurar a la religión el puesto que le compete en el seno de la sociedad, de establecer contactos con el fin de emprender un diálogo en el plano intelectual, de fomentar acciones concertadas en favor de la paz³.

El secretariado debía entrar en contacto con el ateísmo doctrinal en todas sus formas, aun en el caso de que no respondiese directamente a un poder político; de esta manera era posible salir de la perspectiva de reducir el ateísmo al «ateísmo de Estado», es decir, al mundo soviético. A nadie se le ocultaban las dificultades de tal tarea, debido también a que era preciso ante todo identificar los posibles interlocutores de dicho diálogo.

Se querían evitar interpretaciones de un papel político-diplomático del secretariado. De hecho, al asumir la presidencia el cardenal König se podía contar con un nuevo argumento para proseguir con la distensión entre el catolicismo y los países comunistas (*Ostpolitik*), inaugurada por Juan XXIII y en la que el propio cardenal, como obispo de Viena, se había visto implicado desde hacía ya algunos años.

La creación del Secretariado para los no creyentes formaba parte del panorama más vasto y complejo de las iniciativas que se podían reconducir de cara a la definición de las relaciones entre la Iglesia católica y el mundo comunista. La muerte de Roncalli y la destitución de Krhushev habían determinado sin duda alguna nuevos escenarios en los que, frente al entusiasmo, parecía superponerse una cierta dosis de «reflexión diplomática», aunque parecía ya difícil que se interrumpiera un diálogo puesto en marcha con tanto empeño.

En la Iglesia católica existían orientaciones de naturaleza distinta. Pablo VI había insistido ampliamente en la necesidad de la libertad para la Iglesia —no por razones de prestigio, sino por respe-

to a la aspiración natural del hombre— para anunciar el Evangelio y «para dar a la construcción de un mundo menos injusto la contribución que ella y sólo ella puede dar». Las palabras de Pablo VI reivindicaban la superioridad de la Iglesia católica y parecían confinar el diálogo con el mundo comunista a una esfera diplomática. Existía, además, una parte del mundo eclesiástico que había visto con preocupación las iniciativas de apertura del papa Juan. Para estos, el comunismo seguía siendo el enemigo principal y el concilio no debería votar fórmulas favorables al diálogo, sino condenar de nuevo el marxismo.

En el diálogo entre marxistas y católicos estaban empeñados, dentro del ámbito laical y de maneras diversas, responsables de los partidos comunistas francés e italiano, quienes subrayaban el papel del pontificado de Juan XXIII y de la celebración del Vaticano II, para abrir una nueva etapa de relaciones donde se pasara del «anatema al diálogo», como se hacía patente con la creación del secretariado.

Este debate no había quedado al margen del aula conciliar. La posibilidad en concreto de un pronunciamiento del concilio sobre el comunismo, o en otras palabras, la inclusión de su condena en el esquema XIII, había sido sugerida varias veces, pero quedó siempre aparcada por razones de oportunidad, retrasándolo hasta que se tomara una decisión definitiva. Al aproximarse la conclusión del Vaticano II la cuestión de la definición de las relaciones con el marxismo se volvía actual. Los Padres eran llamados a elegir entre la condena, el silencio o el diálogo. No cabe duda de que la creación del Secretariado para los no creyentes privilegiaba el diálogo.

El 4 de enero de 1965 Pablo VI fijó la apertura de la congregación general para el 14 de septiembre siguiente. El nuevo periodo conciliar se anunciaba cargado de esperanzas. Aun cuando la opinión pública no conociera en detalle el desarrollo de los trabajos de las comisiones, los numerosos temas del orden del día habían encontrado amplio eco en los órganos de la prensa. Del esquema sobre los obispos se esperaba una palabra más clara acerca de los modos reales de ejercicio de la colegialidad episcopal, la renovación de la figura del obispo y de su función pastoral.

Las organizaciones de laicos que durante los meses de primavera y verano habían tenido numerosas ocasiones de encuentros y discu-

3. La Civiltà Cattolica 116/2 (1965) 490-492.

siones internas, miraban con mucha esperanza el esquema sobre el apostolado de los laicos. La definición de «pueblo de Dios» necesitaba de una concreta realización en cuanto a renovar el puesto de los fieles en la Iglesia y redefinir sus relaciones con la jerarquía.

Durante el verano de 1964 se habían celebrado las asambleas (capítulos generales) de muy diferentes órdenes religiosas, algunas de gran relieve, como las de los jesuitas y dominicos, con el fin de prepararse para la renovación que el concilio habría de realizar también en este ámbito. Expectativas semejantes existían a su vez sobre el esquema acerca del ministerio y la vida sacerdotal y sobre el de los seminarios.

El proyecto sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo suscitaba un fuerte interés en el ámbito eclesial por las novedades que de él se esperaban en la definición de las relaciones entre la Iglesia y las realidades temporales. En cuanto al problema del control de natalidad era de sobra conocido que Pablo VI había nombrado una comisión extraconciliar para examinarlo. Pero continuaba siendo un tema seguido con gran interés por la opinión pública, ya que estaba aún viva la esperanza de que el concilio pudiese decir alguna cosa al respecto.

Más viva aún era la expectativa de la opinión pública en torno al tema de la paz. El apremiante llamamiento lanzado por Pablo VI en Bombay, durante su viaje de diciembre de 1964, a favor de la reducción de los gastos militares, tuvo escaso eco en los ambientes diplomáticos, fuera de las fórmulas genéricas de aprobación exigidas por las circunstancias. La situación internacional, caracterizada por los tormentosos y a veces dramáticos procesos de descolonización en África y en Asia, se hallaba fuertemente condicionada por el choque entre las grandes potencias mundiales por el control sobre los nuevos países.

Un interés semejante existía en torno a los otros esquemas: el de la libertad religiosa y el que se refería a los judíos, textos ambos cargados de significado para la vida de muchos países.

El 12 de junio la secretaría general había enviado a los Padres para su discusión cinco de los últimos proyectos. En vísperas de la nueva fase de los trabajos las preocupaciones mayores de Pablo VI parecían concentrarse, por una parte, en los riesgos de una incontrolada recepción de las novedades propuestas por el concilio y, por

otra, en los problemas de una justa relación con el mundo moderno, que superase cierta rígida distancia entre la fe cristiana y las realidades temporales. Pablo VI había estado siempre abierto a las realidades y a las exigencias del mundo moderno; el diálogo con los hombres de este tiempo, con el «mundo», era un deseo dominante en él. Pero al referirse a esta realidad, no se puede dejar de notar un cambio de tono en este periodo con relación a años anteriores. En cierto sentido se percibían señales que ponían de manifiesto temores madurados en aquellos últimos meses, en el clima incierto y tenso de las reacciones a la introducción de las novedades conciliares en la vida concreta de la Iglesia y en la discusión teológica. Con un espíritu sin duda menos sereno y optimista, Pablo VI se preparaba así para abrir el nuevo periodo en el que los problemas de las relaciones con el mundo moderno constituirían precisamente el centro de atención de todos.

Para el prestigioso periodista La Valle:

El concilio es una incógnita. El cardenal [Lercaro] cree que los episcopados extranjeros llegan debilitados: los holandeses, por las iniciativas exageradas en el tema de la liturgia, a las que él mismo ha tenido que reaccionar; los franceses, por la historia de la JEC. Entre tanto, en una reunión de la comisión de coordinación, el cardenal Cicognani ha dicho que los moderadores no deberían tomar la palabra, como sucede con los hombres de la curia, que, por cierto, tendrían mucho más que decir que muchas de las cosas que se oyen en el aula del concilio. Creo que los moderadores no se adhirieron a esta invitación, pero lógicamente se encuentran muy inquietos. Les he dicho que antes tendrían que renunciar a la función de moderadores: tienen que dar a la Iglesia universal mucho más que el simple conceder o retirar la palabra a los Padres cada diez minutos.

En cuanto a los esquemas: aunque corren voces sobre la supresión del texto sobre los judíos, dicho esquema se mantiene aún en el orden del día; pero el cardenal cree que se suprimirá de nuevo la condenación de la opinión que los acusa de deicidio. En el esquema XIII ha desaparecido el pasaje sobre el matrimonio y sobre la familia (a partir del criterio de que el Papa se ha reservado personalmente esta cuestión), y también la condena de las bombas nucleares, dando un paso atrás en relación con la *Pacem in terris*. Con lo que será difícil saber cómo puede ser que la Iglesia quiera la paz.

Parece excelente el esquema sobre la libertad religiosa; preocupante el primer capítulo del *De episcopis*, que hasta el final podrá ser orientado de manera que constituya como una especie de interpretación del *De ecclesia* ofrecida por el mismo órgano que aprobó el *De ecclesia* y, por consiguiente, superando definitivamente todas las cuestiones formales conectadas con la *Nota praevia*. El esquema sobre los religiosos lo han redactado ellos mismos y por tanto será lo que debe ser. Dios mío, ¿qué título habré de poner al próximo libro sobre el concilio? Si bien es posible que el tema ni se pueda plantear. Perdonad la larga cháchara. Os abrazo a la vez que a los niños. Y ánimo. Raniero⁴.

Las preocupaciones por el posconcilio condicionarían también con certeza los desarrollos del último periodo. La experiencia del «Consilium» para la aplicación de la reforma litúrgica había hecho ver la importancia y perspicacia del órgano de aplicación de las directrices conciliares. No por casualidad el Secretariado para la unión de los cristianos había trabajado para elaborar él mismo un «Directorio ecuménico». Se preveían también otros organismos que llevaran a la práctica los decretos conciliares en otras materias, desde el apostolado de los laicos hasta el compromiso en las organizaciones internacionales, y era claro que la eficacia de cuanto se hubiera podido obtener en el concilio dependería en buena medida de estos organismos.

¿Es realmente posible la «libertad religiosa»?

Objetivo del concilio era en aquel justo momento llegar a pronunciarse, «en la concordia más serena y fraterna», según la expresión de Pablo VI, sobre todos los temas todavía pendientes. Para ello existían problemas organizativos complejos, por lo que el cuarto periodo se caracterizaría más por el trabajo de las comisiones y por las votaciones en la asamblea que por las discusiones plenarios, con el consiguiente efecto de aburrir a los obispos, cuya gran mayoría no eran miembros de ninguna comisión. Casi todos los Padres se debatían entre el impaciente deseo de concluir cuan-

4. Carta de R. La Valle a G. Alberigo, desde Bolonia, el 25 de julio de 1965.

to antes la larga (y costosa) residencia romana y la convicción de que no se podría concluir el concilio sin haber aprobado los textos sobre la libertad religiosa y sobre la condición de la Iglesia en las sociedades contemporáneas.

Todo se desarrollaría ordenadamente de acuerdo con el calendario fijado, pero a costa de renunciar a ulteriores profundizaciones y a la cristalización de la dinámica interna de la asamblea conciliar. Especialmente difícil resultaría el trabajo de las comisiones, encargadas de tener en cuenta una gran cantidad de enmiendas, a veces contradictorias entre sí, y obligadas, por lo mismo, a redactar textos de compromiso, teológicamente débiles.

El discurso de apertura de Pablo VI, el 14 de septiembre de 1965, fue acogido favorablemente como un acto de confianza en el concilio, que ha puesto a los pastores «en un estado de tensión, de esfuerzo espiritual», alejándolos del tedio de la vida ordinaria y empujándolos en un acontecimiento de enorme alcance y de intensa comunión. El Papa, quien el 24 de junio anterior se había comprometido con la reforma de la curia romana, la aceleración de la revisión del Código de derecho canónico y la profundización del problema del control de la natalidad, sorprendió a los Padres con otros dos anuncios importantes: la decisión de dirigirse a las Naciones Unidas para defender allí la causa de la paz y la institución del Sínodo de obispos. Con ello el Papa se disponía a retomar una iniciativa plenamente personal justo en vísperas de la conclusión del concilio.

Al día siguiente, 15 de septiembre, la asamblea reinició los trabajos ocupándose del proyecto de declaración sobre la libertad religiosa, a propósito del cual, el relator, el belga De Smedt, subrayó que el texto en modo alguno equiparaba la verdad con el error ni dispensaba a nadie del compromiso de buscar la verdad. Las intervenciones más notables fueron las del polaco Wyszyński y el checoslovaco Beran, los cuales habían sufrido en su propia carne la negación de la libertad, primero por parte de los nazis y después bajo el régimen comunista. Ellos no sólo reivindicaron los derechos de la Iglesia contra los perseguidores, sino que también confesaron los errores que habían sido cometidos en nombre de la misma Iglesia.

Beran, en especial, evocó la hoguera a la que se condenó al reformador bohemio Hus, la práctica confesionalista y de falta de li-

bertad de los Habsburgos, que habían hecho del catolicismo una obligación civil y un sostén para el trono, de acuerdo al principio según el cual los súbditos deben observar la religión de su príncipe (*cuius regio, eius et religio*). Subrayó el hecho de que la violencia usada por la fe ataca y humilla sobre todo a la misma fe.

Aparecía así en primer plano el deber de condenar la violencia y la coacción en el terreno de las opciones religiosas en cualquier parte y de cualquier forma que fueran ejercidas. Cada vez era más evidente que se trataba de afirmar la libertad religiosa en la convivencia social y política, lo que no impediría que la Iglesia católica se siguiera considerando como la realización auténtica de la verdadera religión. Estas últimas precisiones llevaron a que, incluso muchos obispos italianos, en cuyo nombre habló el patriarca de Venecia, cardenal Urbani, votasen a favor de la declaración. El 19 de noviembre los votos contrarios se habían reducido a 249.

Después de la votación, todavía en medio de las discusiones, sobre la libertad religiosa, la asamblea se expresó también, entre el 23 y el 27 de septiembre, sobre el texto corregido del esquema sobre la revelación, y además sobre el proyecto —enmendado también, incluso por el propio Pablo VI— del apostolado de los laicos.

Sin embargo la atención del concilio se hallaba concentrada ya en la nueva redacción del esquema XIII, en el que habían colaborado varios grupos de trabajo. El texto, presentado el 21 de septiembre por el francés Garrone, aprobado por la comisión de coordinación a pesar de su fisonomía, más semejante a un texto de sociología que a un decreto conciliar, sería discutido hasta el 6 de octubre.

Las críticas fueron todavía numerosas y profundas; muchos rechazaban la identificación, que parecía subyacer en numerosas páginas del proyecto, entre progreso científico-técnico y realización de la redención; otras dificultades se referían al lenguaje, pues aunque en verdad la Iglesia quería hablar a los hombres de una manera nueva y no con la habitual forma autoritaria y de condena, no podía, sin embargo, colocarse en un plano meramente humano. El esquema mezclaba promiscuamente el lenguaje teológico y de fe con el del mundo, dando excesivo espacio —según algunos— a los argumentos filosóficos y a las formulaciones fenomenológicas.

Al menos varios sectores del concilio eran cada vez más conscientes de que en pocos meses no se podía improvisar una refle-

xión que se había omitido durante siglos o a lo sumo se había recluso en las angostas categorías de la denominada «doctrina social de la Iglesia». Comenzaba a avizorarse una distancia insalvable entre el espíritu que empujaba a los Padres a formular una nueva actitud eclesial hacia el mundo y la madurez conceptual de esta problemática todavía insuficiente. Era necesario, como observó uno de los inspiradores del esquema —el dominico francés Chenu— partir de la convicción de que los grandes acontecimientos históricos, los grandes cambios sociales, tienen que ver con la realización del reino de Dios y aprender a reconocer los signos de los tiempos como «lugares teológicos». Tal era la nueva dirección de la reflexión indicada ya en la *Pacem in terris*.

Los temas más debatidos fueron nuevamente el de la familia y el de la paz. A propósito de la familia provocó enorme alboroto la intervención de un obispo melquita libanés, monseñor Zoghby, el cual afrontó el problema del cónyuge inocente abandonado pero al que no se le permite celebrar nuevas nupcias. La intervención, en un tono profundamente pastoral, pedía que la Iglesia, como madre, sin cuestionar la ley de la indisolubilidad del matrimonio, encontrara una solución que consintiese también a estos sus hijos desgraciados vivir en paz.

A propósito del problema de la procreación, ya reservado por Pablo VI para sí, se introducirían en el texto una serie de referencias a la encíclica *Casti connubii* de Pío XI y al discurso de Pío XII dirigido a las matronas, con lo que se quería subrayar, a pesar de que se trataba de documentos de muy diversa autoridad y de nivel muy inferior al de una decisión conciliar, la permanencia y la continuidad del magisterio de la Iglesia.

Sobre la paz hubo algunas declaraciones enérgicas de los cardenales Alfrink (holandés), Liénart (francés) y Lèger (canadiense), que intentaron plantear la discusión en un clima y contexto evangélicos, sustrayéndola a las consideraciones técnico-militares (del tipo bombas «sucias», bombas «limpias», número de muertos previsibles en un conflicto atómico, etc.) que habían martirizado el debate en el precedente periodo conciliar.

La guerra era condenada por ser contraria al espíritu del Evangelio y no sólo por las terribles consecuencias que se podrían derivar de ella, por lo que la condena debía ser total, sin excepción al-

guna. Resulta ilusorio construir la paz sin condenar cualquier recurso a las armas aun cuando sea para restablecer los derechos violados, afirmó el arzobispo de Argel, monseñor Duval, al que ciertamente no le faltaban dolorosas experiencias a este respecto.

El texto final resultó en su conjunto débil; se mantuvo, en efecto, la admisión de la guerra defensiva, refiriéndose la condena explícita sólo a la guerra total, pero se evitó rechazar la carrera armamentística aun reconociendo la legitimidad moral de la objeción de conciencia. Como sobre otros temas, el concilio no supo encontrar un lenguaje que expresara una posición auténticamente evangélica, aunque sí se colocó en las posturas de los grupos «avanzados» del mundo occidental; los textos así formulados corrían el riesgo de sufrir un envejecimiento particularmente rápido. Por otra parte el concilio estaba obligado a expresarse sobre esta problemática. Y no era posible el silencio como vía de escape.

El 4 de octubre el obispo de Ivrea, monseñor Bettazzi, haciéndose eco de comentarios que circulaban entre los padres conciliares al menos desde hacía un año, propuso que la asamblea sancionara solemnemente la santidad y, por tanto, la ejemplaridad del papa Juan, mediante una canonización conciliar, que fuera un acto de devoción hacia «el Papa del concilio», pero también un compromiso de fidelidad coherente con las líneas de desarrollo y de renovación indicadas por él. La iniciativa, que retomaba un intento ya adelantado por algunos episcopados del tercer mundo y por el propio Bettazzi en 1964, y que se hacía eco del discurso romano de Lercaro en febrero de 1965, fue bloqueada por el moderador Suenens, al corriente de las reservas de Pablo VI. ¿Se temía acaso que un acto asambleario de aquel tipo —que, por otra parte, recuperaba la antigua praxis de las canonizaciones conciliares— galvanizase el concilio de manera incontrolable?

Mientras se cerraba el debate sobre el esquema XIII, el concilio sancionó, con 2161 votos, el texto del decreto sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, y el 7 de octubre comenzó el examen del texto sobre el compromiso misionero, totalmente rehecho por obra del superior general de los verbitas, el alemán J. Schütte, ayudado por los teólogos Congar, Ratzinger y Seaumois. También a este respecto se planteaba el problema de la relación de dicho texto con la concepción de la Iglesia salida de las constituciones sobre

la liturgia, sobre la Iglesia y el decreto sobre el ecumenismo, ya solemnemente aprobados.

Durante la discusión del proyecto sobre las misiones, y precisamente con relación al capítulo sobre el pueblo de Dios de la constitución sobre la Iglesia, muchos Padres habían pedido que quedase claro que la tarea misionera es un compromiso de toda la Iglesia. En realidad en el proyecto sobre la actividad misionera dicha tarea se presentaba aún como una función propia de la jerarquía eclesial, en evidente contradicción con la visión de la Iglesia entendida como comunión. No menos delicados eran los problemas desde el punto de vista ecuménico. El gran impulso a la unión de los cristianos había surgido precisamente en ámbitos misioneros, donde la competencia entre las misiones cristianas de diversas confesiones constituía el más llamativo escándalo. El esquema apeló a este respecto al decreto sobre el ecumenismo, afirmando que debía existir una colaboración entre los hermanos cristianos no sólo a nivel individual sino también entre las comunidades eclesiales.

Los obispos no occidentales llevaban muy en el corazón la inquietud de que se aceptara que el mensaje evangélico fuese «inculturado» en cualquiera de las tradiciones culturales, superando la hegemonia greco-latina que había dominado —aun cuando fuera con grandes resultados— el catolicismo durante siglos. Era sin duda uno de los «saltos cualitativos» que se esperaba del concilio.

Otro aspecto bastante relevante lo constituía el organismo romano encargado de la actividad misionera, a saber, la congregación de *Propaganda fide*. A este respecto el debate se produjo inexplicablemente sobre un texto distinto del elaborado por la comisión, que preveía —según el deseo de muchos Padres— la creación de un organismo nuevo. En cambio fue confirmada *Propaganda fide* —en lenguaje parlamentario, con un «golpe de mano»— como el único dicasterio competente para las iniciativas misioneras, aunque se preveía que participaran en su nivel directivo algunos obispos residenciales designados por el episcopado misionero. El 12 de octubre el esquema obtuvo el voto favorable.

Cuando aún no se había concluido el debate sobre las misiones se realizaron algunas votaciones importantes con las que la asamblea aprobó el texto de los proyectos sobre la renovación de la vida religiosa y sobre la formación sacerdotal (11 de octubre), ade-

más de la declaración sobre el pueblo hebreo, transformado, sin embargo, en declaración sobre las religiones no cristianas (14 y 15 de octubre) y la de la educación cristiana. De acuerdo con el ritmo apretado de este cuarto periodo de trabajo y mientras se acercaba la nueva sesión solemne fijada para el 28 de octubre, entre el 13 y el 16, fue examinado también el esquema sobre el ministerio y la vida sacerdotal. En la nueva sesión solemne (la VII) fue posible aprobar tres decretos y dos declaraciones, tipo de decisión esta última adoptada para temas demasiado chocantes o excesivamente marginales para ser objeto de un decreto en toda regla.

El decreto sobre los obispos *Christus Dominus* («Cristo Señor»), aprobado con 2319 votos a favor, 2 en contra y 1 nulo) tenía por finalidad desarrollar en sentido práctico principios de la teología del episcopado sancionados por la *Lumen gentium*, que aparece ampliamente citada de forma literal en el decreto⁵. Se reconocía la importancia, es decir, la (relativa) autonomía y autosuficiencia de la Iglesia local (diócesis) como auténtica realización de la Iglesia; estaba previsto que se introdujera un límite de edad para los obispos; recibían un importante impulso las conferencias episcopales, a las que, por otra parte, se había referido también Pablo VI al instituir el Sínodo de obispos, pedido expresamente en *Christus Dominus*, 5:

Los obispos elegidos en las diversas regiones del mundo, de la forma y por las razones que haya establecido o establecerá el Romano Pontífice, prestan al supremo Pastor de la Iglesia una ayuda más eficaz en el Consejo que recibe el nombre de *Sínodo de obispos*. Este, al realizar la función de todo el episcopado católico, pone de manifiesto que todos los obispos participan en comunión jerárquica de la solicitud por la Iglesia universal.

Se pedía también que la curia romana tuviese una reglamentación renovada que incluyera la representación de los obispos de las diferentes partes de la Iglesia y se recordaba lo siguiente:

Desde los primeros siglos de la Iglesia los obispos que presidían las Iglesias particulares unieron sus fuerzas y voluntades para pro-

5. Cf. M. Faggioli, *Il vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento nella storia del decreto «Christus Dominus» del Vaticano II*, Bologna 2005.

mover el bien común del conjunto de las Iglesias y de cada una de ellas. Les movía a ello la comunión de amor fraterno y la preocupación por la misión universal confiada a los apóstoles. Por esta razón se establecieron los sínodos, los concilios provinciales y, finalmente, los concilios plenarios. En ellos los obispos determinaron una norma común, que había que respetar en las diferentes Iglesias tanto en la enseñanza de las verdades de la fe como en la ordenación de la disciplina eclesiástica.

Este sagrado Sínodo ecuménico desea que las venerables instituciones de los sínodos y de los concilios florezcan con nuevo vigor. Así se procurará más adecuada y eficazmente el crecimiento de la fe y la conservación de la disciplina en las diversas Iglesias, según las circunstancias de la época (*Christus Dominus*, 36).

El decreto sobre la vida religiosa *Perfectae caritatis* («La caridad perfecta»), aprobado con 2325 votos a favor y 4 en contra), que había pasado por dificultades muy contradictorias, se religaba, a su vez, al ideal de perfección enunciado en el capítulo cuarto de la *Lumen gentium*, esforzándose por presentar algunas de sus líneas de acción. Las instituciones religiosas sacaron de él un estímulo profundo para reexaminar su condición y proceder a reformas concretas, no sin riesgo de tensiones con la Santa Sede.

Finalmente, el decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius* («La deseada renovación»), aprobado con 2318 votos a favor y 3 en contra) resultaría uno de los menos adecuados a las exigencias efectivas de la Iglesia, no sólo porque no había podido profundizar el tema conflictivo y abierto del celibato eclesiástico sino, sobre todo, porque al concilio le faltó una percepción lúcida de la grave crisis de identidad que desde hacía décadas minaba la formación sacerdotal y la condición misma del sacerdote y que se manifestaría en toda su gravedad en la segunda parte de los años sesenta.

La declaración sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis momentum* («La importancia fundamental de la educación»), aprobada por 2290 votos favorables y 35 en contra) era el resultado de siete formulaciones sucesivas, signo de la dificultad para elaborar una decisión conciliar sobre un argumento caracterizado por situaciones regionales muy diferentes y muy condicionado por la casi exclusiva referencia a las «escuelas católicas», siendo que la mayor parte de los católicos asisten a escuelas públicas.

Por último, la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas *Nostra aetate* («En nuestro tiempo», aprobada por 2221 votos a favor, 88 en contra y 1 nulo) señalaba, a pesar de las tensiones que había provocado y las imperfecciones que seguían existiendo, un giro importante en la actitud católica hacia las otras religiones en general y muy especialmente en relación al judaísmo. El concilio reconocía lo que sigue:

En nuestra época, en la que el género humano se une cada vez más estrechamente y las relaciones entre los diferentes pueblos aumentan, la Iglesia considera más atentamente cuál ha de ser su relación con las religiones no cristianas. En su misión de fomentar la unidad y la caridad entre los hombres y también entre los pueblos, considera aquí, ante todo, aquello que tiene en común y les conduce a la mutua solidaridad (*Nostra aetate*, 1).

Particularmente rico es el siguiente texto:

Al profundizar en el misterio de la Iglesia, este santo Sínodo recuerda el vínculo por el que el pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la estirpe de Abrahán. Pues la Iglesia de Cristo, reconoce que, conforme al misterio salvífico de Dios, los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y en los profetas. Confiesa que todos los fieles cristianos, hijos de Abrahán según la fe, están incluidos en la vocación del mismo patriarca y que la salvación de la Iglesia está místicamente prefigurada en la salida del pueblo elegido de la tierra de la esclavitud [...] Cree, pues, la Iglesia que Cristo, nuestra paz, por la cruz reconcilió a judíos y gentiles y que de ambos hizo una sola cosa en Sí mismo [...] Por consiguiente, como el patrimonio espiritual común a los cristianos y a los judíos es tan grande, este sagrado Sínodo quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y estima que se obtiene, sobre todo, por medio de los estudios bíblicos y teológicos y en el diálogo fraterno. Aunque las autoridades judías con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo, lo que se perpetró en su pasión no puede ser imputado indistintamente a todos los judíos que vivían entonces ni a los judíos de hoy (*Nostra aetate*, 4).

En adelante el antisemitismo no podría apoyarse en legitimación teológica alguna. La amplia onda de la *shoá* llegaba a San Pedro.

La Biblia y la Iglesia

Quedaba aún una masa ingente de trabajo que desarrollar en las últimas cinco semanas, especialmente el esquema de la constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. El día después de la sesión solemne, la asamblea, antes de suspender los trabajos durante diez días para intensificar el trabajo de las comisiones, votó el texto sobre la revelación. La tenaz oposición de inspiración tridentina al proyecto había sido superada gracias a la carta enviada por Pablo VI el 18 de octubre al cardenal Ottaviani, presidente de la comisión doctrinal. Se había determinado mejor la infalibilidad de la Escritura y, en cuanto a la relación entre Escritura y tradición, se afirmaba que «la Iglesia no saca exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado» (*Dei Verbum*, 9). Se aceptaba la crucial proposición luterana de la *sola Scriptura*, pero no de manera incondicional.

Al reemprender los trabajos en el aula el 9 de noviembre se decidió, para comprometer también a la asamblea mientras continuaban trabajando todavía las comisiones, que los representantes de las conferencias episcopales expresaran sus opiniones sobre el proyecto de reforma de la disciplina de las indulgencias, proyecto que había sido preparado por la Penitenciaría apostólica. El texto, sin haber querido abordar el problema teológico de las indulgencias, se limitaba simplemente a algunas modificaciones externas, como la abolición de su concreción cuantitativa (200, 300 días) y el intento de ligar más profundamente el mérito adquirido con la indulgencia a la disposición interior con la que el fiel hubiera cumplido la oración u obra meritoria.

La discusión sacó a la luz de inmediato la cuestión del fundamento teológico de las indulgencias que, desde el siglo XVI, constituía un motivo de conflicto con los «reformados» y, por lo mismo, de herida a la unidad cristiana. Fue el momento para expresar la exigencia de superar la práctica y la doctrina de las indulgencias tal como había madurado en la Iglesia medieval. Los portavoces de las conferencias episcopales, desde el patriarca Máximos IV hasta los cardenales Alfrink, Döpfner y König, manifestaron reservas sustanciales sobre el proyecto, observando que los problemas relativos a la pena y a la culpa no podían resolverse con simples con-

ceptos jurídicos y mucho menos con criterios cuantitativos. Aquello que habría debido ser un relleno entre las sesiones se reveló como un diálogo provechoso y vivísimo. Una vez más salía a la palestra la exigencia de un repensar teológico profundo que no podía ser sustituido por reajustes disciplinares. Visto el desarrollo del debate, el 13 de noviembre fue suspendido, invitando a cuantos todavía no hubieran hablado, a enviar sus pareceres por escrito, cosa que no dejó de generar desilusiones y frustraciones.

Entretanto el 9 de noviembre se había expresado el voto favorable al esquema sobre el apostolado de los laicos y el 12-13, sobre el relativo al ministerio sacerdotal. Finalmente, el 15 se reemprendió el examen del esquema XIII. La comisión había analizado más de 3000 enmiendas, por lo que presentaba un texto bastante reelaborado sobre el que permanecían perplejidades en el seno de la misma mayoría conciliar. No en vano, el proyecto parecía además de prolijo (un centenar de páginas impresas, debido a su orientación fundamentalmente descriptivo-sociológica), inspirado a su vez en un optimismo más bien superficial y típico de la coyuntura económico-social que se estaba viviendo por aquellos años en la mayoría de los países occidentales.

Por otra parte no se podía proponer siquiera la posibilidad de oponerse al esquema, pues habría significado un rechazo al espíritu de atención a la humanidad que había inspirado su redacción y que tantas expectativas había despertado en la opinión pública. El calendario de las últimas semanas de trabajo no permitía ya ninguna pausa.

El 18 de noviembre se celebró una nueva sesión solemne dedicada a la aprobación de otros dos documentos: la constitución dogmática sobre la revelación *Dei Verbum* («La Palabra de Dios») (aprobada por 2344 votos a favor y 6 en contra), y el decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem* («La actividad apostólica», por 2340 votos a favor y 2 en contra).

En su alocución el Papa anunciaba dos hechos de alcance inusitado. Después de haber renovado el elogio más vivo a la curia romana, asegurando que no eran necesarios cambios estructurales, sino sólo algunas correcciones —lo que desinflaba las expectativas conciliares, de llevar a cabo una profunda reforma—, Pablo VI comunicó la decisión de reestructurar la congregación más discutida, la del Santo Oficio, que cambiaría de nombre y recibiría un nuevo estatuto.

En la misma ocasión el concilio recibió la información de que se introducirían las causas de beatificación de los dos inmediatos sucesores del papa Montini: Pío XII y Juan XXIII; las peticiones de una canonización conciliar se canalizaban significativamente por el medio burocrático habitual. ¿Era el «aperitivo» de una «normalización» posconciliar?

La constitución sobre la palabra de Dios *Dei Verbum* tenía un alcance teológico y pastoral excepcional. Articulada en seis capítulos, giraba en torno a la importancia central de la palabra de Dios, contenida esencialmente en la Escritura, para la vida cristiana. «El sagrado concilio, magisterio vivo de la Iglesia» se coloca bajo la palabra de Dios; ante todo, la escucha él mismo, y después la anuncia «para que todo el mundo, con el anuncio de la salvación, oyendo, crea, y creyendo, espere, y esperando ame» (*Dei Verbum*, 1). La riqueza y la complejidad de la *Dei Verbum* derivan precisamente de esta conexión entre la perspectiva pastoral y la doctrinal.

El capítulo tercero sanciona la historicidad de la exégesis bíblica que, a partir de la llegada de la modernidad occidental, implica el uso del método histórico-crítico. Se afirma el carácter único de las Escrituras y la inerrancia (ausencia de todo error) que de él deriva. Sin embargo, la comprensión de la Biblia como libro histórico necesita de la colaboración de la comunidad de los creyentes, además de los obispos y teólogos.

Un concepto clave es el de la «economía» de la revelación (capítulos cuarto y quinto): la preparación evangélica a Cristo, plenitud de la revelación, tiene su raíz en la historia de la salvación narrada en los libros del Antiguo Testamento.

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 [...] y, 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 (*Dei Verbum*, 16-17).

Dei Verbum finalmente sitúa la Escritura en la vida de la Iglesia (capítulo sexto). Todos los cristianos son invitados de manera insistente a leer las Escrituras. «La ignorancia de las Escrituras es ignorancia de Cristo» (san Jerónimo). El trabajo de los exegetas y de

los teólogos es servicio de la Palabra (*ministerium verbi*). Es central el paralelismo entre la mesa de la Palabra y la del Cuerpo de Cristo, tema tan querido de Roncalli y solemnemente afirmado en la constitución sobre la liturgia:

La Iglesia siempre ha venerado la Sagrada Escritura, como lo ha hecho con el Cuerpo de Cristo, pues, sobre todo en la sagrada liturgia, nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del cuerpo de Cristo (*Dei Verbum*, 21).

Finalmente, después de las cautelas y límites impuestos por el concilio de Trento y de la marginación de la Escritura en la comunidad católica operada por la contrarreforma, la Iglesia romana con este acto reencontraba una correcta sabiduría sobre su propia subordinación a la palabra de Dios. La delicada relación entre Biblia y tradición, que el concilio renunció a esquematar en una fórmula, ha sido colocada de nuevo en una perspectiva de coordinación dinámica, demandando de la reflexión cristiana y de la experiencia eclesial ulteriores profundizaciones⁶.

Por el contrario, el decreto *Apostolicam actuositatem* constituía el punto de llegada del importante movimiento de promoción del laicado que había invadido el catolicismo contemporáneo y que había animado tantos aspectos. Y ello a pesar de que el texto era aún prisionero de la distinción entre laicos y clérigos y parecía recorrido por distintas reivindicaciones de los laicos frente al clero.

Articulado en seis breves capítulos, el decreto comienza evocando los fundamentos teológicos de la participación de los laicos en la misión de la Iglesia, indica después los objetivos del apostolado laical, poniendo el acento sobre la «animación de lo temporal», describe los varios ámbitos de dicho compromiso apostólico y las formas que el mismo puede asumir —entre las que todavía se privilegia, con una óptica plenamente «romana», la Acción católica— y, finalmente, renueva la subordinación de los laicos a la jerarquía y la necesidad de su formación para el apostolado.

6. Cf. R. Burigana, *La Bibbia nel concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Bologna 1998.

El decreto seguía, por tanto, impermeable a la visión de la Iglesia formulada en la *Lumen gentium*, centrada en el pueblo de Dios y en el laicado, y no se preocupaba de valorar los espacios que una recuperada conciencia del sacerdocio universal abría a todos los miembros de la Iglesia dentro de la misma vida eclesial y no sólo en el compromiso temporal.

Los cristianos viven dentro de la historia

Después de la votación del 19 de noviembre sobre el proyecto de declaración sobre la libertad religiosa, el trabajo de la asamblea fue de nuevo suspendido hasta el día 30 para permitir a las comisiones avanzar en el examen y en la incorporación de las enmiendas de los restantes esquemas (una declaración, dos decretos y una constitución). De esta forma el 2 de diciembre fue posible votar el esquema relativo al ministerio y vida de los presbíteros, muy insatisfactorio aún, produciendo la impresión de ser, en vez de un acto maduro y consciente, una satisfacción ofrecida al clero, que se sentía marginado, para acallar sus lamentaciones. El día 6, en la sesión 168, la última sesión de trabajo, fue posible votar también el texto de la constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, en la que el número mayor de votos negativos lo obtuvieron las partes relativas al matrimonio (140) y a la paz (144), que evidentemente seguían siendo todavía insatisfactorias.

Con la IX sesión solemne del 7 de diciembre de 1965 el Vaticano II concluía sus trabajos aprobando la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* («La dignidad humana», con 2308 votos a favor, 70 en contra y 6 nulos), el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes* («A las gentes», con 2394 votos favorables y 5 contrarios), el de la vida y ministerio de los presbíteros *Presbyterorum ordinis* («El orden de los presbíteros», con 2390 a favor y 4 en contra) y, finalmente, la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et spes* («Los gozos y las esperanzas», con 2309 votos a favor, 75 en contra y 7 nulos).

En esa misma ocasión fueron leídas simultáneamente en San Pedro y en Estambul las actas de retirada recíproca de las excomu-

niones que se habían intercambiado mil años antes (1054) las Iglesias de Constantinopla y de Roma. El acto significaba la voluntad real de los cristianos y de sus Iglesias por superar y cancelar antiguas discrepancias para retomar, libres de anteriores condicionamientos y de las sombras del pasado, un diálogo fraterno y fecundo hacia la unidad.

La declaración sobre la libertad religiosa, después de tantas tensiones y dudas, y aun con una redacción oscilante entre la enunciación teológica y la puramente racional, constituía una profunda novedad en el pensamiento católico moderno, reconociendo la validez de la plena libertad de conciencia, tanto individual como colectiva. El Vaticano II partía del reconocimiento siguiente:

Los hombres de nuestro tiempo tienen una conciencia cada vez mayor de la dignidad de la persona humana y crece el número de los que exigen que los hombres actúen según su propio criterio y hagan uso de una libertad responsable, no movidos por coacción, sino guiados por la conciencia del deber. Piden igualmente la delimitación jurídica del poder público, para que no se restrinjan demasiado los límites de la justa libertad de la persona y de las asociaciones. Esta exigencia de libertad en la sociedad humana se refiere, sobre todo, a los bienes del espíritu humano, principalmente a los que afectan al libre ejercicio de la religión en la sociedad.

El sagrado Sínodo proclama que Dios mismo ha dado a conocer al género humano el camino por el que los hombres, sirviéndole a él, pueden salvarse y llegar a ser felices en Cristo. Creemos que esta única verdadera religión subsiste en la Iglesia católica y apostólica, a la que el Señor Jesús confió la tarea de difundirla a todos los hombres [...] Pero todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo que se refiere a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla.

Igualmente el sagrado Sínodo confiesa que estos deberes tocan y vinculan la conciencia de los hombres y que la verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra, con suavidad y firmeza a la vez, en las almas (*Dignitatis humanae*, 1).

Con este acto el concilio superaba la habitual y exclusiva reivindicación de la «*libertas ecclesiae*» y la correlativa distinción entre «hipótesis» (es decir, libertad para los católicos cuando son minoría) y «tesis» (o sea, intransigencia de los católicos cuando son

mayoría), así como la pretensión de defender del error a la verdad castigando al que yerra⁷.

Dignitatis humanae desarrolla esencialmente la doctrina formulada por Juan XXIII en la parte final de la *Pacem in terris* de 1963. Con la profundización en la doctrina de la libertad religiosa el concilio ha otorgado a la Declaración de los derechos humanos una profundidad teológica. Por eso *Dignitatis humanae* es sin duda también un importante momento de evangelización de la cultura moderna cuando afirma:

Uno de los más importantes capítulos de la doctrina católica, contenido en la palabra de Dios y predicado constantemente por los Padres, es que el hombre, al creer, debe responder voluntariamente a Dios; por lo tanto, nadie debe estar obligado contra su voluntad a abrazar la fe. En efecto, el acto de fe es voluntario por su propia naturaleza, ya que el hombre, redimido por Cristo Salvador y llamado por Jesucristo a recibir la adopción de hijo, no puede unirse a Dios, que se revela a sí mismo, a no ser que, atrayéndolo el Padre hacia él, entregue a Dios el don racional y libre de la fe. Por consiguiente está plenamente de acuerdo con el carácter de la fe la exclusión, en materia religiosa, de cualquier tipo de coacción por parte de los hombres. Y por ello el régimen de libertad religiosa contribuye no poco a fomentar un estado de cosas en el que los hombres puedan ser fácilmente invitados sin obstáculos a la fe cristiana, a abrazarla por su propia voluntad y confesarla activamente en toda su forma de vivir (*Dignitatis humanae*, 10).

Al mismo tiempo el concilio ha clarificado los presupuestos de tipo público para el diálogo, tan urgente, entre las religiones y la modernidad. Este diálogo tenía necesidad, para ser desarrollado, de una libertad religiosa pública y sostenida jurídicamente. Mediante el fundamento religioso de la libertad los Padres conciliares han mostrado también a las otras religiones el modelo de una posible aproximación —cada una a partir de las propias raíces— a la idea y a la concepción de la libertad religiosa sin perder la propia específica identidad y misión.

Sin embargo, la neta diferenciación entre el nivel jurídico, con su carácter obligatorio, y el nivel religioso, la libertad de la fe, ten-

7. Cf. S. Scatena, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione «Dignitatis humanae» sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna 2002.

dría consecuencias –también desconcertantes– en las relaciones hacia dentro de la misma Iglesia (reconocimiento de una relación de comunión, o bien, de excomunión) y en las cuestiones de la fe y de las obligaciones derivadas de la fe (condición de «ortodoxia» de las personas o, en su caso, de «heterodoxia»).

Por su parte, el decreto sobre las misiones exponía en seis capítulos los criterios para una radical renovación del espíritu y de la acción misionera. Era preciso superar el hecho de la delegación del compromiso misionero a una pequeña minoría profesionalizada, típico de la época del colonialismo occidental, para afirmar, en cambio, la naturaleza misionera de toda la Iglesia. Las incipientes iniciativas llevadas a cabo en la experiencia misionera de América Latina, África y Asia, donde se estaba realizando el rápido abandono de la etapa colonial, al igual que en los países de antigua evangelización, sacudidos por la descristianización, encontraron en este texto un desarrollo significativo y solemne, hecho posible por las premisas eclesiológicas aprobadas en las constituciones sobre la liturgia y sobre la Iglesia.

Fue crucial la afirmación siguiente:

La obra de la implantación de la Iglesia en un determinado grupo humano alcanza su objetivo cuando la congregación de los fieles, arraigada ya en la vida social y conformada de alguna manera con la cultura del lugar, goza de cierta firmeza y estabilidad; es decir, está dotada de propia aunque insuficiente plantilla de sacerdotes locales, de religiosos y laicos, y está provista de las instituciones y ministerios necesarios para conducir el pueblo de Dios bajo la guía del obispo propio (*Ad gentes*, 19).

El concilio manifestaba una gran confianza y convencimiento al reconocer lo siguiente:

La semilla que es la palabra de Dios, germinando en tierra buena, regada con el rocío divino, absorbe la savia, la transforma, la asimila para dar al fin fruto abundante. Ciertamente, a semejanza de la economía de la encarnación, las Iglesias jóvenes, arraigadas en Cristo, edificadas sobre el fundamento de los apóstoles, asumen en admirable intercambio todas las riquezas de las naciones que Cristo ha recibido en herencia. Ellas mismas reciben de las costumbres y tradiciones de su pueblo, de su sabiduría y doctrina, de sus artes e instituciones, todo aquello que puede contribuir a confesar la glo-

ria de Dios, a ensalzar la gracia del Salvador y a ordenar debidamente la vida cristiana (*Ad gentes*, 22).

En estas jóvenes Iglesias la vida del pueblo de Dios debe alcanzar la madurez en todos los campos de la vida cristiana, que ha de renovarse de acuerdo a las normas de este concilio: los grupos de fieles se convierten con una mayor conciencia en comunidades vivas de fe, de liturgia y de caridad; los laicos, con su actividad civil y apostólica, se esfuerzan por instaurar en la ciudad un orden de justicia y de caridad; los medios de comunicación social son utilizados de modo oportuno y prudente; las familias, practicando una vida verdaderamente cristiana, se convierten en semilleros de apóstoles laicos y de vocaciones sacerdotales y religiosas.

Los episcopados del tercer mundo, aun cuando no fuera de un modo muy manifiesto, habían contribuido de forma determinante a la reafirmación de esta renovación espiritual, abriendo perspectivas que todavía algunos años antes eran consideradas sólo como patrimonio de algunos grupos de vanguardia.

El decreto sobre los presbíteros, de modo semejante al de la formación sacerdotal, se resentía de la falta de una adecuada reflexión sobre la condición del sacerdote así como de experiencias piloto, sobre todo después del discutido episodio de los curas-obreros en Francia. Mucho menos se percibía que la crisis latente se fuese a acelerar con la renovación del contexto social y con el paso de una Iglesia de hegemonía «clerical» a una comunidad pueblo de Dios. Los tres capítulos del decreto aparecían, ya en el momento mismo de su aprobación, como anticuados e incapaces de impulsar y de guiar la evolución futura.

El concilio había por fin terminado sus trabajos aprobando la constitución sobre la presencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo (*Gaudium et spes*), único texto elaborado totalmente durante el concilio. Estaba articulado en nueve capítulos, además de dos proemios, una introducción y una conclusión. Una nota precisaba el significado que había que dar a la calificación del texto como «pastoral», afirmando que «se denominaba constitución *pastoral* porque, apoyándose en principios doctrinales, pretende exponer la actitud de la Iglesia ante el mundo y los hombres contemporáneos». En la primera parte (cuatro capítulos) «la Iglesia desarrolla

su doctrina sobre el hombre, el mundo en el que está inserto y su actitud hacia ellos»; en cambio, la segunda (cinco capítulos) «considera más de cerca distintos aspectos de la vida y de la sociedad humana de hoy, y especialmente las cuestiones y problemas que parecen más urgentes en esta materia en nuestros días». La constitución se abre con un proemio ambicioso:

El gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de los afligidos, son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo y no hay nada verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón. Pues la comunidad que ellos forman está compuesta por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido el mensaje de la salvación para proponérselo a todos. Por ello se siente verdadera e íntimamente solidaria del género humano y de su historia (*Gaudium et spes*, 1).

Para desarrollar esta tarea, se reconoce el

deber permanente de escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, de manera acomodada a cada generación, pueda responder a los perennes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y de la futura y sobre la relación mutua entre ambas. Es necesario, por tanto, conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus expectativas, sus aspiraciones y su índole muchas veces dramática (*Gaudium et spes*, 4).

El pueblo de Dios, movido por la fe, por la cual cree que es guiado por el Espíritu del Señor, que llena el orbe de la tierra, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, que comparte con sus contemporáneos, cuáles son los signos verdaderos de la presencia o del designio de Dios. Pues la fe ilumina todo con una luz nueva y manifiesta el plan divino sobre la vocación integral del hombre, y por ello dirige la mente hacia soluciones plenamente humanas (*Gaudium et spes*, 11).

Junto a este reconocimiento del valor de la historia humana la constitución admite también la importancia de lo siguiente:

De la misma manera que interesa al mundo reconocer a la Iglesia como realidad social y fermento de la historia, la propia Iglesia sabe cuánto ha recibido de la historia y la evolución de la hu-

manidad. La experiencia de los siglos pasados, el progreso de las ciencias, los tesoros ocultos en las diferentes formas de cultura humana, con los que la naturaleza del hombre mismo se manifiesta más plenamente y se abren nuevos caminos hacia la verdad, aprovechan también a la Iglesia [...] Más aún, la Iglesia confiesa haberse aprovechado mucho y poder aprovecharse de la oposición misma de sus adversarios o perseguidores (*Gaudium et spes*, 44).

Asumiendo las indicaciones de la *Pacem in terris*, el concilio recuerda:

Es de gran importancia, sobre todo allí donde exista una sociedad pluralista, que se tenga un recto concepto de la relación entre comunidad política e Iglesia y que se distinga claramente entre aquello que los fieles cristianos hacen, individual o colectivamente, en su nombre en cuanto ciudadanos, guiados por la conciencia cristiana, y lo que hacen en nombre de la Iglesia juntamente con sus pastores. La Iglesia, que en razón de su función y de su competencia no se confunde de ningún modo con la comunidad política y no está ligada a ningún sistema político, es al mismo tiempo signo y salvaguardia de la trascendencia de la persona humana. La comunidad política y la Iglesia son entre sí independientes y autónomas en su propio campo (*Gaudium et spes*, 76).

El último punto, el más chocante dado el sanguinario conflicto existente por entonces en el sureste asiático, era el de la legitimidad o no de la guerra. La constitución reconoce que el concilio está obligado

a examinar la guerra con una mentalidad totalmente nueva. Sean los hombres de este tiempo que deberán dar grave cuenta de sus acciones bélicas. Pues de sus decisiones actuales dependerá en gran medida el curso de los tiempos futuros. Teniendo en cuenta esto, este sagrado Sínodo, haciendo suyas las condenas de la guerra ya expresadas por los últimos Sumos Pontífices declara: Toda acción bélica que tiende indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de amplias regiones con sus habitantes es un crimen contra Dios y contra el hombre mismo que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones (*Gaudium et spes*, 80).

Esto era lo máximo que la mayoría conciliar había sido capaz de expresar.

El entrecruce, y a veces la mezcla de consideraciones teológicas con argumentos sociológicos, del optimismo evangélico con la ingenua confianza en el progreso, no habían sido superados totalmente, y era expresión de las diferentes sensibilidades presentes no sólo en el concilio sino en el seno de la mayoría del mismo. La identificación lúcida y de largo alcance de los puntos centrales de la sociedad contemporánea y del testimonio cristiano entre los hombres (dignidad humana, familia, cultura, vida económica, pobreza, paz) habría sido, sin duda, más incisiva si hubiera estado acompañada de breves referencias evangélicas y no diluida en tan largas como contingentes consideraciones de filosofía social, que constituían una especie de reivindicación de la «doctrina social», en tantos aspectos superada por la propia *Gaudium et spes*.

Queda, sin embargo, el enorme mérito de los obispos y de los teólogos que con tanta fatiga se mantuvieron firmes en torno a este proyecto y a quienes no faltó el apoyo de Pablo VI. Hay que subrayar, por otra parte, que en el periodo posconciliar no ha habido ninguna controversia eclesial relevante que no haya estado estrechamente ligada a las afirmaciones de la *Gaudium et spes*: desde las discusiones que se iniciaron con la *Humanae vitae* (control de la natalidad), hasta las agudas controversias en torno a la teología de la liberación y otras varias, tienen su raíz en la constitución pastoral. Lo que indica cómo este texto afectó ciertamente núcleos neurálgicos de la realidad y del testimonio cristianos. Hay que recordar también la renuncia del concilio a reiterar la condenación del marxismo y del comunismo, y el esfuerzo por superar aquellos elencos de normas relativas a los comportamientos sociales que, a partir de la *Rerum novarum*, se intentaban siempre deducir de principios generales abstractos (método deductivo). La revalorización de la historia humana permitía ya proponer un método (inductivo) que partiese de los grandes acontecimientos en curso (signos de los tiempos) para formular criterios de comportamiento, como se había hecho en las encíclicas del papa Juan.

Salta a la vista la disparidad entre los varios actos aprobados en este cuarto periodo. Los temas tratados fueron de nivel y de impacto muy diversos; su grado de elaboración y de correspondencia

a las líneas de fondo del Vaticano II tienen una valoración claramente desigual.

La decisión de Pablo VI de poner en marcha una asamblea sinodal de obispos (*Synodus episcoporum*)⁸ como órgano periódico pero no permanente, asamblear y consultivo, pero no deliberativo, debe inscribirse entre los resultados de la última fase conciliar, aun cuando haya revestido la forma de un acto pontificio. La instancia de un órgano colegial central que ayudase habitualmente al obispo de Roma en el ejercicio de sus responsabilidades de orientación y de guía de la Iglesia universal parecía haber sido acogida. Sólo la posterior experiencia confirmaría o no a cuantos se lamentaban de que en el acto papal se advertía una inspiración reductiva respecto a las demandas del concilio. Pero en todo caso se trataba de una novedad absoluta que tenía una analogía, remota, sólo en el consistorio de los cardenales que entre los siglos XI-XIV se reunían con frecuencia con el Papa para examinar y decidir los problemas mayores. No es aventurado, sin embargo, afirmar que la decisión de Pablo VI hubiera sido en todo caso impensable fuera del clima y del contexto conciliar.

Clausura del concilio

El 8 de diciembre se celebró la clausura formal, solemne y festiva del concilio en la plaza de San Pedro, con la publicación de una serie de mensajes a la humanidad: a los gobernantes, a los hombres del pensamiento y de la ciencia, a los artistas, a las mujeres, a los trabajadores, a los enfermos y a todos los que sufren, a los jóvenes. Los mensajes, que hablaban en nombre del concilio, fueron introducidos por Pablo VI, afirmando en la introducción:

El concilio, antes de separarse, quiere cumplir esta función profética y traducir en breves mensajes y en una lengua más accesible a todos la «buena nueva» que tiene para el mundo.

Sin embargo, los mensajes no habían sido ni elaborados ni aprobados por el concilio, eran responsabilidad exclusiva del Papa y de sus colaboradores.

8. *Apostolica sollicitudo*, 15 de septiembre de 1965.

La carta apostólica *In Spiritu Sancto* («En el Espíritu santo») de Pablo VI, disponía la clausura del concilio renovando la plena aprobación de todo cuanto se había decidido sinodalmente y pidiendo su religiosa observancia por parte de los fieles. El clima en que se concluían los trabajos conciliares era, en comparación con el concilio de Trento y con el Vaticano I, incomparablemente mucho más serenos tanto entre los obispos que habían llegado a la casi total unanimidad, como entre los fieles, llamados a salir de la pasividad para asumir un papel activo y creativo en la realización de las decisiones conciliares.

Sin embargo, en diferentes ambientes aleteaba un sentimiento de preocupación hacia el impacto que la renovación del acontecimiento conciliar y del pontificado de Juan XXIII pudiera generar. Por otro lado se temía que dicho impacto se disolviese rápidamente, dejando lugar al reflujo del catolicismo «contrarreformista», si no incluso al clima del antiguo «giro constatiniano».

El Vaticano II, fiel a la orientación «pastoral» recibida de Juan XXIII, no imponía a la Iglesia normas rígidas ni comportamientos uniformes. Tampoco preveía sanciones disciplinarias; animaba al catolicismo a renovarse («aggiornamento») en una confrontación sincera con el Evangelio, guiado desde la luz de la fe y bajo el impulso del Espíritu santo.

Con el posconcilio se abría un largo periodo de recepción por parte de las Iglesias y de los creyentes. Menos de un mes después de la conclusión del Vaticano II, el 3 de enero de 1966, se publicó *Finis concilii* («Conclusión del concilio»), un *motu proprio* que creaba una estructura posconciliar, paralela a la de varias comisiones conciliares: obispos, religiosos, misiones, educación, laicos, compuesta por los mismos miembros de las correspondientes comisiones conciliares, así como la comisión central puesta al frente de la coordinación de las actividades posconciliares y a la interpretación de las decisiones del concilio (*Coordinandis post concilium laboribus et concilii decretis interpretandis*), de la que formaban parte los mismos miembros de presidencia y de coordinación del concilio. No se creó, en cambio, la comisión posconciliar para la doctrina del Vaticano II. Los problemas doctrinales seguirían estando bajo la celosa competencia del Santo Oficio (en adelante Congregación para la doctrina de la fe).

Eran decisiones inspiradas por la preocupación de anticipar criterios e instituciones que deberían guiar la interpretación y la aplicación de las decisiones conciliares. Manifestaban, por una parte, la voluntad no sólo de la asamblea conciliar sino también de la sede apostólica de que tales decisiones fueran continuadas, aun cuando casi nadie tuviera ninguna idea a este respecto, pero a la vez eran testimonio de una opción romana por una aplicación conducida desde el centro. El criterio inspirador parecía transparente: el concilio era el único y completo responsable del conjunto de sus decisiones, pero dichas decisiones serían seguidas en la medida en que pudieran ser inscritas dentro del cuadro real del catolicismo y, sobre todo, de su centro romano.

La década posterior a la conclusión del Vaticano II, en el curso de la cual las comisiones arriba recordadas se diluyeron en el olvido sin haber funcionado nunca, estuvo dominado por una visión sobre todo mecánica de la recepción: conocimiento y comentarios de los textos de las decisiones conciliares finales. Los volúmenes que contienen tales comentarios forman ya una buena biblioteca. En la mayor parte de los casos han sido redactados por los mismos teólogos que colaboraron directamente en la elaboración de los textos conciliares, de modo que los comentarios son una interpretación desde el punto de vista de sus propios redactores.

Los Padres que dejaban Roma a finales de 1965, ¿encontraban un mundo diferente al de octubre de 1962? ¿Había cambiado el contexto de la vida cristiana y de la actividad de la Iglesia? El tiempo transcurrido no había sido mucho, no llegaba a cuarenta meses, y la mayor parte de los que habían asistido a la apertura del Vaticano II permanecían aún en activo. Y, sin embargo, la vida seguía discurrendo vertiginosamente.

El hombre había avanzado geoméricamente en la conquista del espacio: fueron enviadas sondas a la luna, otras a Marte; algunos astronautas se habían paseado por el espacio. La guerra fría parecía consolidarse y dilatarse en proporciones cósmicas. En Oriente, China había iniciado su «revolución cultural», que parecía el culmen del poder revolucionario, mientras en el sureste asiático se intensificaba el conflicto de Vietnam con una implicación militar cada vez mayor de los Estados Unidos de América, implicación que estaba provocando una ola creciente de reacciones juveniles; las

manifestaciones en las grandes universidades norteamericanas traspasarían enseguida la protesta por la intervención militar de su país para abrir un periodo de protestas radicales que se expandiría por todo Occidente bajo el nombre de «el 68».

Es difícil señalar cuál podía ser la conciencia efectiva que de estos cambios tan profundos tendrían los «sobrevivientes» del concilio. El mundo que habían dejado en 1962 para iniciar la aventura conciliar se hallaba modificado profundamente. Tal cosa planteaba problemas y desafíos inesperados y amenazaba sobre todo con «envejecer» las decisiones conciliares, hijas de un contexto cultural y social en rápida mutación.

Por otra parte, también los mismos obispos habían cambiado. Para muchos la participación en el concilio tuvo una auténtica repercusión espiritual. Había incidido sobre su personalidad y había hecho madurar un cierto número de «conversiones» bastante sorprendentes, aun cuando sea muy difícil su enumeración. Había tenido un eco sorprendente el cambio de campo de P. Parente, uno de los máximos exponentes del Santo Oficio, a propósito de la colegialidad episcopal. Se pueden recordar también los casos del canadiense Léger, de los italianos Lercaro y Motolese. Cada uno de ellos, a su modo, vivió la experiencia conciliar como un acontecimiento espiritual tal que les llevó a una modificación radical de su modo de ser obispo.

Léger, que en abril de 1966 había escrito: «Cualquiera puede decir que el concilio no ha sido nada para él si no le ha convertido, si no le ha cambiado la vida, si no le ha despertado responsabilidades hasta entonces insospechadas o demasiado olvidadas», tomó al año siguiente el camino de África para compartir la suerte de los leprosos; Lercaro se comprometió en una profunda reforma de su diócesis de Bolonia y en ofrecer un testimonio radical por la paz; Motolese vivió una «conversión» doctrinal, renegando de su actitud conservadora mantenida durante el concilio. De conversión se ha hablado también en el caso de Hélder Câmara.

La experiencia de la reforma litúrgica ponía de relieve cómo la recepción del Vaticano II se iría diferenciando según las propias situaciones pre-conciliares y la diversidad de las condiciones en el momento de la clausura del concilio. El Vaticano II, del mismo modo que había sido la síntesis de aportaciones muy diferentes,

también ahora resonaba de manera completamente diferente en las Iglesias llamadas a asimilarlo. La hipótesis de una aplicación ordenada, uniforme y dirigida desde Roma, no era realista aun cuando fuese acariciada desde el centro. Si se quería imaginar qué estructuras centrales posconciliares podrían guiar la recepción, no sólo se engañaban sino que se colocaban en una óptica eclesiológica neo-centralizadora y, por tanto, incoherente con el Vaticano II.

Además, la Iglesia en el posconcilio tendría que afrontar temas sobre los que el concilio había guardado silencio, desde los fines del matrimonio y la generación responsable hasta el celibato de los presbíteros y la pobreza de la Iglesia.

La satisfacción y el entusiasmo de los últimos días tal vez hayan escondido a la mayoría dificultades que bien pronto se manifestarían al querer traducir en la vida concreta de la Iglesia aquellos entusiasmos. Pero, como en cualquier acto vital, era sin duda necesaria una infravaloración de los problemas posteriores para no correr el riesgo de quedar paralizados. Lo mismo, y aún más, que en las fases precedentes, la Iglesia del Vaticano II, fiel al impulso del que traía su misma existencia, miró al frente con valentía y optimismo, sin dejarse condicionar por los riesgos, sin duda comprensibles y acaso hasta inevitables.

6

EN BUSCA DE LA RENOVACIÓN
DEL CRISTIANISMO

EN BUSCA DE LA RENOVACIÓN DEL CRISTIANISMO

¿Qué tipo de concilio estaba en la mente del papa Juan? Siempre pensó en algo absolutamente tradicional, es decir, en una asamblea únicamente de obispos. Pero esto en nada contradice que buscara un concilio de transición de una época, para que la Iglesia de siempre pasara a una fase nueva de su camino. En esta perspectiva el concilio asumía una importancia especialísima, más como «acontecimiento» que como lugar donde elaborar y establecer normas, como fueron las asambleas que le precedieron.

El concilio debería ser el «rayo de luz celeste», según lo denominó tantas veces Juan XXIII. El propio Papa también se complacía en calificarlo como «un nuevo pentecostés». Se trataba de una forma «elevada» de subrayar, con un lenguaje típicamente cristiano, la excepcionalidad de la coyuntura histórica y las perspectivas extraordinarias que ella abría. Era por tanto necesario que la Iglesia lo abordara con una renovación en profundidad, de modo que se presentase ante el mundo y mostrara a los hombres el mensaje evangélico con la misma fuerza e inmediatez que en el pentecostés originario. La alusión a pentecostés, además, ponía en primer plano la acción del Espíritu Santo y no la del Papa, la Iglesia o el propio concilio.

Una valoración global de los resultados del concilio requiere un análisis complejo y en diversos niveles. Una aproximación plausible consiste en confrontar el clima de la preparación del concilio (enero 1959-octubre 1962) con el clima de la conclusión en diciembre de 1965. A pesar de la secularización galopante —al menos en Occidente— el anuncio de Juan XXIII despertó en la opinión pública una oleada de atención y de interés. Sin embargo, el anuncio había sido tan explosivo como descarnado y, por tanto, había suscitado muchos interrogantes sobre el futuro concilio.

Ya en 1959 circularon al menos tres informes redactados por personalidades y ambientes de gran prestigio: el teólogo suizo Otto Karrer, el jesuita August Bea y el Comité directivo de la conferencia católica para las cuestiones ecuménicas. Los tres documentos expresaban prudentes expectativas ecuménicas, poniendo en guardia sobre eventuales actos del concilio que pudieran estar en contradicción con estas expectativas (como definiciones doctrinales o condenas) y auspiciando más bien decisiones que facilitasen el camino hacia la reconciliación y la unión (subrayado de la comunión en lugar de la dimensión jurídica, reducción de la centralización, reconocimiento de la importancia capital de la Biblia).

¿Cómo debería haber sido la preparación del concilio?

Se había producido además la larga preparación dominada por los pareceres enviados por los obispos y por la creación de la compleja máquina de las comisiones preparatorias hasta producir más de setenta proyectos que debían ser sometidos al concilio. Sin embargo la preparación, tanto en su momento «episcopal» periférico como en el «central», renunció —o no tuvo el coraje suficiente para ello— a formular un «proyecto» sintético para la futura asamblea. Los esquemas preparados para el concilio eran casi siempre síntesis del magisterio papal más reciente. Antes una «summa» del pasado que respuestas a los nuevos problemas.

Por su parte Juan XXIII seguía un método carismático, una especie de pedagogía gradual, preocupándose sólo de proponer a todos —obispos, miembros de la curia, cristianos comunes— sugerencias vigorosas e inspiradas a la vez en la fe y en la coyuntura de la época («aggiornamento», pastoralidad, signos de los tiempos, paz), con una profunda confianza en el Espíritu, según el instinto de la fe del cuerpo eclesial y la capacidad creativa de la asamblea episcopal.

Sin embargo, el largo periodo que pasó entre el anuncio de 1959 y el comienzo de los trabajos en el otoño de 1962 tuvo también un innegable efecto positivo, suscitando y ampliando expectativas que hicieron del Vaticano II un acontecimiento en el que se implicaron una infinidad de mujeres y de hombres que lo fueron sintiendo como «cosa propia».

La Iglesia era invitada a tomar conciencia de que se hallaba ante un mundo nuevo para el que ella debía presentar nuevamente los valores de la igualdad universal, de la pobreza, de la justicia, de la paz y de la unidad cristiana. Por tanto el concilio debería ser el «encuentro con el rostro del Jesús resucitado». El Papa tampoco en esta circunstancia (11 de septiembre de 1962) dictaba el orden del día de los trabajos conciliares, si bien indicaba con energía una perspectiva de excepcional envergadura.

Treinta días después, el discurso de apertura *Gaudet mater Ecclesia* le permitió, mucho más allá de cualquier formalidad, indicar el espíritu, los objetivos y los límites del concilio. No era deber del concilio «conservar únicamente este tesoro [la tradición] como si nos preocupáramos tan sólo de la antigüedad, sino también, decididos y sin temor, estudiar lo que exige nuestra época...».

A la luz del contexto histórico, se señalaba como clave (*punctum saliens*) del concilio «dar un paso al frente [...] para conocer con mayor amplitud y profundidad esta doctrina que debe impregnar mucho más y formar las inteligencias». Se hacía también alguna indicación sobre el método, pues era preciso distinguir entre la «sustancia de la antigua doctrina [...] y la formulación de su revestimiento». Así, el Papa subrayaba la diferencia profunda entre los contenidos centrales de la revelación cristiana (encarnación, cruz, resurrección, trinidad) y los modos en que los hombres a lo largo de los siglos han expresado dichos contenidos con palabras y conceptos de su tiempo. Los primeros eran inmutables, los segundos tenían que ser necesariamente puestos al día.

Se trataba de algo inferior a un programa de trabajo, pero a la vez era mucho más: la actitud que el Papa proponía a los padres conciliares, dejándoles a continuación plena libertad y la completa responsabilidad de ser los protagonistas del concilio.

Sólo algunos días después el cardenal Bea, que había captado antes y mejor que ningún otro el alcance de la alocución, presentó un auténtico «programa del concilio», que retomaba punto por punto las indicaciones del discurso concluyendo que había que reducir el número de esquemas doctrinales y su reformulación en coherencia con los propósitos enunciados por el Papa. Un par de días más tarde, el cardenal Montini, por su parte, se dirigió al secretario de estado, Cicognani, con una larga y comprometida carta dedica-

da a la «falta de un plan orgánico del concilio». El cardenal de Milán, asumiendo el *plan Suenens*, que el cardenal belga había sometido al Papa, y según el cual el concilio debería trabajar sobre dos filones: la Iglesia en sí (*ad intra*) y la Iglesia en sus relaciones con la sociedad (*ad extra*), ofrecía una mediación para suavizar el naufragio de los esquemas preparatorios.

Mientras estas propuestas eran aún desconocidas para la mayoría de los Padres, el concilio aprobó un *Mensaje* a todos los hombres que expresaba el compromiso de los obispos por ser testigos cada vez más fieles del evangelio de Cristo mediante la renovación propia y de la Iglesia, para que «brille más clara y más vívida la luz de la fe», llevando «en nuestros corazones las tribulaciones de todos los pueblos confiados a nosotros, las angustias del cuerpo y del alma, los dolores, los deseos, las esperanzas». Se quería expresar la simpatía de la Iglesia hacia la humanidad y también cuestionar los esquemas preparados que no tenían en cuenta al mundo.

Primeras orientaciones

Si es verdad que no se había formulado un auténtico programa del Vaticano II, habían emergido, sin embargo, indicaciones importantes: la puesta en acción de una perspectiva ecuménica, con su corolario principal de renunciar a condenaciones; la necesidad de repensar la teología de la Iglesia para que fuese más allá de un mero «complemento» del Vaticano I; también se había indicado el problema de la relación del episcopado con la curia romana y, lo más llamativo aún, la reforma de esta última. Desde otro punto de vista, bajo el título de la Iglesia «ad extra» se abría camino la necesidad de que el concilio abordara la relación con el mundo contemporáneo en una perspectiva menos estrecha que la «concordataria» o que la de la doctrina social, de acuerdo precisamente al compromiso de los obispos en su mensaje de los primeros días.

El Vaticano II procedería comprometiéndose con los grandes temas generados por el discurso de apertura de Juan XXIII en la conciencia del episcopado y la serie de problemas «menores», que habían ocupado amplio espacio en las propuestas (*vota*) de los obispos, generando decenas de proyectos.

- La apuesta del Papa en favor de un concilio hecho por el propio concilio, sin ser «guiado» desde lo alto (o por el aparato de la curia) dio grandes resultados, aunque tuvo que pagar altos precios. Recorriendo de nuevo el trabajo conciliar y releendo los textos producidos por la asamblea, emergen algunos saltos –tan decisivos como imprevisibles– hacia una mayor penetración doctrinal de la esencia del cristianismo (*depositum fidei*) y una formulación de la misma más adecuada a las exigencias pastorales, aunque sorprenden también desgarrones y omisiones llamativos. El principal se refiere al compromiso con los pueblos pobres y con la pobreza de la Iglesia: el tema, aunque presente ya en el *plan Suenens*, había sido recogido por el Papa en las dos intervenciones de septiembre y octubre de 1962 y confirmado por los Padres en el mensaje de apertura. Después de la renuncia a la tiara por parte de Pablo VI en noviembre de 1964, cerca ya de la conclusión de los trabajos conciliares, varios centenares de obispos suscribieron –urgidos por la importancia del argumento, pero empujados también por la desilusión causada por su escasa acogida en las conclusiones del concilio– una serie de trece propuestas de compromiso personal para superar las deficiencias de su «vida de pobreza según el Evangelio»¹.

Las reiteradas insistencias a la reforma de la curia tuvieron posteriormente también una acogida bastante modesta. Tampoco entraron en la agenda del concilio graves problemas como el racismo, que inspiraba por aquel entonces graves comportamientos discriminatorios, o como las religiones animistas, ampliamente extendidas e influyentes en África. La temática de la condición de la mujer en la comunidad cristiana fue toda «absorbida», una vez más, en las proposiciones sobre la Virgen María.

Pero una consideración global de los resultados del Vaticano II no puede prescindir de algunas adquisiciones de método que, sin haber sido expresamente formuladas, tuvieron sin embargo un peso muy relevante en los debates conciliares, y sustentaron muchas de sus principales conclusiones. La superación del tradicional método deductivo –aunque fuera todavía de manera incompleta– es innegable. Los pasos ya dados en la reflexión teológica pre-conciliar influyeron sin duda en ello, superando la sospecha de hetero-

1. Cf. la revista *Concilium* 13 (1977/4) 163-166.

doxia en que aquellos intentos habían incurrido. El repetido recurso del concilio a este método tuvo el significado de un giro, a veces controvertido, pero ya irreversible.

La confrontación con las ciencias «profanas» y, no menos, con la reflexión teológica de inspiración protestante, acosaban desde hacía tiempo a la teología católica, a la que, por otra parte, el magisterio papal refrenaba con una actitud ya superada. Desde hacía siglos la valiente y lúcida innovación introducida en el medievo por Tomás de Aquino, con la aceptación del aristotelismo «pagano» como base cultural de la reflexión cristiana, parecía paradójicamente definitiva y válida para siempre. El riesgo de una progresiva «esencialización» de las proposiciones doctrinales —reducidas a fórmulas abstractas— y de un empobrecimiento del mensaje cristiano, era ignorado en nombre de la neoescolástica. El clima creado en el concilio también favoreció, sin duda, un «aggiornamento» capaz de dar un nuevo respiro a la reflexión católica y retomar el diálogo con el pensamiento contemporáneo.

La «amiga» historia

En conexión con el recurso al método inductivo se halla la aceptación de la historia, es decir, el reconocimiento de que el cristianismo vive y respira dentro (y no «fuera» o «a pesar de») la aventura histórica de la humanidad. La urgencia de una profunda reelaboración crítica de la actitud del catolicismo había ya encontrado alguna tímida expresión en el magisterio de Pío XII como deseo de que la Iglesia supiera leer la historia. Con el sucesor del papa Pacelli esta adecuación adquirió una actualidad y un ritmo inesperados. En el acto de convocatoria del concilio (la Bula) se subraya la relación permanente de Cristo con la historia humana, una relación que se intensifica en los momentos críticos de la misma historia.

La Bula sostiene con energía que es precisamente en tales momentos cuando la Iglesia debe esforzarse más intensamente. Recordando este criterio de fondo, Juan XXIII lo aplica al «presente». Afirma que «existe una crisis de la sociedad», y que «la humanidad se halla en el umbral de una nueva era», que se está atravesando una fase especialmente densa y significativa. Se trata de valora-

ciones donde el Papa se compromete, dejando al margen cualquier juicio meramente político o global sobre la época.

Juan XXIII concentró su atención en el nivel profundo de las tendencias de un largo periodo que eran importantes para el destino de la humanidad. La historia de la humanidad, bien sea como pasado o bien como vida presente, es ciertamente el contexto del designio divino de salvación, en el cual —y no a pesar del cual— se desarrolla el hecho cristiano. Aquí se realiza la peregrinación de los cristianos, como recuerda el decreto sobre las misiones: «Dios [...] para establecer la paz o comunión con Él y armonizar la sociedad fraterna entre los hombres, pecadores éstos, decidió entrar en su historia de un modo nuevo y definitivo enviando a su Hijo en nuestra carne» (*Ad gentes*, 3). El Vaticano II ha señalado globalmente, a propósito de la relación Iglesia-historia, una radical inversión de tendencia respecto a la orientación que prevalecía en el catolicismo desde al menos cuatro siglos antes.

Las indicaciones más decisivas son las que se contienen en las constituciones sobre la liturgia, sobre la Iglesia y sobre la palabra de Dios, pues muestran en concreto la relevancia de la condición histórica del cristianismo. Se ha criticado la insuficiencia y marginalidad del espacio reconocido al papel del Espíritu santo en la economía global del concilio. A falta de un adecuado desarrollo de esta dimensión, las indicaciones conciliares se han prestado a lecturas simplistas que no captan ni el espesor histórico efectivo de los sucesos ni, menos aún, los significados profundos y escondidos que el mismo contiene y que sólo pueden ser percibidos pasando a un nivel diferente de comprensión.

El concilio ha mostrado que aplica de un modo banal los criterios que él mismo ha formulado. Así ha sucedido con respecto al influjo de los medios de comunicación social en las sociedades modernas, o cuando acepta el fácil optimismo histórico de signo «occidental» en buena parte de la constitución *Gaudium et spes*, o cuando este mismo documento lee de modo superficial la filigrana evangélica de la demanda de paz por parte de todos los pueblos. No es por casualidad que la historia cristiana esté llena de equívocos, tanto en el sentido de la sordera y ceguera frente a las grandes novedades de la historia como en los malentendidos acerca de los significados mesiánicos de la misma historia.

A pesar de estas insuficiencias, el Vaticano II ha legitimado la posibilidad de una lectura del cristianismo desde una perspectiva salvífica y providente, pero también positiva, ya que se utiliza para ello con todo rigor el método histórico-crítico.

Expectativas y resultados

Es interesante subrayar los elementos de continuidad entre las expectativas delineadas en abstracto antes del concilio y los resultados del mismo. Aunque existe una considerable correspondencia entre muchas de aquellas expectativas y las conclusiones conciliares, parece, sin embargo, que el Vaticano II –gravado aún con un cierto número de decretos de inspiración pre-conciliar– superó en conjunto las expectativas y llevó a cabo un «giro» más profundo y orgánico de lo que las demandas de la víspera habían tenido la clarividencia y el coraje de augurar. Con esto no se niegan las aportaciones de los «movimientos» de renovación de la primera mitad del siglo XX, pues siempre que el Vaticano II supo dar respuestas incisivas a los problemas bebió en las elaboraciones y las experiencias de aquellos movimientos.

Las perspectivas nuevas indicadas por Juan XXIII el 11 de octubre de 1962 hallaron cordial acogida entre la gran mayoría de los Padres. Su «apuesta» sobre la fecundidad de un concilio dejado en manos de los obispos –aun entre incertidumbres e incongruencias– tuvo un éxito positivo.

Nació un concilio «nuevo», es decir, diferente a los anteriores en la medida en que no estuvo determinado por dar respuesta a desviaciones heréticas –como los concilios antiguos–, ni por exigencias de organización de la cristiandad –como los de Letrán, en la Edad Media–, ni por emergencias dramáticas –como los de Costanza, Basilea y Trento–, ni, finalmente, realizó un proyecto bien determinado –como el Vaticano de 1870–.

El concilio se desarrolló durante dos pontificados distintos. Juan XXIII lo convocó y lo inauguró; Pablo VI lo aceptó, continuó y concluyó. Los impulsos que uno y otro dieron a la asamblea episcopal y sus intervenciones durante los trabajos fueron sensiblemente diferentes. Del papa Juan nació la idea misma del concilio,

caracterizada por un «pensar sobreabundante», por la convicción de que la fe puede generar un acontecimiento histórico adecuado a las exigencias nuevas de la humanidad. Cuando creyó conveniente intervenir en los trabajos de la asamblea lo hizo inspirándose en el deseo de facilitar la expresión de las convicciones profundas de los Padres. El papa Pablo aceptó lealmente el concilio, se esforzó por garantizar la unanimidad, intervino repetidas veces para moderar y atemperar las convicciones de la mayoría del episcopado y tuvo la fortaleza y constancia para llevarlo a término.

Un concilio «nuevo»

El Vaticano II aparece como un concilio empeñado en llevar a la Iglesia a responder coralmente y en positivo, es decir, repropiciando los contenidos evangélicos esenciales a la humanidad de acuerdo con criterios de pastoralidad y de puesta al día (*aggiornamento*). Tales criterios no siempre encontraron aplicación coherente en los trabajos y en las decisiones de la asamblea. El escaso tiempo disponible hizo este empeño arduo, tanto más cuanto que eran criterios desde hacía mucho tiempo desacostumbrados –extraños, incluso– al catolicismo, para los que faltaba tanto la práctica reciente como la profundización conceptual correspondiente.

La asamblea conciliar tuvo también el coraje y la convicción suficiente para abandonar el eurocentrismo que la caracterizaba en sus comienzos. Los episcopados del tercer mundo se fueron abriendo progresivamente espacio y ejercieron un influjo creciente sobre los trabajos y las decisiones. Esta des-europeización encontraría su confirmación en el impacto que el acontecimiento conciliar provocó precisamente en los continentes de la «periferia» del mundo. Las culturas y la experiencia cristianas de las que estos episcopados eran portadores reforzaron en medida determinante las orientaciones para una superación de la índole jurídica que la concepción de la Iglesia había asimilado en Occidente. Derivó de ahí el impulso del Vaticano II por colocar la dimensión jurídico-institucional como subordinada a la sacramental.

El abandono de la imagen de la Iglesia «sociedad perfecta», análoga a las organizaciones estatales, permitió recuperar la natu-

raleza «comunitaria» de la Iglesia a todos los niveles. Resulta significativo que un impulso fundamental en este sentido viniera del episcopado de Chile, determinando la inserción en la constitución *Lumen gentium* de su afirmación crucial:

Dios quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados, sin conexión entre sí, sino hacer de ellos un pueblo para que le conociera de verdad y le sirviera con una vida santa (*Lumen gentium*, 9; cf. AA 18; AG 2; GS 32).

La fisonomía inédita de la asamblea –tan numerosa y tan variada– ayuda a comprender la dificultad de dar anticipadamente al Vaticano II un programa concreto y explica el salto de cualidad que se percibe comparando las formulaciones preparatorias con los textos finales, y, más aún, confrontando el clima del cristianismo de mediados del siglo XX con el de la conclusión del concilio. Casi nadie en el momento del anuncio de un nuevo concilio había podido imaginar el tipo de decisiones «orientativas» y no «preceptivas» que caracterizarían los textos aprobados por el Vaticano II. Como mucho era posible imaginar que se renunciaría a las condenaciones.

Superar la etapa del eclesiocentrismo no implicó sólo el ocaso del predominio de la Iglesia sobre la fe sino, sobre todo, el redescubrimiento de las otras dimensiones de la vida cristiana. De esta manera se inició la transmutación de las prioridades, o sea, el abandono de la referencia a las instituciones eclesiásticas, a su autoridad y a su eficiencia como centro y medida de la fe y de la Iglesia. No en vano, lo que hace a la Iglesia es la fe, la comunión y la disponibilidad para el servicio. Son estos valores-guía los que miden la adecuación evangélica de la estructura y de los comportamientos de las instituciones eclesiásticas. Repensar y cambiar las prioridades implica, además, reconocer el valor de la conciencia de la fe (*sensus fidei*) y de los signos de los tiempos como supremos criterios eclesiales en lugar de la lógica interna de las instituciones, demasiado frecuentemente guiadas por el poder –cuando unos pocos imponen su voluntad a los muchos– y no por la autoridad (*exousia*) –cuando es el valor de las indicaciones el que se impone por sí mismo– y por el servicio (*diakonia*).

¿Asimilación coral?

Desde esta óptica resulta fácil comprobar que la recepción del Vaticano II –y quizás también su misma comprensión– es aún insegura y embrionaria. Por una parte, la soberanía de la palabra de Dios, la centralidad de la liturgia y de la eucaristía, el compromiso por la comunión –desde el nivel elemental de la comunidad parroquial, pasando por la comunidad diocesana, hasta el de las diversas confesiones cristianas– aparecen como el centro de la vida eclesial sólo de manera irregular o en medida insuficiente.

Con mucha frecuencia los fieles se encuentran aún frente a una extendida burocratización eclesiástica (y laica), producida por una mal entendida puesta al día (*aggiornamento*), pero que en realidad es efecto de una asimilación a las instituciones seculares. Ciertamente se han producido novedades significativas de cara a la comunión, como la elección de un obispo eslavo como sucesor de san Pedro en lugar del habitual italiano, o como los viajes apostólicos del obispo de Roma en vez de la secular visita a Roma (*ad pedes apostolorum*); sin embargo, otras como el sínodo de obispos parecen claramente imposibles, o incluso agotadas a los pocos años de funcionamiento, como han sido –sobre todo en Europa– los consejos pastorales y presbiterales.

Las conferencias episcopales, que contribuyeron de manera relevante a la animación del Vaticano II, aparecen asediadas en este momento por la burocratización y el centralismo, que minan su posibilidad de convertirse en signos eficaces de la comunión entre las Iglesias. El ardor con el que se reemprendieron instituciones venerables, como los sínodos y los catecismos, corre el riesgo de reducirse a una cansina repetición sin impacto efectivo en la realidad eclesial por falta de un adecuado esfuerzo de repensar unos y otros con un espíritu de actualización valiente (*aggiornamento*).

También en los últimos decenios se han sucedido a un gran ritmo, como nunca había acontecido antes, una serie de disposiciones de reforma de la curia romana, siempre de alcance marginal, sin llevar a cabo una puesta al día efectiva en sintonía con las nuevas condiciones de la fe y de la comunión eclesial.

En otra vertiente, la prometedor a aurora de un proceso de unificación de las Iglesias cristianas se ha empantanado en millares de

«coloquios», todos ellos doctrinales, inspirados por un deseo sincero de superar las diferencias, pero casi siempre cerrados sobre sí mismos y carentes de impulso creativo alguno.

La asimilación profunda de la experiencia y de las indicaciones del Vaticano II es un proceso complejo y largo. Es verdad que vivimos en una «cultura vertiginosa», de consumo rápido y con escasa memoria, pero aquello que quiere incidir sobre los hábitos mentales y los comportamientos sociales de una amplísima parte de la humanidad necesita al menos de varias «generaciones».

El secreto del concilio

Como último punto, ¿ha sido un concilio «secreto»? El luterano E. Skydsgaard, uno de los más clarividentes entre los observadores, ha invitado a descubrir el «secreto del concilio» más allá de los aspectos institucionales o en todo caso más externos. No se puede ignorar que el concilio ha sido también un acontecimiento que ha conducido a redescubrir el Evangelio, mucho más allá de un acto episódico, de una pausa en la rutina eclesiástica. Precisamente la misma naturaleza pastoral del Vaticano II y su objetivo de renovación (*aggiornamento*) han dado a la participación de los obispos, de los teólogos, de los observadores, un alcance significativo, cosa que induce a descubrir en esta asamblea una experiencia profunda de comunión. Comunión que trascendió todos los límites, a menudo angostos y formalistas, de las relaciones entre eclesiásticos. Centenares de personas que no se conocían entre sí, que a veces desconfiaban unos de otros, que tenían edades, lenguas, culturas profundamente diferentes y distantes se encontraron dando vida a una empresa común, cuyas implicaciones iban mucho más allá del, por otra parte esencial, cumplimiento institucional de la elaboración y aprobación de decisiones.

Desde este punto de vista el concilio ha sido la obra maestra del episcopado católico y, en su trama, del Espíritu. Es, en efecto, innegable que sólo la profunda evolución de los obispos hizo posible el paso (aunque acaso habría que decir más bien, el «viraje»), de la indiferente y tímida pasividad de los centenares de respuestas enviadas a Roma en 1960, a las decisiones votadas por el concilio. Es

imposible no ver a simple vista el salto cualitativo que se ha producido 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 ha formulado, precisamente en virtud del consenso de la casi totalidad de aquellos mismos obispos.

Poco a poco fue madurando lentamente, y de forma imperceptible, un ambiente que predispuso a un gran número de obispos, sobre todo de los países del norte, pero también de otras partes, a ver y vivir el Vaticano II como una singular ocasión de renovación de la Iglesia, siguiendo las huellas de las demandas formuladas en los decenios anteriores por los movimientos litúrgico, bíblico y ecuménico. El clima que se creó en Roma por la prolongada estancia de los más de dos mil obispos, de otros tantos «peritos» —teólogos, canonistas, historiadores—, de observadores no católicos y de muchísimos periodistas, jugó cada vez más un papel considerable en la toma de conciencia de los obispos.

Los vistosos hábitos eclesiásticos, las diferencias culturales, las distancias económicas —a veces inmensas— no impidieron la creación de una fraternidad efectiva que sin duda fue la causa secreta del impacto que el «hecho concilio» tuvo sobre los creyentes así como sobre la opinión pública.

Fue este el *humus* en el que se alimentó la experiencia de responsabilidad de tantos Padres, modificando profundamente sus convicciones. Así resulta posible comprender la constante presencia de una amplísima mayoría que se manifestó en todas las votaciones cruciales, desde la del carácter sacramental de la consagración episcopal y sobre la colegialidad a la de la actitud ecuménica del catolicismo; desde las referentes a la centralidad de la Biblia, pasando por las de las relaciones de amistad con la humanidad, a las de la libertad religiosa y la relación con el pueblo judío.

¿Podía haber hecho el concilio algo más? Desde el punto de vista de la historia del Vaticano II la pregunta es embarazosa y la respuesta precaria. Las perspectivas ofrecidas por Juan XXIII por el hecho mismo de haber convocado otro concilio después del de 1870 y, mucho más aún, las diseñadas en el discurso de apertura, parecen tan sugerentes como comprometedoras. Como se ha visto, el horizonte de la mayoría de los padres conciliares era mucho más limitado. Una propuesta como la presentada por Lercaro a finales

de 1962 de un concilio comprometido con la pobreza evangélica en todas sus dimensiones espirituales, culturales e institucionales, cayó en el vacío, a pesar del interés suscitado entre los obispos del tercer mundo. La misma suerte corrió la propuesta, avanzada por el patriarca Máximos IV y asumida por muchos, de que el concilio creara un órgano episcopal central que, en representación del episcopado universal, fuese el encargado de colaborar establemente con el Papa en las principales decisiones referidas a toda la Iglesia. La lista de «omisiones» podría continuar.

Y, sin embargo, el Vaticano II ha dado paso a una Iglesia católica muy diferente de aquella que lo inauguró. La condición de «cristiandad», dominante aún en Europa, y por ella en el catolicismo mundial, quedó superada el 8 de diciembre de 1965. Ciertamente aún sobreviven reservorios tenazmente resistentes a levantar acta del giro histórico, pero son en el fondo estremecimientos nostálgicos². A lo largo de su extenso desarrollo, lo que caracterizó, sin embargo, el «giro» realizado por el concilio fue la salida del periodo de la contrarreforma y la época constantiniana hacia un tiempo nuevo y complejo que en definitiva anticipó.

La convocatoria del concilio y el desarrollo de la gran asamblea conciliar provocaron un interés muy amplio y profundo, que superó los habituales límites eclesiásticos. Más aún, el interés se transformó enseguida en compromiso entusiasta y se expandió creando un «clima conciliar» expresado ante todo en la simpatía y expectación por las decisiones conciliares y por la disponibilidad para el cambio. Una nueva prueba de la amplitud de este consenso se ha tenido en el aislamiento de la protesta, que finalmente desembocó en cisma, de los seguidores «tradicionalistas» del obispo Lefebvre.

Todo ello da la medida de la importancia de la recepción del Vaticano II, que afecta no sólo a la Iglesia «oficial» —Papa, obispos, presbíteros—, sino al pueblo de Dios en su totalidad. El repliegue sobre sí mismo del impulso conciliar implicaría una amplia desilusión que desperdiciaría un excepcional movimiento de esperanza y de disponibilidad, una auténtica «ocasión histórica».

2. Cf. G. F. Bottoni (ed.), *Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*.

BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL SOBRE EL CONCILIO VATICANO II

FUENTES Y DOCUMENTACIÓN

- Conferencia episcopal española, *Concilio ecuménico Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*, BAC, Madrid 1993 (edición bilingüe).
Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, series I (antepreparatoria), Typis Poliglottis Vaticanis 1960-61.
Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, series II (preparatoria), Typis Poliglottis Vaticanis 1969.
Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II, Typis Poliglottis Vaticanis 1970-1980.
Constitutionis dogmaticae «Lumen gentium». Synopsis historica, edición de G. Alberigo-F. Magistretti, Bologna 1975.
Discorsi conciliari del cardinale Giacomo Lercaro. Per la forza dello Spirito, Bologna 1984.
La documentazione bolognese per la storia del concilio Vaticano II. Inventario dei fondi G. Lercaro e G. Dossetti, Bologna 1995.
M. Faggioli-G. Turbanti (eds.), *Il concilio inedito. Fonti del Vaticano II*, Bologna 2001.
C. Soetens-J. Famerée-L. Hulsbosch-E. Louchez (eds.), *Concile Vatican II et église contemporaine* (Archives de Louvain-la-Neuve) I-IV, Louvain-la-Neuve 1989-1995.
A. M. Abel-J. P. Ribaut (eds.), *Documents pour une histoire du concile Vatican II. Inventaire du Fonds J. Le Cordier*, Paris 1993.
J. Grootaers-C. Soetens (eds.), *Sources locales de Vatican II. Symposium Leuven-Louvain-la-Neuve*, Louvain 1990.
P. Lafontaine, *Inventaire des archives conciliaires du Fonds Paul-Émil Léger*, Montréal 1995.
R. Desreumaux-A. M. Abel, *Inventaires des fonds Henri Dupont et Adrien Gand*, Paris 2001.
L. Declerck-W. Verschooten (eds.), *Inventaires des papiers conciliaires de mgr. Gérard Philips, secrétaire ad. de la Commission doctrinale*, Leuven 2001.

- P. Pfister-G. Treffler (eds.), *Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising*, Band 6: *Erzbischöfliches Archiv München-Julius Kardinal Döpfner. Archivinventar der Dokumente zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, München-Freising 2004.
- M. D. Chenu, *Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II. 1962-1963*, edición de A. Melloni, Paris 1995.
- U. Betti, *Diario del concilio. 11 ottobre 1962-Natale 1978*, Bologna 2003.
- H. Câmara, *Vaticano II: Correspondência conciliar. Circulares à família do São Joaquim*, edición de C. Marques, Recife 2004.
- L. Declerck-C. Soetens (eds.), *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue*, Louvain-la-Neuve 2000.
- Y. Congar, *Mon Journal du Concile I-II*, Paris 2002.
- N. Edelby, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, Cinisello Balsamo (Milano) 1996.
- R. González Moralejo, *El Vaticano II en taquigrafía: la historia de la «Gaudium et spes»*, Madrid 2000.
- B. Lai, *Il Papa non eletto. G. Siri, cardinale di Santa Romana Chiesa*, Roma-Bari 1993.
- G. Lercaro, *Lettere dal concilio 1962-1965*, edición de G. Battelli, Bologna 1988.
- L. Declerck-A. Haquin (eds.), *Mgr. Albert Prignon. Journal conciliaire de la IVe session*, Louvain-la-Neuve 2003.
- F. Sportelli (ed.), *Diario dell'Arcivescovo Enrico Nicodemo a Bari (1953-1973)*, Santo Spirito (Bari) 2003.
- M. Bergonzini, *Diario del concilio*, edición de A. Leonelli, Modena 1993.
- J. L. Martín Descalzo, *El concilio de Juan y Pablo*, BAC, Madrid 1967.

EL CONTEXTO

- A. Melloni, *L'altra Roma. Politica e Santa Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologna 2001.
- J. Grootaers, *I protagonisti del Vaticano II*, Cinisello Balsamo (Milano) 1994.
- K. Wittstadt, *Julius Kard. Döpfner. Anwalt Gottes und der Menschen*, München 2001.
- C. Soetens (ed.), *Vatican II et la Belgique*, Ottignies 1996.
- G. Routhier (ed.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Québec 1997.
- P. Hünermann, *Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum*, en W. Gerlings-M. Seckler (eds.), *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform*. Für H. J. Pottmeyer, Freiburg 1994, 141-162.

- H. Wolf-C. Arnold (eds.), *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, Paderborn 2000.
- N. Buonasorte, *Tra Roma e Lefebvre. Il tradizionalismo cattolico italiano e il concilio Vaticano II*, Roma 2003.
- K. Wittstadt-W. Verschooten (eds.), *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum zweiten vatikanischen Konzil*, Louvain 1996.
- R. Caporale, *Les hommes du Concile. Étude sociologique sur Vatican II*, Paris 1965.
- A. Melloni (ed.), *Vatican II in Moscow (1959-1965)*, Leuven 1997.
- S. Schmidt, *Agostino Bea. Il cardinale dell'unità*, Assisi 1987.
- A. Romano, *Ernesto Ruffini cardinale arcivescovo di Palermo (1946-1967)*, Caltanissetta-Roma 2002.
- G. Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck-Wien 2001.

PRÓLOGO

- G. Alberigo (ed.), *L'«officina bolognese» 1953-2003*, Bologna 2004.

JUAN XXIII

- Discorsi, messaggi, colloqui del S. Padre Giovanni XXIII I-VI*, Città del Vaticano 1960-1967.
- A. G. Roncalli, *Diario del alma*, San Pablo, Madrid 2002.
- A. G. Roncalli, *Anni di Francia. Agende del nunzio, 1945-1948*, Bologna 2004.
- A. Alberigo-G. Alberigo (eds.), *Giovanni XXIII, profezia nella fedeltà*, Brescia 1978.
- V. Branca-S. Rosso (eds.), *A. G. Roncalli. Dal patriarcato di Venezia alla cattedra di S. Pietro*, Firenze 1984.
- A. Alberigo, *Giovanni XXIII. Il concilio della speranza*, Padova 1985.
- G. Alberigo (ed.), *Papa Giovanni*, Roma-Bari 1987.
- G. Alberigo (ed.), *Giovanni XXIII, transizione del papato e della chiesa*, Roma 1988.
- G. Alberigo, *L'itinerario spirituale di papa Giovanni: Servitium 22 (1988) 35-57*.
- Fr. Della Salda, *Obbedienza e Pace. Il vescovo A. G. Roncalli tra Sofia e Roma 1925-1934*, Genova 1989.

- A. Melloni, *Fra Istanbul, Atene e la guerra. La missione di A. G. Roncalli (1935-1944)*, Genova 1992.
- A. Melloni (ed.), *La Predicazione a Istanbul. Omelie, discorsi e note pastorali (1935-1944)*, Firenze 1993.
- S. Trinchese, *Roncalli e Von Papen. Rapporti diplomatici e strategie d'impegno comune di due protagonisti del XX secolo*, Torino 1996.
- G. Alberigo, *Papa Giovanni 1881-1963*, Bologna 2000.
- G. Alberigo, *Dalla laguna al Tevere. Angelo Giuseppe Roncalli da San Marco a San Pietro*, Bologna 2000.
- A. Melloni, *Il Giornale dell'anima di Giovanni XXIII*, Milano 2000.
- E. Galavotti (ed.), *Rivisitare Giovanni XXIII: Cristianesimo nella storia* 25 (2004) 1-452 (monográfico).
- E. Galavotti, *Processo a papa Giovanni. La causa di canonizzazione di A. G. Roncalli (1965-2000)*, Bologna 2005.

PABLO VI

- Gli autografi di Paolo VI*, Città del Vaticano 1999.
- La visita di Paolo VI alle Nazioni Unite*, Città del Vaticano 1966.
- Il viaggio di Paolo VI a Istanbul e a Efeso*, Città del Vaticano 1967.
- Il Vaticano II nella parola di Giovanni e Paolo, 1959-1965*, Firenze 1967.
- La predicazione e il Comunismo ateo alla luce dell'insegnamento di Paolo VI*, Napoli 1967.
- Anni e opere di Paolo VI*, Roma 1978.
- G. B. Montini e la società italiana, 1919-1939, Brescia 1984.
- Paul VI et la modernité dans l'Église*, Roma 1984.
- Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al concilio*, Brescia 1991.
- Paolo VI e la collegialità episcopale*, Brescia 1995.
- Religious liberty. Paul VI and «Dignitatis humanae»*, Brescia 1995.
- Paolo VI e l'ecumenismo*, Brescia 2001.

GIUSEPPE DOSSETTI

- G. Dossetti, *Con Dio e con la storia. Una vicenda di cristiano e di uomo*, edición de A. y G. Alberigo, Genova 1986.
- G. Alberigo, *Giuseppe Dossetti, coscienza di un secolo: Cristianesimo nella storia* 18 (1997) 249-275.
- G. Dossetti, *La ricerca costituente. 1945-1952*, edición de A. Melloni, Bologna 1994.

- G. Dossetti, *La parola e il silenzio*, Bologna 1997.
- A. Alberigo-G. Alberigo (eds.), «*Con tutte le tue forze*». *I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti*, Genova 1993.
- G. Dossetti, *Prime prospettive e ipotesi di ricerca*, Bologna 1998.
- G. Dossetti, *Per una «Chiesa eucaristica»*. *Rilettura della portata dottrinale della costituzione liturgica del Vaticano II* (lecciones de 1965), en G. Alberigo-G. Ruggeri (eds.), *Giuseppe Dossetti al concilio Vaticano II*, Bologna 2002, 139-247.
- G. Dossetti, *La piccola Famiglia dell'Annunziata. Le origini e i testi fondatori 1953-1986*, Milano 2004.

1. EL ANUNCIO. ESPECTATIVAS Y ESPERANZAS (1959-1962)

- Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, Roma 1989.
- A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'Evangelo. Il dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II*, Genova 1992.
- G. Alberigo (dir.), *Historia del concilio Vaticano II*, vol. I: *El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación 1959-1962*, Sígueme, Salamanca 1999.
- G. Alberigo, *Dinamiche e procedure nel Vaticano II. Verso la revisione del Regolamento del concilio (1962-1963)*: *Cristianesimo nella storia* 13 (1992) 115-164.
- G. Alberigo-A. Melloni (eds.), *Verso il concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, Genova 1993.
- É. Fouilloux (ed.), *Vatican II commence... Approches francophones*, Leuven 1993.
- G. Alberigo (ed.), *Il Vaticano II fra attese e celebrazione*, Bologna 1995.
- J. O. Beozzo (ed.), *Cristianismo e Iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*, San José de Costa Rica 1992.
- J. O. Beozzo (ed.), *A Igreja latino-americana às vésperas do concílio. História do concílio ecumênico Vaticano II*, São Paulo 1993.

2. HACIA UNA CONCIENCIA CONCILIAR (1962)

- G. Alberigo (dir.), *Historia del concilio Vaticano II*, vol. II: *La formación de la conciencia conciliar*, Sígueme, Salamanca 2002.
- G. Alberigo-A. Melloni (eds.), *Per la storicizzazione del Vaticano II*, Bologna 1992.
- M. Lamberigts-C. Soetens, *À la veille du concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, Leuven 1992.

3. LA MAYORÍA DE EDAD DEL CONCILIO (1963)

- G. Alberigo (dir.), *Historia del concilio Vaticano II*, vol. III: *La mayoría de edad del concilio*, Sígueme, Salamanca 2006.
- M. T. Fattori-A. Melloni (eds.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bologna 1997.
- G. Alberigo, *Una cum patribus. La formula conclusiva delle decisioni del Vaticano II*, en «*Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*». Mélanges théologiques. Hommage à Mgr. G. Philips, Gembloux 1970, 291-319.

4. LA IGLESIA ES UNA COMUNIÓN

- G. Alberigo (dir.), *Historia del concilio Vaticano II*, vol. IV: *La Iglesia es una comunión*, Sígueme, Salamanca 2006.
- G. Alberigo, *L'episcopato al Vaticano II. A proposito della «Nota esplicativa praevia» y G. Philips: Cristianesimo nella storia* 8 (1987) 147-163.
- M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Bologna 1996.

5. LA FE VIVE EN LA HISTORIA (1965)

- G. Alberigo (dir.), *Historia del concilio Vaticano II*, vol. V: *Concilio de transición*, Sígueme, Salamanca 2006.
- G. Alberigo, *Ecclesiologia in divenire. A proposito di «concilio pastorale» e di Osservatori acattolici al Vaticano II*, Bologna 1990.
- G. Alberigo, *Il concilio Vaticano II e le trasformazioni culturali in Europa: Cristianesimo nella storia* 20 (1999) 383-405.
- J. Doré-A. Melloni (eds.), *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologna 2000.
- R. Burigana, *La Bibbia nel concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Bologna 1998.
- G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna 2000.
- G. Alberigo, *L'expérience de la responsabilité épiscopale faite par les évêques à Vatican II*, en H. Legrand-Ch. Theobald (eds.), «*Le ministère des évêques au Concile Vatican II et depuis*, Hommage à mgr. Guy Herbulot», Paris 2001.
- S. Scatena, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione «Dignitatis humanae» sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna 2003.

6. EL REJUVENECIMIENTO DEL CRISTIANISMO

- A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna 1975.
- Ph. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un Concile*, Paris 1975.
- G. Alberigo (ed.), *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, Bologna 1981.
- G. Alberigo-J. P. Jossua (eds.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985.
- G. Alberigo, *Le Concile Vatican II. Perspectives de recherche: Revue d'Histoire Ecclésiastique* 97 (2002) 562-573.
- G. Alberigo, *Dalla uniformità liturgica del concilio di Trento al pluralismo del Vaticano II: Rivista Liturgica* 69 (1982) 604-619.
- G. Alberigo, *Le ragioni dell'opzione pastorale del Vaticano II: Synaxis* 20 (2002/3) 489-509.
- G. Alberigo, *Lo spirito e la spiritualità del Vaticano II: Synaxis* 20 (2002/3) 511-532.
- C. Müller, *Die Eschatologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Kirche als Zeichen und Werkzeug der Vollendung*, Frankfurt 2002.
- G. Alberigo, *Fedeltà e creatività nella ricezione del Vaticano II. Criteri ermeneutici: Cristianesimo nella storia* 21 (2000) 383-402.
- G. Alberigo, *La Sinodalità dopo il Vaticano II*, en M. Fabri dos Anjos (ed.), *Vescovi per la speranza del mondo*, Bologna 2001, 99-113.
- G. Alberigo, *Le attese di un'epoca e il Vaticano II: Cristianesimo nella storia* 22 (2001) 775-797.
- J. Grootaers-J. Jans, *La régulation des naissances à Vatican II: une semaine de crise*, Leuven 2003.
- P. Bordeyne, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de «Gaudium et spes»*, Paris 2004.
- R. Burigana (ed.), *La ricezione ecumenica dell'ecclesiologia del Vaticano II*, Livorno 2002.
- G. Routhier, *La réception d'un Concile*, Paris 2003.
- R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas veinticinco años después*, Sígueme, Salamanca 2^a1990.

CRONOLOGÍA DEL CONCILIO VATICANO II

1959

25 de enero: Juan XXIII anuncia la decisión de convocar un nuevo concilio. Comienza la fase ante-preparatoria.

14 de julio: El nombre del concilio será «Vaticano II».

1960

5 de junio: Nombramiento de las comisiones preparatorias.

Mes de julio: Redacción de las «Preguntas planteadas a las comisiones preparatorias».

1961

Mes de junio: Se abren los trabajos de la comisión central preparatoria.

1962

2 de febrero: Juan XXIII señala el comienzo del concilio para el día 11 de noviembre de 1962.

11 de septiembre: Radiomensaje de Juan XXIII bajo el título *Lumen Christi-Ecclesia Christi*: «ante todo los pobres».

11 de octubre: Apertura del concilio Vaticano II en San Pedro: «Exulta la santa Madre Iglesia» (*Gaudet mater Ecclesia*).

20 de octubre: Mensaje del concilio a todos los hombres.

20 de noviembre: Por mayoría es rechazado el proyecto sobre «Las dos fuentes de la revelación».

8 de diciembre: Sesión conclusiva del primer periodo. Segunda preparación del concilio.

1963

Segunda preparación del concilio.

6 de enero: Carta *Mirabilis ille* de Juan XXIII a los obispos.

11 de abril: Encíclica *Pacem in terris*.

- 3 de junio: Muere Juan XXIII. IO IO
- 21 de junio: Es elegido Papa el cardenal Montini, tomando el nombre de Pablo VI.
- 29 de septiembre: Apertura del segundo periodo conciliar.
- 30 de octubre: Votaciones indicativas sobre el esquema *De ecclesia*.
- 4 de diciembre: Sesión conclusiva del segundo periodo, donde se aprueba la constitución sobre liturgia *Sacrosanctum concilium* y del decreto sobre los medios de comunicación social *Inter mirifica*.

1964

- 4-6 de enero: Peregrinación de Pablo VI a Jerusalén y encuentro con el patriarca Atenágoras.
- 13 de enero: Constitución del Consejo para la aplicación de la constitución litúrgica.
- 14 de septiembre: Apertura del tercer periodo del concilio.
- 14-21 de noviembre: «Semana negra».
- 21 de noviembre: Sesión conclusiva del tercer periodo. Se aprueba la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* y los decretos sobre ecumenismo *Unitatis redintegratio* y sobre las Iglesias orientales *Orientalium ecclesiarum*.

1965

- 7 de marzo: Se celebra por vez primera la eucaristía según la reforma introducida por la constitución *Sacrosanctum concilium*.
- 14 de septiembre: Apertura del cuarto periodo conciliar.
- 28 de octubre: Sesión en la que se aprueban los decretos sobre los obispos *Christus Dominus* y sobre la formación sacerdotal *Optatam totius*; también las declaraciones sobre la educación católica *Gravissimum educationis* y sobre la libertad religiosa *Nostra aetate*.
- 18 de noviembre: Sesión donde se aprueba la constitución sobre la divina revelación *Dei Verbum* y el decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem*.
- 7 de diciembre: Sesión conclusiva del cuarto y último periodo conciliar. En ella se aprueban la constitución sobre las relaciones de la Iglesia con el mundo *Gaudium et spes*, los decretos sobre las misiones *Ad gentes* y sobre los sacerdotes *Presbyterorum ordinis*, y la declaración sobre las religiones no cristianas *Dignitatis humanae*.
- 8 de diciembre: Clausura del concilio con la lectura de distintos mensajes a la humanidad.

Desde que el 25 de enero de 1959 el recién elegido Papa con el nombre de Juan XXIII anunció a un pequeño grupo la convocatoria de un concilio universal, prácticamente nadie imaginaba que llegaría a ser uno de los acontecimientos capitales de la historia del siglo XX.

El anciano Papa de 77 años tuvo claro desde el principio la necesidad de incorporar la Iglesia católica a la modernidad. Para ello resultaba imprescindible romper con inercias, renovar estructuras y favorecer un clima de diálogo entre los católicos, los cristianos y los hombres de buena voluntad. Para sorpresa de todos, tal utopía se puso en marcha inexorablemente.

El concilio, iniciado en 1962 y concluido en 1965, tuvo cuatro periodos de sesiones, cientos de reuniones de muy distinto nivel, miles de diálogos y encuentros, más de dos mil participantes en el aula y varios miles de peritos, colaboradores y periodistas fuera de ella. Nunca antes los medios de comunicación habían seguido tan de cerca un acontecimiento de estas características ni su cobertura había sido planetaria. Cuando el 8 de diciembre de 1965 se clausuraba solemnemente el concilio en la basílica de San Pedro, ya nada iba a ser igual. Iglesia, sociedad, política y cultura habían sido tocadas, en mayor o menor medida, por un acontecimiento renovador. La narración de su historia tiene mucho de crónica, pero también de biografías y hechos aparentemente insignificantes sin los cuales no es posible entender el mundo de nuestros días.

Giuseppe Alberigo (1926), profesor de historia en la Universidad de Bolonia y director del Instituto de Ciencias religiosas de la misma ciudad, está considerado uno de los principales expertos en la historia de los concilios universales.