

EL CONCILIO VATICANO II EN LAS MEMORIAS DEL OBISPO SUDAFRICANO DENIS E. HURLEY

El año 2005, al cumplirse exactamente los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II, vio la luz el libro de memorias del arzobispo sudafricano Denis E. Hurley (1915-2004), con el título de *Vatican II: Keeping the Dream Alive*. Este hombre estuvo al frente de la diócesis de Durban desde 1947, durante 45 años, prácticamente el mismo tiempo en que Sudáfrica estuvo a expensas del régimen de segregación racial impuesto por el *National Party*. Su figura se vio notablemente engrandecida en razón de su toma de postura ante el *apartheid*. En 1992, al iniciar el retiro impuesto por la edad de jubilación, comenzó a escribir sus memorias; sin embargo, antes de su muerte, acaecida de forma repentina el 13 de febrero de 2004, sólo pudo acabar la sección correspondiente al Concilio Vaticano II, un hecho que habla de la gran prioridad en el torrente de sus recuerdos vitales.

UBI SPIRITUS, IBI LIBERTAS: UN LEMA EPISCOPAL PARA TIEMPOS DEL *APARTHEID*

El lema escogido para el escudo episcopal por aquel joven sacerdote, hijo de emigrantes irlandeses afincados en el país del Arco Iris, reproduce las palabras del Apóstol: *donde está el Espíritu, ahí hay libertad* (2 Cor 3, 17). Este principio paulino sugiere una apertura genuina a nuevas ideas y un inmenso coraje a la hora de hablar dentro y fuera del Con-

cilio, de manera que iba a producir una honda impresión en los otros padres conciliares, en los observadores no católicos y en los periodistas. Su gran talento y su buena preparación teológica fueron objeto de reconocimiento en su elección para formar parte de la Comisión Central Preparatoria. Antes de adentrarnos en sus *Memories of Vatican II*, acontecimiento que él mismo ha designado como “the greatest experience of my whole life”¹, tracemos una breve semblanza de Denis E. Hurley, inscribiendo su biografía en la historia que condujo a los años más trágicos y decisivos de la nación sudafricana marcados por la férrea implantación de una severa política de la separación de razas.

Al arzobispo Hurley le gustaba bromear diciendo que él había vivido en Robben Island antes de que llegara a ella su más famoso prisionero, Nelson Mandela, uno de los líderes de la lucha contra el *apartheid*. Efectivamente, su infancia y adolescencia han transcurrido a lo largo de la línea costera que traza el cabo de Buena Esperanza, habitando los faros que su padre debía custodiar: Cape Point, East London, Clansthal y la mítica Robben Island, lugar de reclusión de los dirigentes del *African National Congress*, un islote en el que recalca la historia de una nación desde sus orígenes más remotos. Desde hacía varios siglos la punta meridional de África se había convertido en el lugar obligado de las rutas comerciales entre Europa y Asia, navegando por el océano Atlántico y el Índico. El 3 de febrero de 1488, el expedicionario portugués Bartolomé Días dobló la punta meridional de África y bautizó el lugar como «cabo de las Tormentas», aunque poco después el Papa y el rey de Portugal acordaron mudar su nombre por otro mucho más optimista: «cabo de Buena Esperanza». La ruta marítima a la India y el Asia oriental había quedado abierta, pero aquella doble denominación parecía presagiar esa lucha por el poder y por la tierra grabada a sangre y fuego en la historia de Sudáfrica.

1 *Memories of Vatican II*, en: D. HURLEY, *Vatican II: Keeping the Dream Alive*, Pietermaritzburg 2005, 2. En adelante: *Memories*.

El cabo de Buena Esperanza, o cabo de las Tormentas, como escenario histórico

Aquel destino había empezado a perfilarse cuando el comerciante holandés Jan van Riebeeck se instala en El Cabo, en 1652, por encargo de la Compañía holandesa de las Indias Orientales, de modo que sus barcos pudieran hacer escala en el largo viaje entre Europa y la actual Indonesia². Así se iniciaron los primeros contactos entre europeos y la población aborígen negra. La implantación de una colonia, la expansión de aquellos habitantes blancos hacia el interior a la búsqueda de tierras, junto con la llegada de nuevos colonos europeos, fueron configurando un pueblo “africano” de raza blanca que se dio a sí mismo ya a comienzos del siglo XVIII la denominación de *afrikaner*. Las circunstancias en la región de El Cabo no variaron sustancialmente cuando la colonia pasó, en 1795, a manos del imperio británico, que empezó a ejercer su soberanía sin alterar la legislación holandesa, apoyándose y favoreciendo a aquellos granjeros *boer* que habían ido ocupando tierras y utilizando el inmenso potencial de mano de obra barata que representaba la población bantú negra.

Este predominio británico sobre la colonia de El Cabo iba a convertirse en una soberanía sobre toda Sudáfrica. El aumento de emigrantes blancos de procedencia inglesa no tardó en provocar un conflicto de fronteras con la población negra de los *xhosa*, cuya rebelión fue sofocada brutalmente por el ejército británico durante la guerra de 1834-1835. Tras la contienda, la historia particular de los *afrikaner* holandeses, de acendrada tradición calvinista, conoce un capítulo especial en el legendario *Great Treck*, un éxodo desde El Cabo hacia el norte, hacia la «tierra prometida», con el doble deseo de tomar distancia de la autoridad británica y ocupar nuevos territorios. Entre 1836 y 1840 habían emigrado hacia el norte unos 6.000 blancos, hacia las regiones de Natal y Transvaal. Aquellos *voortrekker* se toparon con la resistencia de la población zulú. Al mando de A. Pretorius la aniquiladora victoria conseguida por las tropas de los *boer* sobre el ejército zulú en *Blood River*, el 16 de diciembre de 1838, convirtió

2 Cf. A. HAGEMANN, *Kleine Geschichte Südafrikas*, Munich 2007³, 24-29.

aquella batalla y aquella fecha en el día de fiesta nacional para aquella Sudáfrica regida por los *afrikaner* que estaba por venir³. El desarrollo de aquellos acontecimientos, «la batalla del Río de la sangre», fue reelaborado ulteriormente por los líderes intelectuales del movimiento *afrikaner* hasta crear el mito de una victoria querida por Dios, verdadero signo del predominio blanco en Sudáfrica. Al año siguiente de aquella victoria, en 1839, los *voortrekker* fundaron la república de Natal, con su propio gobierno popular. Sin embargo, tuvieron que capitular y someterse al control británico. La consolidación del poderío blanco enfrentaba abiertamente a los colonos ingleses, bien asentados en la posesión de la tierra para sus ovejas y vacas, con la economía mucho más de subsistencia de los *voortrekker*. Unos y otros iban a entrar en conflictos bélicos con la población aborigen de los *xhosa*, que han defendido la frontera de sus territorios. En ambos frentes seguirá dibujándose el dramático e inexorable destino de la costa sudafricana bajo los auspicios del «cabo de las Tormentas».

A mitad del siglo XIX se empieza a fraguar el fin de la independencia de la población negra sudafricana, al tiempo que se consolidaba la supremacía blanca en la mayor parte del país. En 1853, esto es, doscientos años después del desembarque de van Riebeeck en El Cabo, la colonia obtenía una Constitución, que otorgaba el derecho a voto a los súbditos británicos, varones y mayores de 21 años. La actitud del gobernador sir George Grey hacia la población negra se sustancia en esta actitud: en beneficio de los habitantes blancos, los negros deben ser integrados en el proceso económico y social de la colonia; el aislamiento y la separación entre negros y blancos no puede ser el objetivo político. La situación había evolucionado por otros derroteros en los territorios de Natal, provincia autónoma desde 1845, donde se había dejado sentir la actuación de los *voortrekker* y se empezaban a dar formas incipientes de una separación de razas. En el interior del país los *afrikaner* habían seguido manteniendo la idea de fundar pequeños estados independientes a la manera de la república de Natal de 1839. Al norte del río Vaal existían tres repúblicas *afrikaner* presididas por algunos líderes

3 Ibid., 37.

carismáticos *voortrekker*, que se defendían como podían de la pretensión hegemónica del gobierno británico. En 1848 Londres concedió la independencia a la república de Transvaal y a Orange. Entre los *afrikaner* estaba floreciendo un nacionalismo que se dirigía contra los ingleses, a los que reprochaban benevolencia hacia la población negra. Una nueva ocasión de rivalidad y de odio hacia la corona británica vino dada por el descubrimiento de una mina de diamantes en la orilla del río Vaal en el año 1870, cuya explotación quedó en manos de la jurisdicción británica.

Al cabo de un lustro, las minas de diamantes habían desplazado a unos 50.000 trabajadores negros al territorio de Kimberley, obligados a trabajar en precarias condiciones higiénicas. Por aquella misma época Gran Bretaña emprende una nueva política exterior orientada a crear una confederación entre todas las colonias británicas en el sur de África, que pronto va a chocar con el sentimiento nacionalista de los *afrikaner* en Transvaal. Acaudillados por Paul Krüger protagonizaron un levantamiento armado, consiguiendo en febrero de 1881 en Majuba una victoria en la primera guerra anglo-boer⁴. Los piadosos *afrikaner* calvinistas veían nuevamente el dedo de Dios tras aquella victoria, de manera que la batalla de Majuba pasaba a formar parte del mito de la elección especial de los *afrikaner* para el continente negro, alimentando el recuerdo de los acontecimientos de *Blood River* de 1838 en la guerra contra los zulúes. En la convención de Pretoria de 1881 los *afrikaner* consiguieron un nuevo grado de independencia, si bien con el reconocimiento de la supremacía británica en Transvaal; dos años más tarde, su líder Paul Krüger se convierte en 1883 en presidente de la renacida república.

El proceso económico y social de Sudáfrica se vio nuevamente alterado con un el descubrimiento de oro en 1886 en la zona de Witwatersrand en el Transvaal, y, como ya ocurriera con las minas de diamantes, la producción del metal precioso atrajo un número creciente de trabajadores negros, unos 25.000 ya en 1892. También llegaron europeos, —irlandeses, británicos, alemanes, franceses, griegos y judíos lituanos—, a los que los *afrikaner* pronto dieron el calificativo peyor-

4 Ibid., 48-49.

tivo de *uitlander* (=extranjeros). Para los descendientes de los *voortrekker* constituían un cuerpo extraño que había que mantener lejos del poder. Las tensiones políticas entre la colonia de El Cabo y el Transvaal siguieron creciendo; el estallido de un conflicto bélico sólo era cuestión de tiempo. Krüger podía contar para la contienda con el apoyo de M. T. Steyn, presidente del estado libre de Orange. El 11 de octubre de 1899 empezaron las hostilidades, la llamada segunda guerra anglo-boer, aunque la participación de un considerable número de esclavos negros permite hablar en términos de una “guerra sudafricana”⁵. El acuerdo de paz, poniendo fin a la guerra más larga, sangrienta y costosa vivida por las tropas británicas desde la época de Napoleón, se alcanzó el 31 de mayo de 1902. En su capitulación los representantes de las repúblicas *afrikaner* aceptaron la soberanía británica; en cualquier caso, la derrota sirvió para espolear un nacionalismo anti-británico al calor del recuerdo de los sufrimientos infringidos a mujeres y niños inocentes en los campos de concentración de los ingleses. En aquel acuerdo de paz los *afrikaner* veían culminar, como sugería el título de un famoso libro, “un siglo de injusticias” (*En eeuw van onreg*). Aquel mismo nacionalismo suministró el fundamento ideológico para desarrollar la política radical de separación de razas del *apartheid* durante la segunda mitad del siglo XX.

Aunque los vencedores hicieran sentir su autoridad en el Transvaal, para los *afrikaner* había algo decisivo de cara al futuro: los británicos siempre buscaron el mantenimiento de la supremacía “blanca” en el sur de África. La rivalidad entre los dos grupos europeos se había intensificado a fines del siglo XIX con el descubrimiento de las minas de diamantes y de oro, orillando provisionalmente el problema racial, la convivencia entre negros y blancos. Tras la guerra anglo-boer, británicos y *afrikáner*, alcanzan la llamada alianza del oro (dominio británico en la industria minera) y del maíz (economía agraria de los *afrikaner*), manteniendo a la población negra fuera de las estructuras de poder y gobierno. Ahora bien, la superioridad numérica de la población *afrikaner* constituía un factor muy favorable, así como su unidad política. Estos dos presupuestos han jugado un papel decisivo en

5 Ibid., 53.

el transcurso del siglo XX. En 1905, los generales *afrikaner* (L. Botha, S. Burger, Koos de la Rey, Ch. Beyers y J. C. Smuts) fundan el partido “El pueblo” (*Het Volk*). En 1906, A. Fischer, J. B. Hertzog y Ch. de Wet fundan en Orange la Unión *afrikaner*. Al año siguiente, ambas organizaciones alcanzaron la victoria en las urnas en sus territorios, a los que Gran Bretaña había dado el reconocimiento para su gobierno autónomo. El general Botha, que cuenta con el apoyo de Smuts, se convierte en presidente de Transvaal; por su parte, A. Fischer está al frente de Orange, contando en su gabinete con el general Hertzog. El proceso hacia la unificación de Sudafrica estaba en marcha. La asamblea nacional redactaba un proyecto de Constitución. Para ello se produjeron reuniones en 1908 y 1909, en Durban, El Cabo y Bloemfontein, en las que participaron políticos *afrikaner* y políticos ingleses. En estas conversaciones pronto pasó a ocupar el primer plano la “cuestión nativa”, es decir, el derecho a voto de la población negra. Las cuatro zonas regionales de la futura unión (El Cabo, Orange, Transvaal y Natal) no se ponían de acuerdo al respecto, y, según la propuesta de J. Smuts, cada provincia debía tomar su propia decisión. En las antiguas repúblicas *afrikaner* la postura era fácilmente adivinable; en el conjunto del país, aquel derecho a voto era nulo. En una palabra: el 31 de mayo de 1910 entra en vigor la constitución sudafricana con sus disposiciones discriminatorias hacia la población “no blanca”⁶. Dicho de otra manera: cuando se funda la Unión Sudafricana como parte del Imperio británico no había en el parlamento resultante ningún diputado de “color”. Aquella situación hipotecaba de forma gravísima el futuro del país del Arco iris. Además, el régimen parlamentario establecido en El Cabo llevaba inscrito en su mismo corazón de “una unión sudafricana blanca” el antagonismo anglo-boer, en el que se perpetuaba la animadversión entre los *afrikaner* de origen holandés y el poder británico. Sin embargo, ya en 1913, el parlamento de aquella Sudafrica blanca aprobó la decisiva ley que regulaba la convivencia de blancos y negros asignando a unos y otros los territorios en los que debían y podían vivir. En aquella repartición de la tierra, a la población negra se le asignaba un 7% del territorio, siendo así que era el 70% de la población total.

6 Ibid., 58.

La crisis de la conciencia cristiana ante el apartheid: «We did too little too late»

En medio de esta constelación de factores sociales, políticos y religiosos, cuando se empezaba a institucionalizar la separación racial en Sudáfrica, vio la luz en la ciudad de El Cabo Denis Eugene Hurley, en 1915, en el seno de una familia de emigrantes irlandeses. Después de finalizar su etapa escolar y tras haber ingresado en la congregación de los Oblatos de María Inmaculada, Hurley completa su formación religiosa en Irlanda. Más tarde siguió estudios en Roma, alcanzando el grado de licenciatura en filosofía por el Angelicum y en teología por la Universidad Gregoriana. En la Ciudad Eterna recibió la ordenación sacerdotal en 1939. En julio de 1940 estaba de regreso en Sudáfrica, donde cuatro años después recibe el encargo de dirigir la casa de formación de S. José, que los Oblatos habían erigido en la ciudad de Pietermaritzburg. Esta etapa le ha dejado impresa para siempre una sentida preocupación por la formación teológica y espiritual de los futuros sacerdotes. Al ser ordenado obispo de Durban en 1947, se convierte en el obispo más joven de la Iglesia de su tiempo, iniciando una carrera eclesiástica fulgurante. Cinco años después accede al rango de arzobispo. Poco después fue elegido presidente de la Conferencia de Obispos católicos de Sudáfrica, cargo que desempeñó entre 1952 y 1961, desde donde se hizo famoso por sus declaraciones y actuaciones en contra del *apartheid*. El arzobispo Hurley llegó a completar un largo servicio episcopal en la diócesis de Durban de 45 años, exactamente hasta 1992. Quiere ello decir que las coordenadas políticas y sociales de su largo pontificado coinciden con la supremacía política del *National Party* y su consecuente política de segregación racial. Tras su victoria en las urnas, el 26 de mayo de 1948, el nuevo primer ministro D. F. Malan (1948-1954), comienza a llevar a la práctica el programa enarbolado durante la campaña electoral de un estricto *apartheid*, con el objetivo de consolidar de una vez por todas la primacía del poder blanco (*wit baaskap*) en Sudáfrica. La codificación legislativa del *apartheid*, tal y como el *National Party* dispuso e impuso a lo largo de los cuarenta años que estuvo en el poder, reposaba sobre estos siete pilares: la estricta definición de razas, la participación exclusiva de los blancos en las instituciones políticas, las instituciones o territorios separados para los negros, la segregación física en

las ciudades y en el campo, el control de la emigración negra a las ciudades, la estricta separación del mercado de trabajo y la división instalada en los aspectos más básicos de la vida cotidiana (desde los bancos de los parques a los urinarios)⁷.

Con una breve sentencia, «*We did too little too late*», respondía D. E. Hurley a quienes le preguntaban sobre esos años oscuros del *apartheid*: “hicimos demasiado poco demasiado tarde”. Curiosamente, él prefirió concluir sus memorias sobre el Vaticano II, dejando pendiente esta otra importante parte de su biografía. En respuesta a la ley de educación del presidente H. J. Verwoerd (1958-1966), a quien se suele considerar el “arquitecto del *apartheid*”, Hurley había encabezado la campaña para conseguir fondos con los que mantener a las escuelas católicas, a las que se había negado la subvención pública por su oposición a la política gubernamental de segregación racial. Sus primeros pronunciamientos públicos se remontan a 1957. Pronto llegó el día en que la Conferencia episcopal de Sudafrica, con el arzobispo de Durban al frente, comenzaba a definir el *apartheid* como “intrínsecamente malo”, adelantándose así a la valoración de «herejía» formulada por la Alianza Mundial de las Iglesias Reformadas. Hurley empezó a mostrarse cada vez más audaz en su oposición a la política del *apartheid*, tanto en las manifestaciones en la calle como en las protestas contra el injusto cuerpo legislativo promotor del “desarrollo separado”⁸.

En medio de uno de los periodos más represivos en la historia sudafricana llegó esa otra gran experiencia que ha marcado la vida del arzobispo de Durban, el Concilio Vaticano II (1962-1965), y, como se ha dicho, “Hurley was, by far, the most ‘visible’ South African Bishop during the Council”⁹.

7 Ibid., 73.

8 Estos datos pueden verse en la semblanza biográfica trazada por P. KEARNEY, «Denis Eugene Hurley», en: *Vatican II: Keeping the Dream Alive*, XVI-XX.

9 PH. DENIS, «The Historical Significance of Denis Hurley’s Contribution to the Second Vatican Council», en: D. HURLEY, *Vatican II: Keeping the Dream Alive*, 197-233; aquí: 207. En este texto el autor actualiza su trabajo «Archbishop Hurley’s Contribution to the Second Vatican Council», publicado anteriormente en: M. T. FATTORI – A. MELLONI (eds.), *Experience, Organisations and Bodies at Vatican II*, Lovaina 1999, 233-260.

Allí pudo comprobar que muchos obispos del tercer mundo compartían sus mismas inquietudes. El 16 de enero de 1964 pronunció uno de sus discursos más significativos contra el desarrollo separado, el que lleva por título *Apartheid: Crisis of Christian Conscience*. Allí, con razonamientos rotundos, negaba que pudiera haber una justificación del principio del desarrollo separado a partir del cristianismo¹⁰.

Se pueden multiplicar las acciones y las palabras de este obispo comprometido muy activamente en la lucha contra la discriminación racial, hasta el punto de que los informes de la Comisión Verdad y Reconciliación revelan que, junto a Desmond Tutu y otros líderes eclesiales, formaba parte de los oponentes al régimen “más buscados”. Entretanto, de una manera muy difícil de explicar, se fue produciendo en el país del Arco Iris una transición política, un revolucionario cambio de poder, que tuvo lugar de una forma relativamente pacífica, sin un derramamiento de sangre en un inevitable confrontación entre blancos y negros. El presidente sudafricano F. W. de Klerk, que había jurado su cargo el 20 de septiembre de 1989, había iniciado una serie de reformas y había emprendido, en mayo de 1990, conversaciones con los líderes del *African National Congress*, Nelson Mandela y Thabo Mbeki. Aquel mismo año el presidente de Klerk había dado pasos decisivos al derogar algunas de las leyes que apuntalaban la separación de razas. El 14 de diciembre de 1993, Nelson Mandela y el presidente de Klerk, viajaban juntos a Oslo para recibir el premio Nobel de la paz. Al año siguiente, el *African National Congress* derrotaba en las urnas al *National Party*. El 10 de mayo de 1994, el prisionero de Robben Island durante 27 años, se convertía en el primer presidente negro de Sudáfrica, poniendo fin a aquel periodo de revolución negociada que contrasta desgraciadamente con varias décadas sangrientas de sometimiento, esclavitud, opresión y humillación de la población negra.

Mucha gente puede recordar a Hurley como un hombre que desafió el *apartheid* y promovió la causa de la justicia social como obispo de la Iglesia Católica de Sudáfrica. Ahora bien, hay que señalar que siempre fue fiel a su lema epis-

¹⁰ Ibid., 211 (nota 51). El texto fue publicado en *The Southern Cross*, el 22 de enero y el 19 de febrero de 1964.

copal, “donde está el Espíritu, allí hay libertad”, cosa que le granjeó ataques y persecución de una parte y de otra, desde la derecha y desde la izquierda. Así las cosas, haciendo gala de esa gran libertad de espíritu no quiso apoyar con su firma el documento *Kairos* (1985), desenmascarando una tendencia al uso de la violencia para obtener los objetivos. Interrumpimos aquí esta breve semblanza en la que hemos querido recuperar la historia reciente de Sudáfrica para adentrarnos en sus memorias del Concilio, partiendo de esta pregunta: ¿de dónde mana ese espíritu de libertad? ¿De qué fuentes se alimenta?

La formación teológica y espiritual de D. H. Hurley

Hurley confiesa que sus lecturas durante la década de los años cincuenta le habían preparado providencialmente para el Concilio. Y sus memorias se abren precisamente con un repaso de los autores y de las obras que le habían ayudado en aquella maduración espiritual e intelectual¹¹. ¿Qué libros habían ocupado los anaqueles preferidos de su biblioteca? En un primer elenco afloran estos nombres: el historiador R. Aubert, el especialista en catequesis J. Hofinger, SJ, el filósofo J. Maritain, tres grandes teólogos jesuitas (K. Rahner, J. A. Jungmann, J. C. Murray), dos dominicos (Y. Congar, M. D. Chenu), C. Howell, y el paleontólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin, “the greatest of them all”. Interesante resulta la recensión que hace de algunas obras de estos y de otros pensadores.

La obra de Clifford Howell, *The Work of Our Redemption*, le causó un impacto especial con su énfasis en el papel central que Cristo desempeña en la liturgia¹². Del libro *Christian Humanism*, traducción del original francés *Humanisme integral* de J. Maritain, le sedujo el lúcido planteamiento de las

¹¹ *Memories*, 2-5.

¹² En la crónica del tercer periodo de sesiones ofrece un retrato de este hombre: “Father Clifford Howell had become known as a vigorous promotor of liturgical and catechetical reform, having got involving in this development through study as a Jesuit on the continent of Europe. One had the impression that he was not too popular among the Church authorities in England” (Cf. *Memories*, 73-74).

relaciones entre la Iglesia y el Estado. En el terreno espiritual tiene por mentores a estos tres autores: el jesuita E. Mersch, con sus estudios sobre el cuerpo místico de Cristo (*The Whole Christ*), que subrayan de forma especial la presencia de Cristo en la Iglesia y en cada uno de sus miembros; esta idea paulina del Cuerpo de Cristo, recuperada por la teología a comienzos del siglo XX ha inspirado la renovación católica, especialmente en la liturgia y en la Acción católica. En segundo lugar, el redentorista F. X. Durwell le ha abierto nuevos horizontes con su libro sobre la resurrección de Jesús, vencedor sobre la muerte y el pecado, presente de forma gloriosa en su Iglesia. El tercer gran descubridor del papel de Cristo en la fe fue el P. Teilhard de Chardin, fallecido el domingo de Pascua de 1956. Desde que Raymond Dart descubriera en 1924 los restos de un *Australopithecus africanus*, Sudáfrica pasaba por ser un lugar privilegiado para la paleontología, una región decisiva para el estudio de los procesos de hominización. Ciertamente, aquellos datos aportaban pruebas científicas contra cualquier forma de discriminación racial, pero al joven estudiante, —confiesa Hurley de forma retrospectiva—, no le interesaba tanto el Teilhard paleontólogo cuanto el teólogo¹³. Durante su segundo año de estudios en Roma se topó con el pensamiento del jesuita francés, quedando fascinado por su visión del Cristo cósmico, que enlazaba con el desarrollo y rehabilitación de la teología del cuerpo de Cristo promovida en Francia: el Cristo resucitado presente no sólo en su Iglesia, sino presente también, como la palabra de Dios, en la magnificencia del Cristo cósmico, en el universo físico en todas sus inabarcables dimensiones. Hurley no encuentra razón para la acusación vertida contra Teilhard, esa supuesta confusión de la ciencia y de la fe. Él se sentía verdaderamente fascinado por la convicción que transmitía el sabio jesuita en su libro *El fenómeno humano*: el Cristo cósmico, el punto omega, es al mismo tiempo el Cristo de la Iglesia, el Cristo del Evangelio. Pero ese punto omega sólo es reconocible como Cristo en un acto de fe.

Esta aproximación tan amigable de Hurley hacia el jesuita paleontólogo delata una opción teológica de fondo que se pondrá de manifiesto en los debates conciliares.

¹³ *Memories*, 4.

Sabido es que Teilhard estuvo encausado antes y durante el Vaticano II, de modo que tuvo que ser defendido de las acusaciones de heterodoxia en repetidas ocasiones por su amigo e intérprete Henri de Lubac. Con fecha de 24 de noviembre de 1962 el teólogo del sobrenatural, envuelto él mismo en las acusaciones de apadrinar una “nueva teología”, anotó en su diario conciliar estos datos: “En S. Pedro he encontrado a un obispo anglosajón de África del Sur, Monseñor D. E. Hurley. Él me aborda y me dice en francés: «Eh bien, mon Père, cette théologie nouvelle, la voilà qui a son bon succès au concile!». Y hablaron sobre ello¹⁴. Más tarde, el 22 de octubre de 1964, Hurley se hizo responsable de suscitar “una controversia menor en un debate mayor”¹⁵: se estaba discutiendo en el aula sobre la Iglesia en el mundo de hoy, el famoso esquema XIII, y el arzobispo de Durban aprovechó la ocasión para hacer la defensa de Teilhard. Por su parte, H. de Lubac anotó el incidente en su diario: Hurley ha denominado a Teilhard “muy ilustre hijo de la Iglesia”, y ha comparado su escatología con la de S. Pablo¹⁶.

EL ARZOBISPO HURLEY EN LA COMISIÓN CENTRAL PREPARATORIA DEL VATICANO II

En el capítulo primero de sus memorias Hurley reconoce, de entrada, que la convocatoria de un Concilio hecha por Juan XXIII el 25 de enero de 1959 no le produjo un entusiasmo especial. En cierto modo la idea de un concilio general de la Iglesia le parecía muy remota respecto a sus preocupaciones más inmediatas¹⁷. Por lo demás, pensaba que un concilio debía ser convocado en el caso de una crisis profunda de la Iglesia o para formular o definir una doctrina de la Iglesia. No era tal el caso a comienzos de 1959. A finales de junio de este año, o primeros de julio, llegó la carta del cardenal Tardini, que informaba de la creación por el Santo Padre de una comisión ante-preparatoria, al tiempo que demandaba sugerencias, comentarios y propuestas para el próximo concilio.

14 Cf. *Carnets du Concile*, I, París 2007, 370.

15 *Memories*, 103.

16 Cf. *Carnets du Concile*, II, 241.255.

17 *Memories*, 6-17.

Cuando la carta llegó a Durban, el arzobispo Hurley se encontraba en Europa. Había participado en una semana de catequesis en Eichstatt y en el congreso eucarístico mundial celebrado en Munich. Aquel viaje le había permitido disfrutar de una audiencia con Juan XXIII. De regreso, sumergido de nuevo en las tareas habituales multiplicadas por un periodo de ausencia, dejó sin contestar la carta circular de Tardini que fijaba como fecha límite para una respuesta el 1 de septiembre de 1959. Hurley pensó: si el Santo Padre quiere un concilio, debe conocer cuál ha de ser su agenda. Sin embargo, a finales de marzo de 1960 recibió otra carta, de Pericle Felici, secretario de la Comisión ante-preparatoria, insistiendo en el envío de sugerencias y propuestas para el Concilio antes de finales del mes de abril. Aquel recordatorio a los negligentes hablaba de una cierta urgencia del Concilio, al menos tal y como se percibía en Roma. Así las cosas, la preparación de una respuesta le obligaba a refrescar el latín de su época de estudiante al cabo de veinte años.

Hurley dividió su respuesta en dos categorías: las consideraciones teológicas y las prácticas. Entre las primeras (*Tractatus dogmaticus*) incluía: 1) La Iglesia como cuerpo místico de Cristo y pueblo santo de Dios, añadiendo la actividad litúrgica y apostólica bajo el influjo de su cabeza y de su Espíritu; 2) la jerarquía como colegio de los obispos unidos al Papa, en la sumisión debida en el oficio de gobernar y enseñar; 3) la responsabilidad ministerial común de presbíteros y obispos en el oficio de enseñar y la cura de almas; 4) el laicado y su participación en el sacerdocio y en la misión de Cristo, con especial atención a la Acción católica; 5) las relaciones entre la Iglesia y el Estado, por referencia a la libertad humana.

Las consideraciones prácticas (*Tractatus practicus*) atendían a otros cinco puntos: 1) La forma de conseguir la unión entre los obispos del mundo y el Santo Padre en el gobierno de la Iglesia, con la consulta acerca de aquellas cuestiones importantes que afectan al apostolado; en este mismo marco, contemplaba la posibilidad de establecer conferencias episcopales en todas las áreas del mundo. 2) La búsqueda de una mejor participación del pueblo fiel en la liturgia de la Iglesia y en el misterio cristiano, que vendría facilitado por el uso de las lenguas vernáculas. 3) La Acción católica. 4) La forma-

ción en catequesis de adultos y niños. 5) La formación de los seminaristas más adaptada a las exigencias pastorales y de la predicación.

Aquella propuesta de temas para la agenda conciliar salió el 15 de abril de 1960 camino de Roma. Entre los estudiosos ha llamado la atención que Hurley, aun cuando hubiera criticado públicamente el *apartheid*, no lo haya incluido entre las propuestas; ciertamente, algunos obispos norteamericanos expresaron su preocupación por la segregación racial. En este sentido se ha escrito: “Por el contrario, Monseñor Hurley, de Durban (Unión Sudafricana), no dice ni una palabra sobre el *apartheid*, a pesar de haberlo criticado públicamente: ¿creía acaso que no era un tema para el Concilio?”¹⁸. En sus memorias no aclara este silencio respecto a la gran cuestión política y religiosa que determinaba la situación sudafricana; aunque quizás pueda quedar subsumida en el quinto punto de sus consideraciones teológicas que afrontan la relación Iglesia-Estado bajo la óptica de la libertad humana. Por otro lado, y en términos generales, se puede decir que hay datos que muestran que Hurley tenía una idea bastante precisa de hacia dónde debía caminar el Vaticano II conforme a las escuetas indicaciones de Juan XXIII; así lo pone de manifiesto su paso por la Comisión Central Preparatoria.

Para sorpresa de Hurley, a su regreso tras un viaje por Europa en julio de 1960, le esperaba una carta del Cardenal Tardini, en la que el Papa aprobaba su designación como miembro de la Comisión Central Preparatoria¹⁹. Aquella comisión estaba compuesta por 101 miembros, con esta distribución: 58 cardenales, 5 patriarcas, 28 arzobispos, 5 obispos y cuatro superiores generales de órdenes religiosas; entre ellos, —recuerda nuestro cronista— se hallaba M. Browne, OP, que había sido profesor suyo en el Angelicum. La tarea específica de aquella comisión consistía en revisar y coordinar los esquemas elaborados por las diferentes comisiones preparatorias. La primera reunión de trabajo de la Comisión

18 E. FOUILLOUX, «La fase antepreparatoria (1959-1960). El lento camino para salir de la inercia», en: G. ALBERIGO (Dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*. Vol. I: *El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación*, Salamanca 1998, 63-154; aquí: 124.

19 *Memories*, 9. 179.

fue convocada para los días 12 a 22 de junio de 1961 en Roma. En aquella primera reunión se abordaron una serie de cuestiones de procedimiento conciliar. Las memorias de Hurley nos informan de su toma de postura frente a las primeras cuestiones: ¿quiénes debían ser invitados, además de los miembros de derecho? ¿Cuáles debían ser los criterios para seleccionar a teólogos y canonistas? ¿Cómo organizar las distintas comisiones?

Partidario de que la invitación alcanzara al mayor número posible de participantes, debían ser *miembros* del Concilio no sólo los obispos residenciales, sino también los obispos titulares, es decir, obispos auxiliares, vicarios apostólicos, prelados con rango episcopal. Entre los *consultores*, denominados *periti* o expertos, deseaba ver canonistas y teólogos, especialistas en Escritura y en patrística, en historia, liturgia, misiones y filosofía, también a promotores de la catequesis y de la Acción católica, incluyendo a laicos. Por lo que al modo de funcionar las comisiones conciliares se refiere, Hurley propuso que los 3.000 miembros conciliares trabajaran por grupos lingüísticos, de modo que pudiera haber un verdadero debate; las conclusiones y recomendaciones podrían ser reelaboradas por una comisión especial que hiciera una propuesta de texto para ser sometida a votación en la asamblea. Esta sugerencia, —anota nuestro relator—, que implicaba un notable uso de las lenguas vernáculas en la marcha del Concilio, estaba inspirada en el modo de proceder típico anglosajón de debate. Le era aún desconocido la tradición de debate propia de los concilios: largas series de monólogos según la lista de participantes, donde la responsabilidad de elaborar los textos recaía sobre las comisiones que debían escoger lo mejor de aquellas intervenciones para usarlos en la revisión de los *esquemas* preparados.

Nuestro cronista piensa que su propuesta no fue tomada en serio. Tampoco es capaz de apreciar en qué medida los debates de la primera sesión de la Comisión influyeron en la redacción final del libro de reglamento del Concilio elaborado por una subcomisión bajo estricto control de la Curia romana, y que fue promulgado por Juan XXIII el 6 de agosto de 1962. Además la suerte a favor del latín estaba echada. Sin embargo, se alegra de que el Sínodo episcopal estable-

cido por Pablo VI después del Vaticano II haya adoptado un método de trabajo más parecido a su propuesta.

La Comisión Central Preparatoria volvió a reunirse entre el 7 y el 15 de noviembre de 1961. La agenda de aquella reunión despertó ciertos recelos en el arzobispo sudafricano. En aquella sesión se iban a tratar los asuntos siguientes: la invitación de observadores no católicos al Concilio, una nueva fórmula de profesión de la fe, un *schema* sobre las fuentes de la revelación, la distribución del clero y la provisión de las parroquias. Sus temores apuntaban en esta dirección: ¿pueden estos tópicos hacer que el concilio imprima vigor y nueva vida a la Iglesia universal? Él dice haberse mostrado muy crítico con la nueva fórmula de profesión de fe, más negativa que positiva, presidida por la condena de los errores del tiempo que por una declaración de lo que la Iglesia cree. Percibía asimismo graves lagunas a la hora de presentar la Iglesia en su participación del misterio de la muerte y resurrección de Jesús y en el don de su Espíritu Santo. A la luz de estas apreciaciones es evidente que este miembro de la Comisión Central Preparatoria se ha alineado dentro del grupo más crítico hacia los esquemas elaborados en el seno de la Comisión Teológica, junto con J. Döpfner (Berlín), J. Frings (Colonia), F. König (Viena), A. Liénart (Lille), B. Alfrink (Utrecht), L. J. Suenens (Bruselas), G. B. Montini (Milán), Léger (Montreal), Maximos IV de Antioquia. En la otra trinchera, a favor de los textos, se alineaban Ottaviani, Browne, Lefebvre, Ruffini, Siri²⁰. Así las cosas, Hurley, al igual que Bea, Döpfner, König, Alfrink, mostró su desacuerdo hacia el esquema *De fontibus revelationis*, y así lo ha consignado en su libro de memorias²¹.

A propósito de la distribución del clero, Hurley sostuvo la idea de que este problema requería para su correcto planteamiento una decisión previa, a saber, la participación de los obispos de todo el mundo en el gobierno de la Iglesia

20 Cf. J. KOMONCHAK, «La lucha por el Concilio durante la preparación», en: ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, I, 155-330; aquí: 284. Este investigador señala que ha trabajado con materiales que el mismo D. E. Hurley puso a su disposición (nota 600, en página 317).

21 *Memories*, 13. Cf. KOMONCHAK, «La lucha por el Concilio durante la preparación», 286.

universal. En este sentido recordaba la siguiente cláusula: los obispos, como sucesores de los apóstoles, deben recordar que a ellos les corresponde la solicitud de todas las Iglesias. Había que buscar una estructura que diera cuerpo a esta idea. Y apunta, a toro pasado, que cuatro años después Pablo VI anunció el establecimiento del Sínodo de los Obispos.

No pudo asistir a la tercera reunión de la Comisión Central Preparatoria prevista para enero de 1962, ya que estaba inmerso en la preparación de la sesión plenaria de la Conferencia Episcopal Sudafricana. De todos modos, a la vista de la agenda de trabajo seguía echando en falta solidez y coherencia en la preparación de un acontecimiento tan importante como es un concilio general de la Iglesia. Aquella agenda tenía a la vista varias cuestiones teológicas, como la salvaguarda del depósito de fe, la celebración de los sacramentos (confirmación, penitencia, orden), así como una serie de cuestiones relativas a las Iglesias orientales. Hurley asistió a la cuarta reunión, celebrada en febrero, donde se abordaron cuestiones concernientes a los obispos y al gobierno de las diócesis, a la legislación sobre el clero y el laicado, a la vida religiosa, a los seminarios y universidades católicas, y a las Iglesias orientales.

En el corazón de Hurley crece el desasosiego ante lo que va siendo la preparación del Concilio. Va a ejemplificar este estado de ánimo a un tema que le es muy querido, el de la formación sacerdotal. De hecho, puesto en marcha el Concilio quedará enrolado a la Comisión de seminarios, estudios académicos y escuelas católicas. Volvamos al año de 1962: para su consternación, el 22 de febrero, en la fiesta de la Cátedra de S. Pedro, tuvo lugar la promulgación oficial de *Veterum sapientia*, documento que prescribía la lengua latina para la enseñanza en los seminarios. A su juicio, lo más importante en la formación de los seminaristas, además de la filosofía y la teología, debe ser la dimensión pastoral, un entrenamiento que les capacite para hablar y comunicar bien, para celebrar la liturgia, para ejercer un tipo de liderazgo. De todos modos aquel pesimismo quedó paliado con la lectura del *esquema* sobre la liturgia durante el vuelo de regreso a Sudáfrica: “Finally, here was a paper very worthy of

a Council of the Church”²². Más tarde supo que el secretario de la Comisión sobre la liturgia había sido A. Bugnini.

La quinta reunión de la Comisión Central Preparatoria, que tuvo lugar entre el 26 de marzo y el 3 de abril de 1962, se ocupó de estos tres temas principales: la liturgia, las misiones y los medios de comunicación social. Su pesimismo persistía, a pesar de la alegría que le produjo el esquema sobre la liturgia; no así los otros dos. Sin embargo, encuentra algo sumamente esperanzador en la propuesta del nuevo arzobispo de Bruselas, el cardenal Suenens, que ha presentado la que podría ser la agenda del Concilio al hilo de estas dos líneas fundamentales: *ecclesia ad intra* y *ecclesia ad extra*, es decir, un doble interrogante que mira hacia el interior y hacia el exterior de la Iglesia. Además, añadía una serie de temas correspondientes a esas dos dimensiones. Hurley se apresuró a felicitar al cardenal de Malinas, al tiempo que le hacía esta sugerencia: habría que añadir, dentro de la dimensión de la *ecclesia ad intra*, una sección especial sobre los sacerdotes. Con todo, recuerda el arzobispo de Durban, cuando Suenens propuso al final del primer periodo de sesiones su plan para el Concilio faltaba esta sección sobre los presbíteros. Entró más tarde en la agenda conciliar, debatida primero como el documento titulado *Vida sacerdotal y ministerio* al final del tercer periodo de sesiones, siendo concluida en el cuarto periodo.

La sensación de ansiedad que el paso por la Comisión Central Preparatoria del inminente Concilio ha dejado impresa en el alma de Hurley queda bien reflejada en la carta que ha dirigido a Suenens: son necesarias medidas enérgicas en la organización del Concilio para hacer funcionar esa gran asamblea de 3.000 personas, que se encuentra ante una montaña de *esquemas*, donde el sistema de discusión resultará verdaderamente impracticable. Así había arrancado el Vaticano I y así rodó sin rumbo tres o cuatro meses. Hurley se había documentado al respecto, releyendo el libro de R. Aubert²³. Por eso, añadía a su carta la propuesta de un sistema de debate según el modelo anglosajón, que se distanciaba bastante del modelo romano, donde no existe

²² *Memories*, 14.

²³ *Memories*, 15.

en realidad confrontación real de opiniones sino comparencias individuales sucesivas. Hurley es consciente de que sus propuestas de organización de los debates del Concilio eran extemporáneas; así lo reconoce su comentario: "I was obviously barging in where angels feared to tread"²⁴.

Añade a estas preocupaciones una nota del 4 de mayo de 1962 que recoge el parecer del cardenal Frings: la cantidad de asuntos planteados en los esquemas hace imposible su tratamiento por el Concilio. El cardenal de Colonia comparte la inquietud de Hurley y se ha hecho portavoz de ella entre otros cardenales. Se habla de crear, con el beneplácito del Papa, una subcomisión encargada de preparar un amplio documento teológico que pudiera servir de introducción a todo el Concilio y donde quedaran precisados claramente sus objetivos, es decir, la renovación de la vida cristiana y la actividad apostólica según las nuevas exigencias del mundo moderno. En consecuencia, en torno a esta finalidad habría que reorganizar todos los esquemas preparados. El cardenal König también apoya esta iniciativa²⁵.

La reunión celebrada en mayo de 1962 por la Comisión Central Preparatoria trató de muchos temas, siendo el capítulo principal el de la Iglesia. Otros asuntos abordados fueron el de los obispos, la cura pastoral, la vida religiosa, los problemas matrimoniales, la censura de libros y de personas, etc. Todo ello seis meses antes de la apertura del Concilio. Una abigarrada serie de temas presidía igualmente la última sesión de trabajo que tuvo lugar en el mes de junio. Nuestro cronista anota los siguientes: la formación de los seminaristas, las escuelas católicas, las relaciones entre los obispos y los religiosos, las asociaciones laicas, los estipendios de las misas, la ordenación de personas que han sido ministros en otras Iglesias, la preparación para el matrimonio, el apostolado seglar, los sacerdotes que abandonan su ministerio, la Virgen María, la unión entre los cristianos. La sesión culminó en un debate explosivo sobre las relaciones Iglesia-estado y la libertad religiosa, en la que se confrontaron, una vez más, los

²⁴ *Memories*, 16.

²⁵ *Memories*, 16. Véase: KOMONCHAK, o.c., 317-318. Cf. G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione Della costituzione pastorale 'Gaudium et spes' del Vaticano II*, Il Mulino, 2000, 104-106.

cardenales Ottaviani y Bea. Hurley apoyó al cardenal jesuita, especialista en Escritura y rector del Pontificio Instituto Bíblico. Pero su vecino de mesa, que no era otro que Marcel Lefebvre, exclamó: “What the Archbishop of Durban has said is not Catholic doctrine”²⁶.

EL PRIMER PERIODO DE SESIONES: EL OBJETIVO «PASTORAL» DEL VATICANO II

El arzobispo Hurley viajó a Roma vía Katanga, Kinshasa y Madrid, llegando a la Ciudad Eterna el 9 de octubre, dos días antes de la solemne inauguración del Concilio. De la breve estancia en el aeropuerto recuerda un primer y fugaz encuentro con el dominico Y. Congar, que le habló de su trabajo en un libro sobre la tradición. ¡Cuánto ha sufrido este hombre a manos del Santo Oficio —anota nuestro cronista—por atreverse a escribir un tipo de teología que iba a influir tan profundamente en el Concilio!²⁷. Como tendremos ocasión de comprobar, entre Congar y Hurley ha habido una buena relación.

Del discurso inaugural, *Gaudet Mater Ecclesia*, pronunciado por Juan XXIII el día 11 de octubre retiene estos datos: la agenda del Concilio debe poner a Jesucristo en el centro de la historia y de la vida, de modo que sería necesaria una actualización (*aggiornamento*) de los métodos de la Iglesia. El Papa añadía que algunas gentes sólo veían en estos tiempos recientes ruina y prevaricación; frente a estos profetas de calamidades el Concilio debía hacer posible que la Iglesia diera un salto hacia una penetración doctrinal en la formación de las conciencias a la luz del Evangelio y del misterio de la Iglesia. A su juicio, aquellas palabras del Santo Padre favorecerían claramente una línea progresista, pero la Curia tenía aún en sus manos el control: “The drama of the first period of the Council was to consist in sorting out that situation”²⁸.

El primer día de trabajo fue el sábado 13 de octubre: había que elegir las comisiones conciliares. Así lo había

²⁶ *Memories*, 17.

²⁷ *Memories*, 19; para este primer periodo de sesiones, pp. 18-32.

²⁸ *Memories*, 20.

anunciado Pericle Felici, secretario general del Concilio, tras la celebración de la misa matinal. El asunto no era de poca monta, sino de vital importancia para la marcha del Concilio. Sobre este particular Hurley tenía una clara idea que ya había expuesto en la Comisión Central Preparatoria: el método que se iba a seguir no obedecía al patrón anglo-americano de toma y daca, de pro y contra, con cambios de puntos de vista en propuestas que se discuten y se votan. El procedimiento conciliar consistía en una serie de monólogos sobre un tema sujeto a consideración y después esas contribuciones pasaban a una comisión que debía revisar el texto original a la luz de las observaciones hechas. De ahí la importancia de las personas elegidas para esas comisiones, donde el peso de una mayoría de progresistas o conservadores resultaba decisivo. Los Padres conciliares recibieron un cuadernillo con espacios para escribir 16 nombres para las 10 comisiones tal y como habían estado compuestas en las comisiones preparatorias; sin embargo, no parecía que los obispos estuvieran dispuestos a copiar aquellos nombres como sus candidatos para las comisiones conciliares. Hurley sabía que algo iba a ocurrir, que había un plan para asegurar una verdadera elección frente a las maniobras de la Curia, que esperaba que su lista de candidatos fuera aceptada sin dificultades. Ningún obispo de su entorno escribía. Fue una espera agónica de dos minutos. Entonces intervino el cardenal Liénart de Lille para decir que no había habido tiempo suficiente para conocerse y saber a quién se votaba. El cardenal Frings de Colonia apoyó su moción, de modo que la sesión fue aplazada. Durante aquel fin de semana tuvieron lugar intensivas negociaciones, intercambios de información, consultas y propuestas²⁹.

Por una carta del 16 de octubre de 1962 conocemos el análisis del reparto de fuerzas en juego que el arzobispo de Durban hacía en aquel histórico momento: la mejor organización correspondía a los países de Centro Europa: Francia, Alemania, Austria, Holanda y Bélgica. En otro grupo estaban asociados Suiza, Escandinavia, Polonia, Yugoslavia y los países del Telón de Acero. También estaban bien organizados los

²⁹ Puede verse: A. RICCARDI, «El tumultuoso comienzo de los trabajos», en: G. ALBERIGO (Dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. II, Salamanca 2002, 19-77.

latinoamericanos, que contaban con unos 600 votos. Los Estados Unidos tenían su propia organización, con unos 240 votos. Inglaterra, Irlanda, Australia y Nueva Zelanda publicaron también su propia lista de candidatos. África podía contar con unos 300 votos. Asia estaba dividida entre India y Ceilán, por un lado, y el lejano Oriente, por otro³⁰. Europa Central, que detentaba ciertamente el liderazgo más fuerte, con los cardenales Frings, Liénart, Suenens, Alfrink y König, no dispone de un gran número de votos; pero su radio de influencia se amplía merced a los obispos misioneros. Ahora bien, la Sudamérica conservadora, si vota unida con Italia y con Estados Unidos, estamos perdidos, ya que estas tres regiones podrían controlar prácticamente la mitad de los votos. Y aunque entre los oficiales de la Curia y los misioneros Italia se acercaba a los 500 votos, Hurley aventuraba irónicamente este resultado: “Italy may wake up to the pleasant surprise that the rest of the world has not such a *timor reverentialis* of the Curia – and after that, anything could happen”³¹.

Los resultados fueron publicados el día 22 de octubre y, para su sorpresa, Hurley encontró su nombre entre los miembros elegidos para la Comisión de las Escuelas católicas y Seminarios. El arzobispo de Durban explica esa elección en razón del artículo que sobre el tema de la formación de los seminaristas había publicado en la revista irlandesa *The Furrow*, reproducido posteriormente en revistas de otros países. Del entretiem po transcurrido entre los días 16 y 22 de octubre el acontecimiento más notable que Hurley recuerda es la idea, bajo inspiración de dominico M. D. Chenu, de un mensaje del Concilio dirigido a la humanidad. En realidad, aquel proyecto se había fraguado poco antes del inicio del Concilio y Hurley había sido informado de ello por Congar, que le hizo llegar el texto del mensaje redactado³². Aunque a nuestro cronista no le entusiasmó la idea, sí que intervino

30 Cf. PH. DENIS, «The Historical Significance of Denis Hurley’s Contribution», 205-206. Los mismos datos, si bien menos detallados, en *Memoires*, 21.

31 *Ibid.*, 242.

32 Cf. *Mon Journal du Concile*, I, París 2002, 170. Cf. KL. WITSTADT, «En vísperas del Concilio Vaticano II», en: ALBERIGO (Dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. I, 391; A. RICCARDI, «El tumultuoso comienzo de los trabajos», en: ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. II, 64-66.

brevemente en este primer debate conciliar. El día 20 de octubre se dio lectura al *Mensaje a la humanidad*³³. La intervención de Hurley, como él mismo explica en sus memorias, sugería suprimir una fórmula en la que a los padres del Concilio se les designaba “sucesores de los apóstoles que forman un cuerpo apostólico encabezado por el sucesor de Pedro”. A su juicio, la fórmula no tenía en cuenta que el mensaje debía ganar los corazones y la mente de muchas personas en el mundo que no son católicos, incluso no son cristianos³⁴. Entretanto, el mundo asistía a uno de los momentos más críticos de la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, la llamada crisis de los misiles en Cuba; aquel día el mundo estuvo al borde de una guerra nuclear.

Dos días después iba a entrar en el aula el *schema* sobre la liturgia que, como ya indicamos anteriormente, era en su opinión un texto realmente valioso, el mejor de los *esquemas* preparados; por otro lado, la reforma de la liturgia daba una oportunidad a las culturas no occidentales a la hora de celebrar el misterio cristiano. Y vuelve a recordar y lamentar el procedimiento de debate conciliar, que le seguía ocasionando un cierto descontento. En este contexto, las memorias de Hurley nos ofrecen algunos datos técnicos del modo de proceder en un Concilio: quien desea intervenir en la discusión ha de solicitar previamente su turno de palabra; así se confecciona cada día una lista de todos los intervinientes, donde se observa escrupulosamente el rango jerárquico (cardenales, arzobispos, obispos). El tiempo asignado a cada intervención era de diez minutos; a los ocho minutos, una campana le avisaba para que fuera terminando. En la tradición de la Roma eclesiástica y académica, las jornadas de trabajos iban de lunes a sábado, con el descanso del jueves. Cada día de trabajo se iniciaba con la celebración de la misa; normalmente, un día a la semana tenía lugar una misa más solemne en otro rito católico oriental. Las sesiones comenzaban a las nueve de la mañana y terminaban a la una del mediodía. Día tras día —anota críticamente— se sucedían las intervenciones, que ocasionaban no pocas repeticiones inevitables. Él

33 Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticano II*, vol. I/1, Roma 1970, 230-232.

34 AS I/1, 238. Cf. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, I, 127.

mismo ha experimentado la frustración que puede producir este sistema de debate, que es lo más parecido a una interminable serie de monólogos. Dice haber preparado una breve intervención subrayando la vinculación profunda entre la liturgia y el apostolado. Pero llegado el momento, decidió no hablar, pues iba a ser pura repetición de lo que otros ya habían dicho³⁵.

Los obispos africanos se han organizado rápidamente en dos grupos: el grupo anglófono, que lidera Sudáfrica, y el grupo de los obispos francófonos. Esta agrupación por lenguas o nacionalidades es una estrategia común que han seguido los distintos colectivos de padres conciliares con vistas a consultas o estudios. Teólogos, escrituristas y expertos han ilustrado a estos grupos, un interesante fenómeno que Hurley denomina “an extraordinary example of adult education”³⁶: a través de estos grupos educativos se ha encauzado buena parte de lo que el Espíritu Santo ha podido inspirar al Concilio Vaticano II. El tiempo libre del atardecer ofrecía la oportunidad para escuchar interesantes lecciones de eminentes teólogos y especialistas en Escritura. Hurley cita los nombres de J. Daniélou, del cardenal Suenens y de Y. Congar. Juzga de gran trascendencia teológica el conocimiento actualizado de los estudios escriturísticos recientes, haciéndose eco del conflicto protagonizado por el *Laterano*, de tendencia conservadora, que cuenta con el apoyo de Ottaviani y Ruffini, contra el Instituto Bíblico de los jesuitas, de tendencia moderadamente progresista³⁷. Junto a estas informaciones no faltan notas jocosas: al cabo de unos días de debate conciliar, cansino y repetitivo, los padres conciliares pueden disfrutar de los dos bares instalados a cada lado de la basílica de S. Pedro. Los padres conciliares peregrinan cada mañana a “Bar Jona” (a la derecha de la presidencia) y “Bar Abbas” (a la izquierda), nombres simbólicos de estos lugares de encuentro y de humor para contrarrestar el aburrimiento.

Los nueve días de trabajo del mes de octubre estuvieron dedicados al estudio de la introducción y de los dos primeros capítulos del esquema sobre la liturgia. Ya nos hemos refe-

35 *Memories*, 23.

36 *Memories*, 24.

37 *Memories*, 26.

rido a la intervención fallida del 22 de octubre; sin embargo, le dio curso por la vía de un texto escrito. Allí insistía en este punto: la reforma litúrgica no podía ser separada de la renovación catequética y moral. A su juicio, era muy importante desarrollar la participación del laicado y adaptar la estructura y el lenguaje de la liturgia³⁸. Noviembre comenzaba con cuatro días de pausa, por la festividad de los santos, los difuntos, seguidos del sábado y domingo. En las jornadas siguientes se intensificó el ritmo de trabajo, de modo que los otros temas (el breviario, el calendario litúrgico, los ornamentos sagrados, el arte y la música) fueron debatidos y se puso punto final a la discusión el día 13. En una carta que lleva fecha de la víspera, Hurley ofrecía el siguiente estado de cosas³⁹: la Comisión de la liturgia está ocupada en separar el trigo de la paja en todo aquello que ha sido dicho. Su presidente es el cardenal español Larraona, un canonista, a quien parece no resultar simpática la reforma litúrgica, de modo que bajo su presidencia la Comisión está pasando su purgatorio. Es maravillosa la forma de trabajar del Señor: Dios elige la debilidad para avergonzar a los fuertes de este mundo. En el Concilio se confirma perfectamente las palabras de 1 Cor 1, 17-31. Anota estas otras curiosidades: hoy —corría el 12 de noviembre— ha sido anunciado que el segundo periodo de sesiones se celebrará entre el 12 de mayo y el 29 de junio. En este entretiem po las comisiones tendrán que seguir trabajando. La Comisión de liturgia y la Comisión teológica van a tener que sudar. Calladamente se está cociendo una revolución que afecta a los esquemas teológicos. El Secretariado para asuntos extraordinarios ha votado a favor de preguntar al Santo Padre si inmediatamente tras la introducción de un esquema podría tener lugar una votación para decidir el rechazo o la discusión ulterior del mismo. Ottaviani soportará difícilmente un rechazo de sus esquemas sin discusión. La prensa italiana se ha hecho eco de un rumor acerca del monumental enfado de Ottaviani cuando se vio interrumpido en su parlamento por la campana del cardenal Alfrink, al sobrepasar su tiempo de intervención. Además aquel toque de campana fue secundado por el aplauso de los obispos más

38 Cf. AS I/1, 327-328. Cf. M. LAMBERIGTS, «El debate sobre la liturgia», en: ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. II, 115-165.

39 *Memories*, 25-26.

jóvenes. Toda esta información interna, que supuestamente formaba parte del secreto del Concilio, era aireado por los periódicos italianos.

El día 14 de noviembre comenzó el debate sobre las fuentes de la revelación, el primero de los esquemas teológicos que entraba en el aula, y que muy pronto iba a poner de manifiesto la gran división entre quienes deseaban seguir las directrices pastorales del Concilio inspiradas bíblicamente y aquellos que preferían seguir aferrados a las viejas decisiones dogmáticas⁴⁰. Ahí aparece ya mencionada la palabra clave «pastoral», que va a concentrar una parte del debate como enseguida veremos. Hurley plantea la cuestión teológica relativa a las dos fuentes de la revelación de una manera muy precisa: el protestantismo ha introducido la idea de que la Biblia es la única fuente de revelación; sin embargo, la Iglesia católica ha sostenido siempre la importancia de la tradición; de ahí ha resultado una polémica, de manera que los teólogos católicos tienden a colocar Biblia y tradición como dos fuentes de la revelación. Ahora bien, en la reflexión teológica más reciente y, en cierto grado, por influjo del ecumenismo, se ha abierto paso una generación de teólogos que mantienen la existencia de una fuente de revelación, es decir, la Palabra de Dios confiada a los apóstoles y que a partir de ellos nos llega en dos corrientes, Escritura y tradición, que se completan y complementan recíprocamente.

Hurley ha tomado parte muy activa en este debate, tal y como puso de manifiesto en la carta que redactó el 19 de noviembre de 1962, donde describe la situación en términos muy gráficos: las hostilidades habían comenzado el miércoles 14 con fuego de artillería lanzado por los transalpinos. Los comandos de ambas trincheras se organizaron para las escaramuzas del jueves y del viernes. En el transcurso del debate se produjo la magnífica intervención del obispo belga de Brujas, monseñor De Smedt, sobre el ecumenismo, perfilándose como uno de los grandes oradores del Concilio. Su turno de palabra, anunciado para el viernes 18, quedó desplazado al sábado, pues varios cardenales quisieron tomar parte en la refriega. Así las cosas, “hice uso de mi tiempo de intervención —escribe nuestro cronista— para pedir una clarificación de

40 *Memories*, 27.

lo que significa «pastoral» en el objetivo y en los métodos del Concilio. Estaba retomando un punto en el que ya había insistido en la Comisión Preparatoria Central seis meses antes”⁴¹.

El esquema sujeto a discusión debía encarnar por su misma naturaleza el objetivo «pastoral» del Concilio; hasta ahora ningún Concilio había pretendido ser primariamente pastoral; por eso, se hacía imprescindible dirimir el objetivo último del Vaticano II esclareciendo el significado de la palabra empleada por Juan XXIII, «un concilio pastoral», objetivo en el que todos parecían estar de acuerdo. Merece la pena detenerse un momento en aquella alocución empeñada en hacer luz sobre el objetivo pastoral del Vaticano II. El arzobispo de Durban detectaba dos corrientes en liza: por una parte, quienes identificaban el término «pastoral» con la búsqueda de definiciones que salvaguarden la verdad; para otros, no se consigue ese objetivo pastoral por la definición de verdades, sino que ese carácter pastoral requiere la búsqueda de una forma de expresión que garantice ante todo la proclamación de la verdad, de modo que donde se escuchen o se lean sus declaraciones llegue a experimentarse el poder y la suavidad de la verdad. Frente al esquema *De fontibus revelationis* de la Comisión teológica preparatoria, y como modelo de ese modo de hablar, proponía el esquema *De Verbo Dei* redactado por el Secretariado para la unidad, que respira la suave belleza de la Escritura y es capaz de tocar el corazón de creyentes y no creyentes.

Como miembro de la Comisión Preparatoria Central sabía del escaso carácter pastoral de varios *schemata* teológicos. Por ello, auguraba que la discusión sobre la natura-

41 *Memories*, 27. El texto de la intervención, recogido en AS I/3, 198-200, puede verse reproducido en inglés en *Vatican II: Keeping the Dream Alive*, 162-164. En su diario, Henri de Lubac atribuye la intervención de Hurley a un norteamericano, sintetizándola en estos términos: “Schema est summi valoris. Pastoralis est scopus concilii; sed nihil plus pastorale quam hoc schema. L'intituler: De Verbo Dei. Le faire revoir par le Secrétariat pour l'unité. Pas un seul concile antérieur n'a été d'abord pastorale: celui-ci est le premier. Dom Butler a raison: il faut, pour la révision, un «coetus bipartitus». Profundum est discrimen de interpretatione finis Concilii. Res dirimenda est” (*Carnets du Concile*, I, 338). El mismo tenor de la intervención se lee en el diario de Congar (cf. *Mon Journal du Concile*, I, 240).

leza pastoral del Concilio volvería a hacerse presente en el aula. El Concilio ha entrado en una situación crítica; en su intervención pronosticaba además una división semejante a la hora de debatir la mayor parte de los esquemas. ¿Qué se podía hacer? En la Comisión central preparatoria, ya se habían oído muchas quejas acerca del escaso carácter pastoral de los textos; pero era como clamar en el desierto⁴². Este es un gran déficit del trabajo de preparación del Concilio. No ha habido una persona o una comisión que diera una clara interpretación del objetivo pastoral del Concilio en esa fase preparatoria. No ha habido una verdadera coordinación que haya dirigido los trabajos de las distintas comisiones. Ahí reside, en definitiva, el pecado original de este Concilio.

Volvamos al relato de los hechos. El debate sobre las fuentes de la revelación, en el que Hurley ha tomado parte activa, constituye un punto de inflexión en la marcha del Concilio. Al cabo de una semana de alocuciones, entre el 14 y el 20 de noviembre, el Secretario general anunció una votación sobre esta cuestión en términos cuando menos ambiguos: ¿debe interrumpirse la discusión sobre el esquema de constitución dogmática relativo a las fuentes de la revelación? Quienes desearan la interrupción del debate debían votar *placet*. Quienes desearan una continuación del debate debían votar *non placet*. El resultado de aquella votación fue el siguiente: de un total de 2.209 votos, eran partidarios de interrumpir el debate 1.368, mientras a favor de su prosecución hubo 822; por tanto, no se alcanzó la mayoría requerida (de 1.473) para interrumpir el debate⁴³.

Al abandonar el aula, Hurley caminaba cerca de Ottaviani y pudo oír que mascullaba entre dientes algo así como *Latrocinium Vaticanum*, una fórmula de honda resonancia en la historia de los concilios, acuñada por el papa León para referirse al concilio de Éfeso celebrado por los defensores del monofisismo a quienes, más tarde, condenó el concilio de

42 "In commissione centrali, uti nunc video, quando de indole non pastorali schematum querebatur, voces eramus clamantium in deserto" (AS I/III, 199). Véase: G. RUGGIERI, «El primer conflicto doctrinal», en: G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. II, 225-254; esp.: 239-240.

43 *Memories*, 28.

Calcedonia. Desde un punto de vista técnico era claro que la moción de interrumpir el debate había perdido la votación, pero aquí aflora —escribe nuestro cronista— “the advantage of monarchical papal government”. Juan XXIII dispuso la interrupción del debate y la creación de una comisión paritaria compuesta por miembros de la Comisión Teológica y del Secretariado para la unidad y que, encabezada por Ottaviani y Bea, debía revisar el esquema. Esta decisión papal se dio a conocer la mañana del 21 de noviembre. Este momento representa para Hurley el final de la era tridentina, en la medida en que se pone fin oficialmente a una actitud teológica «contra» el protestantismo. Tracemos también nuestro balance: con ocasión del primer conflicto doctrinal, suscitado por el debate del esquema *De fontibus revelationis*, en noviembre de 1962, se va a ir abriendo paso la opción conciliar a favor del talante pastoral de la doctrina; en el debate, D. Hurley se ha mostrado como “uno de los más lúcidos sobre el nudo de la cuestión”⁴⁴. Nos consta que diez días más tarde, el 29 de noviembre, ha telefoneado a Congar para solicitarle una reflexión acerca del carácter pastoral del Concilio⁴⁵. Como veremos volverá a intervenir sobre este tema durante la discusión del esquema *De Ecclesia*.

Desde el día 23 de noviembre los Padres trabajaban sobre el esquema dedicado a los medios de comunicación social (prensa, cine, radio, televisión). Aquel debate no suscitó demasiado interés, una pobre reflexión para un Concilio que pugnaba por darse a sí mismo una verdadera identidad pastoral. Al cabo de dos días y medio se dio por concluido. Entró entonces en el aula el esquema *Ut omnes unum sint*, que se ocupaba de las comunidades católicas de rito oriental. El debate prestó la ocasión para que interviniera el patriarca Máximos IV Saigh, que en sus vibrantes y críticas intervenciones siempre utilizó el francés, como señal de protesta de los católicos orientales frente al monopolio de la lengua latina y la actitud de autoridad de la Santa Sede, tan lejana a la tradición sinodal del Oriente. El resultado final de este documento será el decreto titulado *Orientalium Ecclesiarum*.

44 G. RUGGIERI, «El primer conflicto doctrinal», 254.

45 Cf. *Mon Journal du Concile*, I, 276.

El Secretario del Concilio dio a conocer el jueves 27 de noviembre que el próximo periodo de sesiones no comenzaría en mayo, como había sido anunciado previamente, sino el 8 de septiembre de 1963. El 30 de noviembre volvió a anunciar que, a pesar de las objeciones del cardenal Ottaviani, el debate sobre el esquema de la Iglesia comenzaría el 1 de diciembre, antes de la clausura del primer periodo de sesiones, ya que este documento era el más importante del Concilio. Todo estaba preparado para la gran confrontación acerca del *schema* conciliar más decisivo. Ottaviani, presidente de la Comisión teológica, hizo la presentación del texto en la mañana del sábado, y comenzó la batalla. Por parte de los progresistas abrió fuego el cardenal Liénart y el cardenal Ruffini, por parte conservadora. Nuevamente, el obispo De Smedt volvió a tener una intervención magnífica; haciendo un elenco de los defectos de aquel esquema acuñó una memorable trilogía: triunfalismo, clericalismo y legalismo. En su intervención del lunes, 3 de diciembre, Hurley unió su voz a las posturas críticas que ya se habían alzado contra el esquema *De Ecclesia*. De nuevo, en el centro de su alocución estaba la preocupación de hacer del Concilio algo verdaderamente pastoral. A tal efecto había solicitado, como ya indicamos, la ayuda de Y. Congar. Callan en este punto las memorias de Hurley, pero el dominico ha anotado en su diario una síntesis de aquel discurso: "Falta común a toda la preparación del Concilio: carencia de unidad y coordinación. Que entre la primera y la segunda sesión se trabaje con ayuda de una verdadera comisión central. Quiere proponer algunas precisiones sobre la noción de *pastoralidad* (mi papel, apostilla Congar, entre paréntesis)"⁴⁶. He ahí el esqueleto de aquellas consideraciones.

Efectivamente, Hurley había comenzado su intervención señalando que no le resultaba agradable representar una y otra vez el papel de abogado del diablo en el Concilio, repitiendo lo que ya dijera con ocasión del debate de noviembre: el esquema *De Ecclesia* adolece del defecto común a los trabajos de preparación, es decir, la falta de unidad y de

46 Cf. *Mon Journal du Concile*, I, 291. Cf. G. RUGGIERI, «El difícil abandono de la eclesiología controversista», en: ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. II, 267-330; aquí: 318.

coordinación⁴⁷. Y volvía a la carga con el objetivo del Concilio: el carácter pastoral de la doctrina, porque no es tiempo de definir verdades. Más bien, a su juicio, vivimos un momento de fructífero fermento teológico, caracterizado por el renovado estudio de la Escritura, por el mejor conocimiento de los documentos de los Padres y de la historia de la Iglesia, por una mayor aproximación a las necesidades que afligen a nuestros contemporáneos. Por consiguiente, no es lo más apropiado ni lo más deseable constreñir la enseñanza a las fórmulas teológicas del pasado. Este interés es un interés pastoral; y éste debe ser el interés supremo del Vaticano II; no es la hora de definir verdades sino de renovar la actividad pastoral de la Iglesia. Y, —apostillaba—, con la ayuda de Dios, esta actividad tendrá como resultado una acrecida eficacia ecuménica. Sobre la naturaleza y las propiedades de la ecumenicidad habían hablado el cardenal Bea y el obispo De Smedt; otros habían hablado sobre el aspecto pastoral. Pero él deseaba seguir insistiendo un poco más en ello. En aquella intervención Hurley estaba haciendo un comentario de la alocución *Gaudet mater Ecclesia* del Papa Juan XXIII, que cita al final de su intervención en forma de pregunta retórica: ¿Cuál es el significado de las palabras dirigidas al Concilio el 11 de octubre?

La tarea pastoral consiste en proponer la verdad a las gentes de una manera tal que les predisponga a abrazarla y vivirla. Su primer requisito es la forma de presentar la doctrina, no sólo adaptando las palabras y el lenguaje, que ha de ser preciso, imbuido al mismo tiempo de una especie de unción y amor a Dios y al prójimo. Un segundo requisito es que la doctrina sea desarrollada como una enseñanza impregnada de ese poder capaz de responder a las cuestiones que realmente preocupan al hombre de hoy, sobre su fin último, sobre Dios y sobre Cristo. Es necesario acomodar la tradición de la Iglesia predicando conforme a las necesidades de los pueblos y de los tiempos. Pablo se atrevió a predicar el Evangelio en el lenguaje de los griegos. Los doctores medievales se atrevieron a expresar la fe cristiana en los conceptos y en el vocabulario escolástico. Hablemos en el Concilio de

47 Cf. AS I/4, 197-199 (Texto inglés en *Vatican II: Keeping the Dream Alive*, 164-166).

una manera que dé un verdadero impulso a la predicación del Evangelio en el mundo de hoy. El mundo y la Iglesia de hoy necesitan un nuevo tipo de obispo, de la misma manera que Trento trabajó para perfilar la nueva identidad de un pastor acorde a las necesidades de aquellos momentos y de aquellas circunstancias marcadas por la emergencia del renacimiento humanista. Pero la sociedad moderna es muy distinta; nuestro mundo, que vive cada vez más de espaldas a la religión, demanda un nuevo tipo de pastor más evangélico.

Antes de concluir la narración del primer periodo de sesiones, nuestro cronista refiere las tres importantes intervenciones que tuvieron lugar el día 4 de diciembre. La primera se debió al cardenal Suenens, que presentó ante el pleno de los padres un programa para el Concilio que ya había presentado ocho meses antes en el marco de la Comisión central preparatoria, articulado conforme a aquella doble perspectiva: *Ecclesia ad intra* – *Ecclesia ad extra*. En la primera perspectiva la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo evangelizando, catequizando, santificando a través de los sacramentos y de la oración. La apertura de la Iglesia significa una preocupación por la persona humana, por la justicia, por la pobreza, por la paz y la guerra. Aquella alocución recibió un generoso aplauso, como si la asamblea reconociera una estructura sólida para discutir sobre la realidad de la Iglesia y sobre su tarea en el tiempo presente. Una segunda intervención corrió a cargo del cardenal Montini, que mostró su aprobación al discurso de Suenens. Un dato significativo, si se considera que siete meses más tarde se convirtió en el Papa Pablo VI. La tercera gran intervención se debió al cardenal Lercaro, arzobispo de Bolonia, que habló de la pobreza en la vida de la Iglesia.

Tras esta intervención de Lercaro, el Secretario general dio a conocer seis puntos formulados en una directiva aprobada por Juan XXIII y cuya ejecución confiaba al Secretario de Estado, cardenal Cicognani. Aquellas indicaciones prescribían la revisión de los esquemas por las respectivas comisiones, una labor que debía ser realizada a la luz de la alocución papal del 11 de octubre; urgían asimismo una concentración en los esquemas principales, especialmente, en el de la Iglesia. Se creaba una comisión para coordinar el trabajo futuro, presidida por el Secretario de Estado. Los esque-

mas revisados debían ser enviados a los obispos; finalmente, se ordenaba que las comisiones conciliares realizaran su trabajo de revisión de los esquemas a la luz de las observaciones que los obispos habían hecho en el aula. En las notas que Hurley había tomado durante el Concilio dice haber escrito en letras mayúsculas: “Marvellous, we’re on the way”⁴⁸.

EL SEGUNDO PERIODO DE SESIONES: EL *AGGIORNAMENTO* EN MARCHA

La muerte de Juan XXIII, ocurrida el 3 de junio de 1963, retrasó la fecha del comienzo del segundo periodo de sesiones prevista para el 8 de septiembre. El cardenal Montini fue elegido Papa como Pablo VI el 21 de junio. La solemne apertura de esta segunda fase conciliar tuvo lugar el domingo 29 de septiembre. En su alocución el nuevo Papa expresó su intención de que el Concilio avanzara en la línea de *aggiornamento*, conforme a las directrices marcadas por su predecesor. Pocos días antes había hablado a los miembros de la curia señalándoles esta misma orientación. Su discurso dirigido a los padres conciliares incluía sentidas palabras de arrepentimiento por las ofensas que los católicos hubieran podido infringir a los miembros de otras Iglesias. Este gesto produjo un gran impacto en los observadores no católicos presentes en el aula.

A la mañana siguiente del lunes 30 comenzaron los trabajos con una serie de avisos del Secretario general del Concilio, Pericle Felici, los más importantes afectaban a algunos cambios en la organización y en el procedimiento. Una de estas modificaciones era la designación de cuatro *moderadores*, a saber, los cardenales Agagianian, Lercaro, Döpfner y Suenens. Aunque los 12 presidentes permanecían en su puesto, estos cuatro moderadores debían presidir por turno las sesiones⁴⁹.

48 *Memories*, 31.

49 *Memories*, 41. Este segundo periodo, pp. 40-72.

Los trabajos del mes de octubre: el nuevo schema sobre la Iglesia

El primer esquema en el que el Concilio iba a trabajar era el de la Iglesia, Un grupo de teólogos había estado redactando un nuevo *schema* después de que el primero hubiera sido rechazado al final del primer periodo de sesiones. Así las cosas, se ha producido un notable desplazamiento en el texto: desde una mentalidad escolástica y defensiva hacia un énfasis más escriturístico y pastoral. Ya antes había hablado nuestro cronista del fin de la era tridentina. En este momento aclara más el significado de esa valoración histórica: durante los 400 años posteriores a la Reforma la Iglesia adoptó sistemáticamente una postura a la defensiva: contra el protestantismo, frente a las consecuencias de la revolución científica y, más tarde, frente a la revolución industrial, la Ilustración, la revolución política e ideológica del capitalismo, socialismo (especialmente en su forma extrema del marxismo), y el fascismo. Esta Iglesia a la defensiva era una Iglesia fortaleza (*a fortress Church*).

El escolasticismo pudo ser superado por una renovación en varios frentes: teológico, litúrgico, social y catequético. Este despertar teológico tiene que ver con el estudio renovado de la Escritura y de la Tradición, con la recuperación de los escritos de los grandes Padres de la Iglesia (Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio Niceno; Atanasio y Orígenes; Jerónimo, Agustín, Ambrosio, León I y Gregorio D). Los líderes de esta renovación teológica no lo tuvieron fácil. Los grandes teólogos, como los dominicos Y. Congar y M. D. Chenu, los jesuitas H. de Lubac, K. Rahner y J. C. Murray, que han sido los grandes inspiradores del Concilio Vaticano II, sufrieron la persecución del Santo Oficio. Ellos se convirtieron en consultores de los obispos y han dado expresión a la fe en fórmulas más acordes a los tiempos. En su crónica de este segundo periodo de sesiones, el arzobispo de Durban se refiere a ellos con la fórmula “*the aggiornamento theologians*”⁵⁰.

50 *Memories*, 43.44.50.51.56.57. Dice (p. 71) que la gente que más ha trabajado durante el segundo periodo conciliar han sido los teólogos próximos a los obispos de Francia, Suiza, Alemania, Austria, Bélgica y Holanda, y cita expresamente a Y. Congar, M. D. Chenu, E. Schillebeeckx,

Bastó la sola mañana del primer día de trabajo para aceptar el nuevo *esquema* sobre la Iglesia en su conjunto (1.231 votos a favor de 2.301). La votación dio paso a la discusión, capítulo a capítulo, que se extendió a lo largo de todo el mes de octubre. La narración de Hurley revela la estructura de los cuatro capítulos que en aquel momento componían el nuevo esquema *De Ecclesia*: I) el misterio de la Iglesia; II) la jerarquía; III) el pueblo de Dios y, en particular, el laicado; IV) vocación a la santidad en la Iglesia, con una referencia especial a la vida religiosa⁵¹.

El primer capítulo, titulado el misterio de la Iglesia, no planteaba dificultades. Si los misterios se expresan mejor con imágenes que con conceptos, varias imágenes se prestaban para la descripción de la Iglesia: pueblo de Dios, el reino de Dios, el reino de Cristo, el cuerpo de Cristo, la familia de Dios, la esposa de Cristo. Cada imagen permite un énfasis diferente: la gloria futura, el dinamismo misionero de la Iglesia, su pobreza, o la misa como signo y sacramento constitutivo de la Iglesia. Para el arzobispo de Durban, era importante pasar de una teología del concepto a una teología de la imagen; el concepto es bueno para fines defensivos, pero no es bueno para una estrategia pastoral. Ahí ayuda más el poder de la imagen que opera al mismo tiempo un retorno a la Escritura⁵². El obispo van Velsen de Kroonstad (Sudáfrica) puso el acento en la dimensión ecuménica, recordando la existencia de elementos divinos en las comunidades cristianas no-católicas.

El segundo capítulo estaba dedicado a la jerarquía. El tema principal sujeto a discusión, el significado del obispo y el carácter colegial de su ministerio, requirió ocho días de trabajo, desde el 4 al 15 de octubre. En las discusiones centró la atención la figura del obispo; en algunas ocasiones se habló de los diáconos y, más escasamente, de ese otro rango de la jerarquía que es el presbiterado. En aras del *aggiornamento*

H. de Lubac, K. Rahner, G. Philips y “the brilliant young rising theological star, Hans Küng”.

⁵¹ *Memories*, 42-52.

⁵² Cf. A. MELLONI, «El comienzo del segundo periodo. El gran debate sobre la Iglesia», en: G. ALBERIGO (Dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. III, Salamanca 2006, 19-115; aquí: 59.

la imagen del obispo, desfigurada por las circunstancias históricas y por la corrosión teológica, estaba necesitando una redefinición. Frente al galicanismo y al josefinismo Roma había reaccionado con una evidente afirmación de la autoridad papal. La erosión teológica era efecto de la distinción entre el poder sacramental y el poder de jurisdicción de un obispo. Esta estricta distinción introducía la idea de que la autoridad de un obispo no procedía del sacramento del orden sino de una delegación papal. La tesis al servicio del *aggiornamento* sonaba así: por la ordenación episcopal una persona pasa a ser miembro de un cuerpo llamado colegio episcopal y recibe así su poder directamente de Cristo, no del papa, aunque el papa, como cabeza del colegio, tiene el derecho de indicarle dónde y cómo puede ejercer esa autoridad. Además, reunidos como colegio y en su calidad de sucesores de los obispos, todos los obispos son corporativamente responsables de la evangelización del mundo entero⁵³.

Hurley, que ha oficiado durante el segundo, tercero y cuarto periodo del Concilio de correspondencia anónimo para el periódico *The Southern Cross*, había escrito al respecto⁵⁴: el debate sobre la colegialidad había sido inaugurado dramáticamente con un discurso muy combativo pronunciado por el arzobispo de Palermo, el cardenal Ruffini; este especialista en la Escritura, de orientación conservadora, había sostenido que en el Nuevo Testamento no existía una prueba clara a favor de la colegialidad. Su *speech* había sido repartido el viernes de la semana anterior, así que los teólogos del *aggiornamento* habían tenido que trabajar duro aquel fin de semana reuniendo y buscando argumentos para la contraofensiva. Tras la intervención de los cardenales intervino el patriarca melquita Máximos IV Saigh para recordar que un excesivo énfasis en el primado papal dificultaba cualquier intento de reunión con las Iglesias ortodoxas. Los transalpinos fueron, como era de esperar, los principales defensores de la causa de la colegialidad, mientras que españoles e italianos se mostraban muy precavidos. Aquella semana de debates se clausuró con la vehemente intervención del joven obispo auxiliar

53 *Memories*, 44.

54 *Memories*, 44-45. Cf. PH. DENIS, «The Historical Significance of Hurley's Contribution», o. c., 213.

de Bolonia, monseñor Bettazzi, quien demostró de forma elocuente que existía una notable tradición italiana a favor de la colegialidad⁵⁵. Por su parte, Hurley señala una debilidad en este capítulo sobre la jerarquía: habla extensamente del papa y de los obispos, pero dedica una exigua sección a los presbíteros y diáconos. Los pobres presbíteros parecen destinados al olvido eterno. Así lo hizo notar en su intervención pública del 9 de octubre: aunque a la naturaleza del ministerio episcopal le corresponde la tarea de enseñar, santificar y regir, en realidad todas estas tareas son realizadas diariamente y con mayor cercanía a los fieles por los presbíteros, no por los obispos⁵⁶. Los presbíteros son las manos y los pies del obispo, sus ojos, sus oídos y su voz. Por ello, concluía proponiendo que el capítulo sobre la jerarquía se escindiera en tres artículos para tratar sucesivamente de los tres niveles de la jerarquía: episcopado, presbiterado y diaconado. A la vista de la configuración definitiva del capítulo sobre la jerarquía de la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* (capítulo 3) es claro que esta propuesta de Hurley no salió adelante, sino parcialmente (cf. LG III, 28. 29).

El capítulo tercero del esquema sobre la Iglesia se ocupaba del pueblo de Dios y, en particular, del laicado. Para aquel momento ya era generalmente aceptada esta doble modificación: por un lado, el capítulo sobre el pueblo de Dios se convierte en una sección independiente que precede el capítulo de la jerarquía (puesto que la jerarquía forma parte del pueblo de Dios); por otro, el laicado se convierte en el capítulo cuarto de la constitución. Hubo buenas intervenciones acerca de la familia cristiana, acerca del compromiso de los laicos en la vida y en el trabajo y acerca de la consagración del mundo por los laicos cristianos. El problema fundamental se puso pronto de manifiesto: es difícil definir al laicado sin decir que no son ni clérigos ni laicos. Otra espinosa cuestión era la del sacerdocio de los laicos, que algunos explicaban en esta clave: como parte del cuerpo de Cristo, los laicos participan en su sacerdocio y también en su ministerio de enseñanza y señorío. En general, predominó un tono posi-

55 Cf. AS II/2, 484-486.

56 *Memories*, 45-46. Cf. AS II/2, 364-366; cf. *Mon journal du Concile*, I, 447.

tivo, aunque se expresaran temores en el sentido de que ese énfasis en el sacerdocio común pudiera socavar el sacerdocio ministerial o jerárquico. Hurley intervino el 21 de octubre para señalar la escasa consideración prestada a la dimensión temporal de la vida sealar⁵⁷. El cardenal Suenens, el jueves 22 de octubre, tuvo una alocución sobre la necesidad de contar con la presencia de mujeres entre los observadores laicos en el Concilio.

Antes de concluir el trabajo de aquel día se dio curso a una cuestión muy debatida: si el texto sobre la Virgen María debía ser incluido en el esquema sobre la Iglesia o si debía configurarse como un esquema independiente. Para preparar la votación, que se posponía hasta la semana siguiente, el cardenal Santos de Manila defendió la tesis de un esquema mariano separado, mientras que el cardenal König de Viena argumentó a favor de la integración del texto en el esquema sobre la Iglesia.

El debate sobre el capítulo cuarto del esquema sobre la Iglesia, dedicado al tema de la vocación a la santidad, comenzó el viernes 25 de octubre. Ahí se insistía en que todos los miembros de la Iglesia están llamados a la santidad, existiendo dentro de ella una forma particular de vocación cristiana, la vida religiosa, que da especial testimonio de ello. Mientras algunos oradores expresaron su satisfacción por el hecho de que la vocación universal a la santidad fuera tratada junto con la vida religiosa, desterrando así una visión de monopolio de la santidad a manos de ésta, otros consideraban ilógica esta combinación de la vocación universal con una forma particular de vida cristiana en un mismo capítulo. Esta llamada universal, decían otros, debe ser tratada al principio, en el capítulo primero o segundo, pues forma parte del misterio de la Iglesia y afecta a la totalidad del pueblo de Dios.

En el transcurso de un debate no muy animado, el aula se caldeó el martes 29 de octubre cuando hubo que votar, tal y como había sido anunciado la semana anterior, acerca de la declaración de la Virgen María. En el entretiem po había habido escaramuzas entre los partidarios de una y otra postura, a la vista de los argumentos suministrados por San-

57 Cf. AS II/3, 157-159; *Mon Journal du Concile*, I, 489.

tos y König. Italianos, españoles y algunos sudamericanos habían difundido la opinión según la cual, los enemigos de un esquema especial cometían una ofensa hacia la Virgen. Esta propaganda no conmovió a los partidarios de asociar a Nuestra Señora al misterio de la Iglesia y al misterio de la salvación, sobre todo, por motivos ecuménicos. Los teólogos del *aggiornamento* eran partidarios de esta segunda postura. En el resultado de la votación las espadas seguían en alto, 1.114 frente a 1.074, obteniendo la victoria por escasos votos la postura partidaria de integrar la declaración sobre la Virgen en el esquema sobre la Iglesia⁵⁸.

Aquella misma jornada del 29 de octubre fue histórica bajo otro punto de vista: se anunció oficialmente el contenido de la encuesta dirigida a los padres y en la que se les preguntaba acerca de cinco cuestiones; sus respuestas debían servir a la Comisión Teológica a la hora de realizar la revisión del esquema sobre la Iglesia, especialmente en los aspectos más cruciales del capítulo sobre la jerarquía. A saber: 1) ¿Constituye la consagración episcopal el grado supremo del sacramento del orden?; 2) Un obispo, válidamente consagrado en comunión con los otros obispos y con el Romano Pontífice, ¿es miembro del cuerpo de los obispos?; 3) ¿Sucede el cuerpo o colegio de los obispos al colegio de los apóstoles en sus funciones de predicar, santificar y regir, de modo que a él compete, juntamente con el Romano Pontífice y nunca sin él y sin detrimento de su primado, la suprema y plena autoridad sobre la Iglesia universal?; 4) ¿La autoridad del colegio episcopal unido a su cabeza es de origen divino?; 5) ¿Debe procederse a la restauración del diaconado como un grado distinto y permanente del ministerio?

La votación, que tuvo lugar al día siguiente, arrojaba una victoria rotunda a favor de los núcleos fundamentales de la doctrina de la colegialidad episcopal para regocijo de los teólogos del *aggiornamento*, que consideraban que “the collegial responsibility of the bishops were the hinge of the whole Council”⁵⁹. En su aprobación veían el germen de toda reforma ulterior. Así quedaban atrás los largos debates de aquel mes de octubre. Además, el día 28, el Concilio celebró

58 *Memories*, 50.

59 *Memories*, 51.

el aniversario de la elección de Juan XXIII con una misa presidida por Pablo VI y predicada por Suenens. En un sermón muy inspirado, el cardenal de Malinas-Bruselas supo poner de manifiesto el espíritu del gran papa del *aggiornamento*. Sin embargo, aquella iniciativa de una encuesta promovida por los moderadores —y Suenens presidía aquel día la sesión— fue considerada desde los sectores más conservadores, comenzando por el cardenal Ottaviani, presidente de la Comisión Teológica, como una medida no acorde al reglamento conciliar y dio pábulo a nuevas discusiones que se prolongarán hasta el momento último de la aprobación del esquema sobre la Iglesia al final del tercer periodo conciliar (en noviembre de 1964).

En aquel momento, a finales del mes de octubre, la situación podía ser descrita en los términos siguientes⁶⁰: la Comisión Teológica tenía un montón de trabajo después de las cinco semanas de debate sobre el esquema de la Iglesia, cosa que no parecía preocupar excesivamente al presidente Ottaviani y al secretario Tromp. Alguien se ha quejado al Papa y ahora la Comisión se reúne todas las tardes y trabaja en siete y ocho sub-comisiones. La táctica curial consiste en ganar tiempo retrasando el juego o en matar a los teólogos del *aggiornamento* con sobrecarga de trabajo. Hurley cree que difícilmente podrá obtenerse un resultado concreto al final de este periodo conciliar. Han sido necesarias dos semanas para sacar adelante la votación de aquellas cinco cuestiones directrices planteadas por los moderadores; con esta encuesta pretendían sondear de una manera rápida la opinión de la asamblea, de manera que su postura acerca de la sacramentalidad y de la colegialidad sirviera de indicación a la Comisión. Ahora bien, la abrumadora respuesta favorable a las cinco cuestiones había servido para elevar la moral conciliar.

El schema sobre los obispos y el gobierno de las diócesis

El martes 5 de noviembre el cardenal Marella presentó en el aula un nuevo *schema*, titulado “Obispos y gobierno de las diócesis”. Hasta el 15 de noviembre los trabajos concilia-

⁶⁰ *Memories*, 57-58.

res se ocuparon de las cuestiones relativas a la identidad y a la actividad de los obispos⁶¹. En el debate para la aceptación del esquema se registraron 1.610 votos a favor y 477 en contra, de modo que pudo pasarse inmediatamente al debate sobre el primer capítulo, que trataba de las relaciones entre los obispos y la curia. Como era de suponer, la cuestión de la colegialidad volvió a aflorar rápidamente, ya que en el fondo se trataba de dar expresión práctica a la idea de la responsabilidad colegial de los obispos y a su colaboración con el Santo Padre en el gobierno de la Iglesia. Aquí encontró su apoyo la sugerencia de establecer una especie de «consejo de obispos» que, como representantes de las jerarquías de todo el mundo, se reuniera con el Papa de cuando en cuando para tratar de los asuntos más importantes de la vida eclesial. El mismo Montini, en su discurso a la curia del 21 de septiembre, había invitado a debatir sobre esta posibilidad.

Hubo excelentes intervenciones a favor de esta idea de un «sínodo episcopal», como las de König, Alfrink y Bea. El arzobispo italiano Florit de Florencia tuvo una destacada intervención. También expresaron su apoyo varios obispos africanos, entre ellos el cardenal Rugambwa y el arzobispo McCann. El arzobispo Veuillot, coadjutor de París, objetaba que el esquema no estaba maduro, puesto que dependía de un mayor examen teológico de la cuestión de la colegialidad. Los temores teológicos del ala conservadora afloraban a la superficie constantemente. Los cardenales Ruffini y Browne hicieron oír su voz para afirmar que las respuestas de la encuesta realizada la semana anterior no habían zanjado la discusión. El cardenal dominico, antiguo profesor del Angelicum, subrayaba con énfasis que la aceptación de la colegialidad episcopal con el derecho inherente a participar en el gobierno de la Iglesia significaba de forma inevitable un menoscabo del primado papal.

Los partidarios de la colegialidad negaban cualquier intención de socavar la primacía papal. Buscaban, más bien, el reconocimiento del origen divino del episcopado, es decir, la recepción de un encargo divino y corporativo para predicar el evangelio y gobernar la Iglesia *con y bajo* Pedro⁶². Para

61 *Memories*, 52-58.

62 *Memories*, 55.

los defensores de primado a ultranza la piedra de escándalo era la fórmula “plenitud de poder”, ya que si los obispos participan de ese poder, ¿cómo puede detentar el Papa la plenitud de poder? Los defensores de la colegialidad argüían que el Papa tiene la plenitud de poder en el marco de la constitución divina de la Iglesia, de la que forma parte la existencia de un episcopado que no puede ser abolido arbitrariamente por el Papa. Brevemente: se trata de la cuestión de la participación episcopal bajo el papa en el gobierno de la Iglesia.

Añade Hurley a su crónica la voz del patriarca melquita Máximos IV Saigh, cuyo *speech* ponía en su sitio a la curia y a los cardenales desde sus antecedentes históricos. Recordaba que el origen del colegio de cardenales radicaba en la organización del clero de Roma. Nacido con este pecado original, nunca ha sido verdaderamente representación de la Iglesia universal. El nuevo colegio debería incluir en primer lugar a patriarcas, cardenales que fueran obispos residenciales y presidentes de las conferencias episcopales. Así se alcanzaría una verdadera universalidad y una adaptación con especial referencia a las zonas más emergentes de la Iglesia católica, como son Asia y África. También intervino el patriarca de Armenia, Ignacio Meter XVI Batanian, pero en una dirección muy diferente: el Papa puede constituir su consejo asesor como él quiera. Esta fogosa defensa de la Curia fue objeto de un gran elogio y alabanza por parte del cardenal Ruffini, pero perdió buena parte de su impacto cuando declaró que el patriarca había sido pupilo suyo en el pasado.

Durante el debate, y al hilo de los contenidos del esquema, fue objeto de reflexión la organización de conferencias episcopales. No faltaron nuevos ataques y reproches a la curia. En este momento tuvo lugar la famosa intervención del cardenal Frings en la que arremetió contra los métodos del Santo Oficio, que reprueba y condena a la gente sin haberles escuchado. Algunos teólogos del *aggiornamento* —apostilla nuestro relator— han podido tener la impresión de estar oyendo, en S. Pedro, de labios de un gran cardenal, como en un cuento de hadas, lo que han padecido y sufrido, por el hecho de hacer aquello que deben hacer los teólogos de todo tiempo: traducir la fe al idioma contemporáneo y ponerla en relación con los problemas actuales. Los padres conciliares sabían que aquella misma mañana el nombre del cardenal

Ottaviani se encontraba en la lista de los oradores. Cuando le llegó el turno al oficial supremo del Santo Oficio, no había ningún puesto vacío en el aula. Lo que se ha dicho del Santo Oficio, —aseguró sin titubear—, sólo puede proceder de la ignorancia. El Papa es la cabeza del Santo Oficio, así que la crítica del Santo Oficio es una reflexión sobre el Papa. Aquello fue —escribe Hurley— una protesta, no una respuesta. A continuación, Ottaviani prosiguió su *speech* refiriéndose a la manera en que habían sido planteadas las cinco cuestiones la semana anterior, y su parlamento fue refrendado con el aplauso de sus partidarios. Todo parecía indicar que las cinco cuestiones y las respuestas contenían fuego incendiario, y tanto el presidente de la Comisión Teológica, el cardenal Ottaviani, como el vicepresidente, el cardenal Browne, estaban claramente en desacuerdo con las repuestas dadas de forma tan abrumadora⁶³.

La discusión del esquema sobre los obispos y el gobierno de las diócesis se centró, el lunes 11 de octubre, en la problemática de los obispos coadjutores y auxiliares, así como el retiro o el traslado de un obispo de una diócesis a otra. Otra cuestión debatida fue el problema de las diócesis. Los debates concluyeron la mañana del viernes 15 de noviembre. El moderador de turno decidió de manera generosa dar por finalizada la sesión hora y media antes de la hora acostumbrada. Todos los padres se disponían felizmente a disfrutar del largo fin de semana sin mayores preocupaciones. Todos no. Aquella misma tarde tuvo lugar una importante reunión a la que estaban convocados los presidentes del Concilio, la Comisión de coordinación y los moderadores, y que iba a presidir el Papa en persona. Las cinco famosas cuestiones relativas al esquema sobre la Iglesia seguían dando que hablar y provocaban nuevas preguntas acerca del procedimiento, sobre la autoridad de los moderadores y la de los presidentes de las comisiones. Ahora bien, más allá de esas preguntas había gente con una posición poderosa y muy influyente que no aceptaba el punto de vista de la mayoría conciliar. Esto es

63 Sobre el incidente Fring-Ottaviani, véase: J. FAMERÉE, «Obispos y diócesis, y los medios de comunicación», en: ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. III, 124-129.

lo que estaba bloqueando el trabajo de algunas comisiones y, de manera particular, el de la Comisión Teológica⁶⁴.

El schema sobre el ecumenismo

El lunes 18 de noviembre se abría la octava semana de trabajo en esta segunda etapa conciliar, y el ecumenismo iba a ser, una vez clausurada la discusión sobre la identidad y la actividad de los obispos, el nuevo objeto de debate⁶⁵. Antes de comenzar aquel debate debía tener lugar la votación final del esquema sobre la liturgia que había sido discutido en el primer periodo de sesiones, la constitución *Sacrosanctum Concilium*.

En aquel momento el esquema sobre el ecumenismo estaba compuesto por estos cinco capítulos: 1) Los principios del ecumenismo católico; 2) La práctica del ecumenismo; 3) Los cristianos separados de la Iglesia católica; 4) Los judíos; 5) La libertad religiosa. El cardenal Cicognani hizo la introducción general y el arzobispo francés Martín de Rouen expuso el contenido de los dos primeros capítulos. El jueves 19 hubo tres informes complementarios: sobre las Iglesias Orientales, a cargo del obispo Bukatko, coadjutor de Belgrado; sobre los judíos disertó el cardenal Bea, y sobre la libertad religiosa, el obispo De Smedt, de Brujas. Hasta el día 21 se discutió sobre la aceptación del esquema en su totalidad. Algunos oradores eran partidarios de subrayar más la diferente situación de protestantes y ortodoxos respecto de la Iglesia católica, cosa que difuminaba su tratamiento en un mismo capítulo. El capítulo sobre los judíos fue ásperamente criticado por aquellos orientales que vivían en países de cultura árabe y musulmana. Finalmente, las objeciones concernientes a la libertad religiosa nacían de la consideración de que esta problemática no era una específica cuestión ecuménica, sino que más bien formaba parte del debate sobre los derechos humanos, un asunto que tenía que ver con el futuro esquema XIII, sobre la presencia de la Iglesia en el mundo. Esta objeción de proce-

64 *Memories*, 59.

65 *Memories*, 59-70. Cf. CL. SOETENS, «El compromiso ecuménico de la Iglesia católica», en: ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. III, 229-258.

dimiento daba curso a otros argumentos más ideológicos: el error no tiene derechos; en esta línea se movió el arzobispo Florit de Florencia, buen representante en este punto de la tradición italiana. Al sector anglo-americano le resultaba sorprendente que la Iglesia católica tuviera dificultades respecto de la libertad religiosa.

Las diversas posturas acerca de la libertad religiosa tienen un trasfondo histórico, que se remonta a la sociedad medieval y al régimen de cristiandad. Por otro lado, la situación y la problemática filosófica experimentaron grandes transformaciones a lo largo del siglo XIX. La experiencia había exigido una nueva teología de la libertad, de sólidas raíces en la tradición católica, pero conocedora del derecho de la persona a obedecer a su propia conciencia. Además, apunta Hurley, es obvio que la cuestión de la libertad religiosa tiene mucho que ver con el ecumenismo. Sin embargo, pareció finalmente oportuno dejar recaer el voto de aceptación sobre los tres primeros capítulos, los genuinamente ecuménicos, dejando al aire los otros dos sobre los judíos y la libertad religiosa. El voto a favor fue masivo: 1.966 frente a 86. El jueves 21 comenzó la discusión en detalle de aquellos capítulos.

Ahí se hablaba de la unidad de la Iglesia y de sus lazos con los hermanos separados; el ecumenismo intenta, desde la propia autocrítica, tomar en consideración la herencia cristiana que está presente en las otras Iglesias, reconociendo en ellas la acción del mismo Espíritu Santo. Las reservas y temores procedían de aquellos obispos que menos contacto tenían habitualmente con otros cristianos no católicos. Los cardenales y obispos españoles se mostraban ansiosos ante el hecho de tener que conceder plena libertad a los protestantes en su proselitismo. El cardenal Ruffini y el obispo Carli de Segi fueron los portavoces del desacuerdo del episcopado italiano. Aparte de las memorables intervenciones del cardenal Ritter de S. Luis y del cardenal Quintero de Caracas, hubo dos alocuciones espléndidas. El obispo Elchinger recordó que el ecumenismo requería una presentación honesta de los hechos históricos, instando a reconocer que quienes se han separado de nosotros no tenían la intención de romper con la Iglesia. Los ortodoxos han conservado los ritos de las antiguas Iglesias apostólicas; los reformadores han hecho

de la justificación por la fe en Cristo el punto central, dando una gran importancia a la Escritura y a la libertad de los hijos de Dios. Por su parte, el arzobispo Heenan de Westminster hizo una encendida defensa del objetivo más inmediato del ecumenismo, que no es otro que el mutuo entendimiento y la colaboración.

Sobre aquel buen comienzo cayó un jarro de agua fría, cuando la prensa internacional daba a conocer el asesinato del presidente Kennedy, el viernes día 22, que pareció contagiar de una sensación de anticlímax los trabajos de la última semana de este segundo periodo. A pesar de todo lo dicho, el ecumenismo no inflamaba los muros de S. Pedro. En parte por la interrupciones y el tiempo que debió ser empleado en las nuevas elecciones de miembros para las comisiones, que debían pasar a tener 30 miembros en vez de los 25 de antes. Apunta Hurley que Sudáfrica iba a estar representada en la Comisión de los obispos y gobierno de las diócesis, a la que se incorporaba el arzobispo MacCann. Corría el 29 de noviembre. Nuestro relator comenta que casi la totalidad de los nuevos miembros de las comisiones reflejaban en mayor o menor grado un compromiso hacia el *aggiornamento*. Otra interrupción había tenido lugar anteriormente con ocasión de la votación del esquema sobre los medios de comunicación social (el decreto *Inter mirifica*), que fue aprobado para su promulgación oficial por 1.598 a 503, después de haberse producido una calamitosa protesta de algunos padres en la misma plaza de S. Pedro con pasquines que incitaban a votar en contra de aquel texto. En aquellos papeles se quería denunciar que no había tenido lugar un debate sobre el texto final corregido, tras las enmiendas y observaciones que habían sido hechas durante el debate del 14 de noviembre. Parece que el asunto había sido tratado por el procedimiento de urgencia, ya que estaba próxima la fecha de la solemne sesión pública del 4 de diciembre en la que debía recibir la promulgación solemne. En todo caso, Hurley confiesa que, aunque no había tomado parte en aquel incidente, en la votación del 25 de noviembre uno de esos 503 votos negativos era el suyo⁶⁶.

Estos incidentes habían desviado la atención del tema principal de trabajo en aquella última semana, el ecume-

66 *Memories*, 65-66.

nismo. Y a ello contribuía también esa sensación de que se llega al final. Fue una lástima, pues el ecumenismo estaba llamado a ser uno de los temas básicos del Concilio. Sin embargo, puede decirse que se abrían paso nuevas perspectivas, como el uso de la palabra “Iglesias” para las comunidades no-católicas sugerido por uno de los oradores. El cardenal Frings mencionó los problemas concretos de las escuelas religiosas y de los matrimonios mixtos. La última congregación general o asamblea plenaria de este segundo periodo tuvo lugar el lunes 3 de diciembre. Al final de la jornada intervino el cardenal Bea, lamentándose de no haber podido tratar los capítulos sobre los judíos y sobre la libertad religiosa. Adujo falta de tiempo, pero no era difícil adivinar otras razones más de fondo. Si en los países del mundo árabe o en países donde predominan otras religiones no cristianas se podía esperar con inquietud un capítulo sobre los judíos, en Italia y España la cuestión de la libertad religiosa era pura dinamita. A Hurley, dada su procedencia sudafricana, le resultaba muy difícil imaginar una situación social en la que la Iglesia católica forma parte del aparato estatal y recibe un apoyo por razones políticas y económicas de un pueblo que en realidad tiene poco interés en la religión. De manera diversa, tal es la situación de la Iglesia anglicana en Inglaterra, o de la Iglesia católica en España y en Italia.

El segundo periodo de sesiones concluyó el miércoles 4 de diciembre. Pablo VI hizo la promulgación solemne de la constitución sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*) y del decreto sobre los medios de comunicación social (*Inter mirifica*); para ello utilizó una fórmula que venía a dar curso a la idea de la colegialidad: «*una cum patribus*» es decir, en unión con los padres conciliares. “Una fórmula correcta” – a juicio de Congar⁶⁷. Es interesante la apreciación de conjunto que Hurley ofrecía al concluir la etapa conciliar de 1963: en los grandes debates el bloque del episcopado de Europa occidental —que, en ocasiones, denomina “transalpino”— ha tenido la ventaja de poder contar con un magnífico grupo de teólogos, especialistas en Escritura, en liturgia, historiadores, prominentes impulsores del apostolado seglar, social y de la catequesis. Esta combinación es la que ha introducido

67 *Mon Journal du Concile*, I, 587.

las nuevas perspectivas teológicas en el Concilio, neutralizando así, casi extinguiendo, el poder tradicional de la curia romana sobre la perspectiva católica: "The struggle between these two tendencies was the drama of Vatican II"⁶⁸.

EL TERCER PERIODO DE SESIONES: EL CONCILIO EN PLENO EJERCICIO

El 14 de septiembre de 1964 dio comienzo una nueva etapa conciliar⁶⁹. En su artículo para *The Southern Cross* Hurley describía la apertura de esta manera: la misa de la sesión inaugural fue celebrada de forma significativa, bajo el influjo de la constitución sobre la liturgia, debatida durante el primer periodo de sesiones y promulgada en el segundo. En comparación con la celebración inaugural de 1962, donde la pompa ocultaba el misterio divino, la liturgia del año 1964 resaltaba la participación de la asamblea, empezando por el hecho mismo de la concelebración. La alocución del papa Pablo VI prolongaba las ideas de su reciente encíclica *Ecclesiam suam*, insistiendo en la necesidad de explorar más y más la realidad interna de la Iglesia para presentarla ante el mundo. La nota característica del Papa Montini es el equilibrio y su reflexión contrabalanceaba la organización externa de la Iglesia y el Espíritu que la anima desde dentro, relacionaba el primado papal definido por el Vaticano I y la colegialidad episcopal formulada por el Vaticano II, y hacía una referencia cariñosa a las Iglesias separadas frente al sobrio tratamiento que hace de ellas en su encíclica, llamándolas con el nombre de «Iglesias», una denominación que las declaraciones oficiales de la Iglesia romana aplicaban con muchísima reserva a las otras comunidades eclesiales separadas de ella⁷⁰.

Para este nuevo periodo se dispuso que los oradores anunciaran previamente, hasta con cinco días de antelación, su intención de intervenir, indicando asimismo el objeto de su alocución. De esta forma se podían unificar temáticamente las diversas intervenciones, pero ello no garantizaba la diná-

68 *Memories*, 72.

69 *Memories*, 73-120.

70 Cf. *Memories*, 75-76.

mica de un verdadero debate. De pasada alude Hurley a una de las novedades de esta tercera etapa: la incorporación de mujeres *auditoras* al Concilio⁷¹.

Los esquemas sobre la Iglesia y sobre los obispos

El primer tema de debate abordado en la sesión del martes 15 de septiembre fue el capítulo VII del esquema sobre la Iglesia, que obedecía al título de “La naturaleza escatológica de nuestra vocación y nuestra unión con la Iglesia de los cielos”. En medio de aquellas intervenciones, en las que algunos echaban en falta la mención del infierno y del purgatorio, el cardenal Suenens abogó por una reforma en el proceso de canonización, que era demasiado largo, caro y centralista. Sugería que la beatificación fuera competencia de las conferencias episcopales, mientras que la canonización se reservara a la Santa Sede. Al día siguiente el debate dio paso al último capítulo del esquema sobre la Iglesia, dedicado a la Virgen María. Al mismo tiempo se iba a empezar a votar sobre los capítulos del esquema eclesiológico que habían sido discutidos el año anterior. Es oportuno recordar de la mano de Hurley la configuración del esquema tal y como había quedado tras la discusión de otoño de 1963 en estos seis capítulos: 1) El misterio de la Iglesia; 2) El pueblo de Dios; 3) La jerarquía de la Iglesia; 4) El laicado; 5) La llamada universal a la santidad; 6) Los religiosos⁷². Así las cosas, la futura constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, iba a constar de ocho capítulos con la adición de ese nuevo díptico: 7) La índole escatológica de la Iglesia peregrinante; 8) María en el misterio de Cristo y en el misterio de la Iglesia.

La discusión del último capítulo sobre la Virgen venía precedida por una disputada votación acerca de su ubicación en el esquema eclesiológico o su carácter de esquema independiente. En los debates algunos se quejaron de que en el nuevo texto presentado al Concilio hubiera desaparecido la expresión “Madre de la Iglesia” que aparecía en el

71 Cf. *Memories*, 78.

72 *Memories*, 78. Para más detalles, véase: J. A. KOMONCHAK, «Hacia una eclesiología de comunión», en: G. ALBERIGO (Dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. IV, Salamanca 2007, 17-97.

título mismo del esquema original. Hurley dice haber tenido la impresión de que la mayor parte de los que intervinieron en el debate lo hicieron para mostrar su insatisfacción hacia el nuevo texto. Sin embargo, los defensores del documento subrayaban que un esquema conciliar debe tener una orientación teológica y no puede ser el fruto de la devoción, de modo que ha de utilizarse una terminología estricta que no dé pábulo a malentendidos. En varias ocasiones afloró asimismo la idea de la “mediación” de María. Los más entusiastas defensores de esta afirmación recurrían a afirmaciones de los papas, mientras que los sectores más moderados querían mostrar la dificultad teológica a la hora de explicar la participación de la Virgen María en la única mediación del Hijo Jesucristo, así como la confusión que podía causar en los ámbitos ecuménicos. El término aparece una vez en el texto definitivo pero sin un énfasis mayor. El último día del debate registra los ruegos del cardenal Frings y del cardenal Alfrink para que el capítulo fuera aceptado tal y como estaba sin dar entrada a opiniones teológicas aún sujetas a discusión. Por lo demás, Alfrink hubiera preferido que se dejara caer la palabra “mediadora”, pero su moderación fue contrastada por el entusiasmo mariano del cardenal Wyszynski de Varsovia, de Ruffini y del mismo Suenens. Desde las filas conservadoras fue el obispo Carli de Segni (Italia) quien retorció el argumento de Frings y de Alfrink contra ellos mismos durante el curso del debate posterior acerca de la tarea pastoral de los obispos en la Iglesia. Carli, volviendo a la colegialidad, argumentó que si no pueden ser admitidas las opiniones teológicas sobre la Virgen, tampoco deben ser aceptadas las opiniones teológicas sobre la colegialidad. El viernes 18 de septiembre tocó a su fin aquel debate sobre la Virgen María.

Una buena parte de la temática relativa a la función pastoral de los obispos en la Iglesia había sido tratada en el segundo periodo de sesiones. Era difícil buscar puntos nuevos en un esquema que ya había sido recorrido de punta a cabo. Además, a algunos *speakers* debía intimidarles la fama de “Su Vehemencia” que se había ganado el cardenal Döpfner en su manera de moderar los debates. Una cuestión que hizo su aparición de cuando en cuando fue la de la exención de los religiosos y el problema de la armonización de los deberes de los religiosos con sus obligaciones hacia el obispo de la diócesis en la que sirven. El arzobispo indio D’Souza abogó por

la inclusión de representantes de los institutos religiosos en las conferencias de obispos. El lunes 21 de septiembre aquellos debates se interrumpieron para votar sobre el crucial capítulo III del esquema sobre la Iglesia. Los dos primeros capítulos (El misterio de la Iglesia y El pueblo de Dios) habían pasado con gran éxito por la prueba de la votación durante la semana anterior. El capítulo sobre la jerarquía de la Iglesia iba precedido de los arduos debates del año 1963 centrados en la colegialidad de los obispos y en la aceptación de los diáconos casados. Había que votar sobre 39 enmiendas. Lo más sobresaliente en aquella discusión fue la intervención del arzobispo Parente, asesor del Santo Oficio, a favor de la colegialidad, una doctrina normalmente asociada al ala progresista del Concilio. En este contexto nuestro cronista despliega unas reflexiones de este tenor: “Colegialidad es una verdadera pesadilla para unos cuantos padres conciliares porque temen que socavaré la supremacía del papa. Los colegialistas, sin embargo, dan gran importancia a la afirmación de su punto de vista, sosteniendo que ello propiciará en el episcopado del mundo entero ese sentido corporativo y de comunidad, esa responsabilidad asociada que es la reflexión jerárquica apropiada al sentido corporativo que está creciendo de manera general en la Iglesia de hoy”⁷³. Enseguida habrá que volver sobre la marcha de aquella votación.

La libertad religiosa y los judíos

La conclusión del debate sobre la función pastoral de los obispos dio paso al tema de la libertad religiosa. El texto fue presentado por Monseñor De Smedt, obispo de Brujas, miembro del Secretariado para la unidad de los cristianos. Corría el 23 de septiembre de 1964. De esta problemática ya se había hablado al final del segundo periodo conciliar, puesto que formaba parte del esquema sobre el ecumenismo, junto con el capítulo dedicado al pueblo judío. Ahora comenzaban a ser apéndices que se habían desgajado del esquema que les sirviera de matriz. A la dificultad teológica inherente a la cuestión de la libertad religiosa se añaden tantas y tantas formas de enredo histórico. El problema teológico —recuerda

⁷³ *Memories*, 81.

Hurley— consiste en reconciliar las exigencias de una religión divinamente revelada y confiada a la autoridad de la Iglesia con los grandes valores humanos de la conciencia y de la libertad. Históricamente, el problema reside en el terrible choque entre la mentalidad generada por un milenio de cultura católica en Europa occidental y la mentalidad de la Revolución francesa⁷⁴.

La importancia del tema puede medirse por el número de cardenales que intervinieron al comienzo de la discusión: fueron nueve en esta ocasión, cinco a favor y cuatro, si no en contra, al menos con reservas y sospechas. Estas reservas procedían, como era de esperar, del episcopado italiano y español, los cardenales Ruffini, Ottaviani, Quiroga Palacios y Bueno Monreal. A favor se expresaron los obispos de América: los cardenales Cushing, Ritter y Meyer de Estados Unidos, Léger de Canadá, y Silva Enríquez de Chile. De gran altura fue la intervención de Cushing, que mostró de forma muy convincente cómo la libertad religiosa se mantenía en pie o caía por tierra junto con los cuatro grandes pilares formulados por Juan XXIII en su encíclica *Pacem in terris*: verdad y justicia, amor y libertad.

Si la libertad tomaba la delantera en el primer día de debate, el segundo cambió de signo con la intervención de 16 obispos, de los cuales 11 eran representantes de la vieja escuela, principalmente españoles e italianos. También intervino el dominico irlandés Browne. El hilo conductor común de su discurso insistía con pocas variaciones en el viejo tema de que el derecho a la libertad en el terreno de la religión dependía de la posesión de la verdadera religión y que la conciencia no era la última norma de la conciencia moral. Pero el último día del debate, la marcha general se equilibró un poco, ya que de los 11 *speakers*, siete, incluido el mismo Hurley, hablaron a favor de la libertad religiosa⁷⁵. En su inter-

⁷⁴ *Memories*, 82. Véase: G. MICCOLI, «Dos cuestiones delicadas: la libertad religiosa y las relaciones con los judíos», en: ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. IV, 99-185.

⁷⁵ *Memories*, 83. 168-170. Cf. AS III/2, 515-518. Cf. MICCOLI, «Dos cuestiones delicadas: la libertad religiosa y las relaciones con los judíos», 125. Anota H. de Lubac: "Mgr. Denis Hurley (Durban, Afrique du Sud) réfute l'argument du culte public auquel l'État serait obligé" (*Carnets du*

vención del 22 de septiembre de 1964 rebatió el argumento clásico de la unión entre la Iglesia católica y el Estado. En realidad, su intención era subrayar la afirmación contenida en el texto debatido: “los poderes civiles no poseen una capacidad y una competencia directa para determinar o regular las relaciones de sus ciudadanos con su Creador y Salvador”. El viernes 25 de septiembre se dio por concluido aquel debate, y el texto obtuvo un resultado positivo en la votación.

El otro documento desgajado del primitivo esquema sobre el ecumenismo trataba del pueblo judío. El cardenal Bea hizo la presentación de aquel texto revisado llamado a ser la futura declaración sobre los judíos y las religiones no cristianas. El debate ulterior de los días 28 y 29 de septiembre fue de un gran nivel, y si vale nuevamente el criterio del número de cardenales intervinientes, los diez primeros oradores lo eran. Un punto delicado del texto era la superación de aquella vieja consideración de los judíos como pueblo deicida. Muchos abogaban por la condena de todo aquello que significara antipatía hacia los judíos. En este sentido, resultaba impropio un pasaje que insistía en el esfuerzo de convertirlos. Otros oradores, recurriendo a S. Pablo, pusieron de manifiesto la deuda de los cristianos respecto a los judíos, por el lugar que ocupan en la historia de la salvación y por la participación en un legado común. El obispo francés Elchinger habló de la experiencia de diálogo con los judíos; los obispos norteamericanos, con Cushing a la cabeza, estaban entusiasmados con este debate. El arzobispo Heenan, de Westminster, hablando en nombre del episcopado inglés, tuvo dos alocuciones: en la del lunes 28 se refirió a la libertad religiosa; al día siguiente afrontó la cuestión judía. Ahora bien, tampoco faltaron las reservas críticas a la manera del cardenal Ruffini, que establecía la conexión entre los judíos y los masones en oposición a la Iglesia católica. De otro signo eran las prevenciones del cardenal Tappouni, de rito sirio, asociadas a las de los otros patriarcas orientales, que pedían

Concile, II, 139). Por su parte refiere Y. Congar: “L’institution d’une société dans et par laquelle l’homme rend à Dieu le devoir social qu’il lui doit socialement, exonère (et exclut) la société civile d’avoir à rendre ce culte social. Il faut laisser l’ancienne thèse de l’union de l’Église et de l’État. La liberté, même de se tromper, est une condition concrète de l’accession à la vérité” (*Mon Journal du Concile*, II, 161).

la supresión de la declaración sobre los judíos, pues podría perturbar profundamente la situación política entre árabes y judíos, causando graves perjuicios al apostolado de la Iglesia en Oriente Próximo. Cuando el 29 de septiembre se clausuró el debate, el Secretariado para la unidad podía disponer de mucho material para la revisión de aquellas dos declaraciones.

Desde otro punto de vista la declaración recibía la crítica de una falta de equilibrio, puesto que se prestaba mucha atención a los judíos pero no se dedicaba espacio suficiente a los musulmanes y a las otras religiones. Algunos obispos subrayaron la proximidad de los musulmanes a la fe cristiana en razón del común tronco de Abraham y en la creencia en un Dios personal. Los *speakers* oriundos del Lejano Oriente llamaban la atención sobre el hinduismo y el budismo. Así las cosas, no faltaron propuestas en el sentido de un avance de la declaración desde presupuestos más generales sobre las religiones a tomas de postura más específicas sobre las diversas confesiones religiosas, dando cabida a judíos y musulmanes.

En aquellos mismos días se estaba produciendo lo que Hurley ha considerado de forma retrospectiva, en una entrevista concedida poco antes de su muerte, “el momento más significativo del Concilio”: la votación de los capítulos I, II y III del *schema* sobre la Iglesia⁷⁶. En sus *memorias* menciona el contenido de la proposición 13, verdadero clímax del capítulo III y de la doctrina de la colegialidad en ese pasaje que afirmaba: “el orden de los obispos, que es sucesor del colegio de los apóstoles en la función de enseñar y del gobierno pastoral, en el cual se continúa el cuerpo apostólico, detenta en unión con su cabeza el Romano Pontífice, y nunca sin su cabeza, el poder supremo y pleno en la Iglesia universal, un poder que no puede ejercer, empero, con independencia del Romano Pontífice”⁷⁷. En aquella votación del 23 de septiembre la propuesta obtuvo una amplísima mayoría a favor (1.927 frente a 292). El jueves 29 se votó acerca del restablecimiento del diaconado permanente. El capítulo III, —con sus dos grandes secciones: 1) primado y colegialidad; 2) Funciones

⁷⁶ *Memories*, 179.

⁷⁷ *Memories*, 85. Cf. KOMONCHAK, «Hacia una eclesiología de comunión», o. c., 82-89.

episcopales, presbíteros y diáconos—, se votaba cláusula por cláusula. Necesariamente, aquellas votaciones seguían un ritmo muy lento, ya que continuamente la Comisión teológica debía tomar en consideración numerosos *modi*, es decir, propuestas de modificaciones sugeridas por los padres durante el debate conciliar.

Avance en los otros esquemas: revelación, apostolado seglar, Iglesias orientales

El retorno al aula del esquema sobre las fuentes de la revelación tuvo algo de ironía, pues si en 1962 su irrupción resultó dramática, dos años más tarde, fue recibido con una cierta sensación aburrida. Durante la primera etapa de sesiones aquel esquema propició la primera ocasión para demostrar la fuerza del movimiento reformador en el Concilio. Denostado por “abstracto, jurídico, polémico y anticuménico”, quedó cuestionado en su mismo título, “dos fuentes” de la revelación, separando demasiado la Escritura y la tradición, y prolongando así la confrontación secular entre catolicismo y protestantismo. Sin embargo, ahora, el nuevo texto, que fue presentado al final de la sesión del miércoles 30 de septiembre de 1964, parecía inclinarse en la dirección opuesta, exhibiendo un gran énfasis en la Escritura hasta el punto de no llegar a mencionar la existencia de verdades reales transmitidas por la tradición, en cierto sentido no presentes en la Escritura. Por aquí transcurrió el debate de los días 1 y 2 de octubre, saltando a la palestra el carácter de aquellas verdades no mencionadas en la Escritura, como los libros inspirados de la Biblia y los dogmas marianos. Brevemente: se sacaba a la luz la espinosa cuestión de la relación entre la palabra de Dios escrita y la tradición viva de la Iglesia. Para los observadores anglicanos y protestantes esta discusión daba cuenta del acrecido interés hacia las cuestiones bíblicas en el seno de la Iglesia católica⁷⁸.

Nuestro cronista resalta el interesante *speech* del arzobispo Edelby, arzobispo de rito melquita, asesor del temido

⁷⁸ Sobre estos debates, cf. H. SAUER, «Los problemas de la doctrina son problemas de pastoral. El texto sobre la divina revelación», en: ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. IV, 187-219.

patriarca Máximos IV Saigh, que contraponía sin miramiento las tendencias predominantes en Occidente y en Oriente. En Occidente se da una infausta combinación de un esmerado análisis de ideas con un juridicismo puntilloso. Por su parte, Oriente escapa a esta plaga reteniendo el sentido de misterio, de la totalidad de la aproximación de Dios a la familia humana. En Oriente, la Escritura es una realidad litúrgica y profética. Antes que un libro es proclamación, testimonio del Espíritu. Y la tradición es también eso mismo, a saber, la viva voz del Espíritu en la Iglesia. Si esta convicción hubiera prevalecido en Occidente, —concluía Edelby—, no habría tenido lugar la fatal división en tiempos de la Reforma, oponiendo drásticamente Iglesia y Escritura.

Durante los días 5 y 6 de octubre el debate recorrió otros temas concernientes a la Escritura: inspiración, inerrancia, historicidad y uso de la Biblia en la Iglesia. De la intersección entre inspiración e inerrancia brotan difíciles cuestiones: si la Biblia está inspirada por Dios, ¿cómo explicar las inexactitudes del texto?, ¿qué significa que Dios se ha servido del escritor sagrado? En el texto de esquema, al tratar el problema de la interpretación de la Biblia, se daba cabida a aceptación de los métodos que investigan las formas literarias de los textos. El último capítulo del esquema, sobre el uso de la Escritura en la vida de la Iglesia, permitía una perspectiva pastoral y así decir algo sobre la promoción del conocimiento y de la piedad bíblica en la Iglesia.

En suma: el Concilio ha mostrado su deseo de sellar con su aprobación el renacimiento de esta afición a la Biblia que estaba teniendo lugar en la vida eclesial. Por otro lado, el lunes 5 de noviembre se había empezado a votar el esquema sobre el ecumenismo, en sus dos primeros capítulos. El decreto *Unitatis redintegratio* podría ver la luz al final de este tercer periodo de sesiones. El Concilio estaba manteniendo un paso ligero, y parecía que para el 20 de noviembre, fecha prevista para la clausura, estarían completadas buena parte de los debates. Aunque las comisiones tenían que revisar sus textos antes de la votación final. Por eso, se había sugerido que el Concilio se volviera a reunir después del Congreso eucarístico (del 28 de noviembre al 6 de diciembre), durante una o dos semanas, para votar y hacer innecesario un cuarto periodo de sesiones. Sin embargo, con un poco de realismo,

resultaba milagrosa la revisión de todos los textos para la fecha prevista, especialmente los esquemas sobre el apostolado seglar y sobre la presencia de la Iglesia en el mundo moderno.

El miércoles 7 de octubre ya se estaba votando el capítulo III del decreto sobre el ecumenismo y, a continuación, empezó el debate sobre el apostolado seglar, que ocupó tres días, de modo que el voto de clausura tuvo lugar el lunes 12. El documento fue objeto de grandes críticas, siendo calificado de vago, confuso, desordenado, repetitivo, superficial, y, finalmente, clerical, cosa que tiene una explicación histórica: los tratados recientes sobre la Iglesia se ocupaban casi exclusivamente de su estructura jerárquica y del ejercicio de la autoridad. Es una orientación que se remonta a las reacciones contra la Reforma protestante que había empujado a la autoridad de la Iglesia, negando la supremacía papal y, en cierto sentido, la autoridad de los obispos. Desde entonces la postura católica se esforzaba principalmente en legitimar la organización jerárquica, de manera que el descubrimiento del laicado, como estructura vital de la Iglesia, ha tenido lugar hace sólo 25 años⁷⁹. En la década de los años veinte y treinta del siglo pasado el apostolado seglar empieza a ser considerado en la forma de la Acción católica, que Pío XI definió como “una participación del laicado en el apostolado de la jerarquía”. Entre los años que transcurren desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta la celebración del Concilio se produce una rápida evolución, tomando conciencia de su peso abrumador en la vida de la Iglesia. Además, de él depende el impacto de la Iglesia en el mundo; sin el laicado hay una laguna del testimonio cristiano en la sociedad. Es evidente que estaba pendiente de aclaración el papel propio del laicado en la Iglesia a la luz del sacramento del bautismo y de la confirmación.

Este breve recorrido histórico permite una interesante constatación: la comprensión del apostolado laical crece hacia abajo en vez de hacia arriba, y no ha dejado de crecer en el tiempo del Concilio. Estamos —pronosticaba Hurley— en medio de un esfuerzo teológico de intentar comprender y evaluar el papel del laicado en la Iglesia en toda su pro-

⁷⁹ *Memories*, 90-91.

fundidad. El problema no es sencillo, dado que hemos estado viviendo en una Iglesia clerical, dominada por una visión monástica de la santidad, que pone bajo sospecha la vida matrimonial y tantas otras cosas de la creación. Voces como la del P. J. Cardijn, apóstol de la juventud obrera católica, o la del jesuita P. Teilhard de Chardin, que, con su visión del Cristo del universo, han dado un notable impulso al reconocimiento del orden natural y del papel esencial de la familia humana en el plan de Dios y han ayudado a descubrir el significado cristiano del trabajo humano en este mundo; en una palabra: que el orden de la creación impele hacia el orden de la redención. Al desenmarañar esta verdad aparece con más claridad la vocación del laicado cristiano.

Por consiguiente, no era fácil preparar un *schema* sobre este tema; en su presentación era muy difícil evitar el gravamen del pasado. Las acusaciones de clericalismo procedentes de todos los lados delataban que el documento no había emancipado al laicado de aquel pasado histórico y lo seguía presentando muy a su pesar con los objetivos y perspectivas típicamente clericales. Como gráficamente dijo un obispo canadiense, el esquema había sido “concebido en pecado”, el pecado del clericalismo. Hechas estas observaciones se entiende que la intervención de Hurley se moviera en la línea de los que solicitaban más claridad, lógica y orden⁸⁰. H. de Lubac consigna en su diario, con fecha del 9 de octubre de 1964, unas palabras de aquella intervención: “Schema est radicaliter recognoscendum. Répétitions et manque de logique. Ainsi on parte de la formation à l’apostolat avant d’avoir exposé ce qu’est l’apostolat”⁸¹. Otros oradores también reclamaron una distinción precisa entre el apostolado de la jerarquía y el apostolado seglar. Suenens sacó a la palestra el caso particular de la Acción católica, vigorosamente promovido en Italia, España y Sudamérica, con sus distintos movimientos especializados y con una presencia en el nivel parroquial, diocesano y nacional, solicitando que esta denominación de “Acción católica” fuera ampliada a otras asociaciones de lai-

80 *Memories*, 92. Cf. AS III/4, 118-121. Cf. H. SAUER, «La Iglesia de los laicos: un descubrimiento del Concilio», en: ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. IV, 221-252; esp. 238.

81 Cf. *Carnets du Concile*, II, 192.

cos que estaban trabajando apostólicamente, como la Legión de María. El voto de clausura del debate llegó el lunes 12 de octubre. Aquella mañana Pat Keegan de Inglaterra, bien conocido en los sectores de la Juventud Obrera Católica y coordinador internacional del apostolado seglar, se dirigió al Concilio en nombre del laicado mundial; le respondió el obispo alemán Hengsbach, en nombre de la Comisión para el apostolado seglar prometiendo que revisarían el esquema a la luz de las observaciones hechas durante el debate.

En la agenda original del tercer periodo de sesiones estaba prevista la discusión del esquema sobre «la Iglesia en el mundo de hoy» inmediatamente después del apostolado seglar. Sin embargo, el lunes 12 de octubre fue anunciado que el documento aún no estaba preparado para el debate. La situación se prestaba a diversas interpretaciones, habida cuenta de los rumores ventilados durante el fin de semana anterior acerca de una retirada de la declaración sobre los judíos por razones políticas y la campaña en contra de la declaración sobre la libertad religiosa promovida por el núcleo duro de los conservadores que veían en ella una negación de la doctrina católica. Los profetas de calamidades sospechaban una maniobra siniestra para retirar el llamado esquema XIII o revisarlo profundamente. En aquel entre-tiempo pasaron por el aula dos esquemas más breves: sobre el ministerio y la vida de los presbíteros y sobre las Iglesias católicas orientales.

A comienzos del año 1964 la Comisión de coordinación había decidido, para agilizar las cosas, que fueran reducidos a una serie de «proposiciones» aquellos esquemas que no habían podido ser debatidos en la sesión plenaria del primer y segundo periodo conciliar. En esta condición llegaron al aula, el martes 13 de octubre, las proposiciones sobre el ministerio de los presbíteros. El cardenal Meyer de Chicago criticó su carácter jurídico, carente de líneas de inspiración para la vida sacerdotal. Otras intervenciones (Ruffini y Alfrink) insistieron en esta misma dirección solicitando una radical revisión del texto, de tono más teológico, aunque —así el arzobispo brasileño Fernando Gomes— fuera necesario un cuarto periodo de sesiones. De hecho, en la votación del lunes 19 de octubre aquel documento fue rechazado (1.199 votos frente a 930) y reenviado a la comisión para su total revisión y

para su discusión ulterior en la última sesión conciliar. “Os lo había dicho”. Con estas palabras de reproche, si bien nunca pronunciadas en el aula, reacciona nuestro cronista, recordando que durante el debate sobre el capítulo de la jerarquía del esquema sobre la Iglesia, es decir, en octubre de 1963, ya había hecho la propuesta de subdividir aquel capítulo en tres secciones, para tratar sucesivamente de los obispos, de los presbíteros y de los diáconos⁸².

El jueves 15 de octubre los Padres tuvieron ocasión de debatir el esquema abreviado sobre las Iglesias orientales, que había recibido fugaz atención en el otoño de 1962 cuando llevaba aún el título “Que todos sean uno”. Con brío y energía intervino al final de la mañana el patriarca Máximos IV Saigh para reivindicar la restauración de los antiguos patriarcados de Constantinopla, Antioquia, Alejandría y Jerusalén. Para el patriarca melquita y para otros obispos orientales, la reactivación de los patriarcados sería el test para comprobar qué es lo que Roma está dispuesta a ofrecer a las Iglesias ortodoxas. Finalmente, el documento recibió un apoyo mayoritario (1.911 frente a 265).

El esquema sobre la Iglesia en el mundo de hoy

Para el martes 20 de octubre estuvo nuevamente anunciado el esquema sobre la Iglesia en el mundo de hoy, texto sobre el que tanto se había especulado y tanta expectación había suscitado en su condición de coronación del Concilio Vaticano II. Era muy difícil decir una palabra verdaderamente significativa y concreta sobre la tarea de la Iglesia en este mundo. El esquema había recorrido un tortuoso camino, habiendo sido redactado hasta cuatro o cinco veces. Se esperaba un pronunciamiento de la Iglesia acerca de los principales problemas del mundo moderno. Ahora bien, la dificultad de aquel esquema, tal y como la percibe nuestro relator, estriba en que la teología está empezando a afrontar las relaciones entre la Iglesia y el mundo; hasta ahora, la actitud de la teología hacia el mundo ha consistido en la apreciación de la creación de Dios; en este momento se trata de pensar una relación satisfactoria entre la obra de la creación y la obra

82 *Memories*, 96-97.

de la redención. No es fácil tampoco decir qué significa el término «mundo», que tiene varias acepciones en la Escritura.

El Secretario general anunció que el esquema sería discutido primeramente de manera general, para ver si era aceptado como base del trabajo ulterior, y seguidamente, si así era, se pasaría a los capítulos en detalle. El esquema presentaba el siguiente aspecto: 1. Prólogo y capítulo primero: la vocación humana en su integridad; 2. Capítulos II y III: la Iglesia al servicio de Dios y de la humanidad, y la conducta de los cristianos en el mundo. Dentro del capítulo IV caían estas otras secciones: 3. La dignidad de la persona humana; 4. La dignidad del matrimonio y de la familia; 5. La promoción de la cultura; 6). Economía y vida social; 7. La unidad (solidaridad) de la familia humana; 8. La preservación de la paz⁸³. El cardenal Cento hizo la introducción, mientras que el obispo Guano, como presidente de la comisión mixta de la Comisión doctrinal y de la del Apostolado seglar, hizo su presentación. Hubo voces sumamente hostiles que denunciaban una aproximación al mundo moderno completamente errónea. Sin embargo, la mayoría estaba dispuesta a reconocer la justa intención a pesar de que había mucha confusión en aquel documento: una confusión que afectaba a los destinatarios del esquema (católicos o no católicos o a ambos), una confusión entre el orden natural y sobrenatural, entre el mundo y el trabajo humano y el destino sobrenatural de la humanidad, una confusión acerca de la función de la Iglesia si trascendente al mundo o inmersa en el mundo, una confusión acerca de la naturaleza del mundo, una confusión acerca de la naturaleza de la Iglesia, jerarquía o pueblo de Dios.

En el debate los 11 primeros intervinientes fueron cardenales, sobrepasando su número cualquier record anterior. El cardenal Meyer de Chicago protagonizó la alocución más sobresaliente haciendo un magnífico resumen de la cristología cósmica de S. Pablo, con abundantes citas de las cartas a los Romanos, Colosenses y Efesios. En pocas palabras expuso la enseñanza de la soberanía de Cristo sobre el universo como resultado de su muerte y resurrección, mostrando que

⁸³ *Memories*, 100-101. Cf. N. TANNER, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», en: ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. IV, 253-308; sobre Hurley, en defensa de Teilhard, 267-268.273s.

la salvación llega a las gentes a través del misterio de Cristo y a través de él afecta al universo, en donde viven y trabajan; al final, todas las cosas serán transformadas en los cielos nuevos y en la tierra nueva. Con todo, la más memorable fue la alocución del arzobispo Heenan, que acusó al esquema de estar poblado de lugares comunes vacíos que harían del Concilio el hazmerreír del mundo. Un tema vital adolecía de falta de claridad: parecía que la Iglesia no tuviera respuesta para muchas cuestiones, de modo que la decisión quedaba al albur de la conciencia de los individuos. Tal era el caso, por ejemplo, de las delicadas cuestiones de moral matrimonial. De esta manera estaba criticando la actitud de algunos peritos conciliares, como la del P. Häring, secretario de la comisión mixta responsable del esquema. En la conclusión de su *speech* Heenan pedía que el esquema fuera confiado a una nueva comisión con presencia de peritos laicos. Algunos caracterizaron el rechazo de Heenan de aquella crítica liberal de los tradicionales principios católicos como “peritinitis”. Un tema recurrente entre los oradores fue el del ateísmo y el marxismo, así como la llamada a la pobreza en la Iglesia⁸⁴. Aquella primera discusión sobre el esquema en su conjunto se prolongó hasta el viernes 23 de octubre. El obispo Guano dio una breve respuesta a las indicaciones hechas, anunciando asimismo que el Papa se había reservado las cuestiones mayores relativas al matrimonio (contracepción, píldora), que iban a ser estudiadas por una comisión especial de científicos y teólogos. A continuación se pasó a votar. El esquema obtuvo un voto ampliamente positivo (1.579 frente a 296), de manera que una vez aceptado como texto base llegó el momento de la discusión capítulo por capítulo.

Entre el viernes 23 y el martes 27 de octubre se trataron los tres primeros capítulos del esquema sobre las relaciones entre la Iglesia y el mundo: la vocación humana, la Iglesia al servicio de Dios y de la humanidad, la conducta de los cristianos en el mundo. Entre las cuestiones tratadas estaba la expresión “signos de los tiempos”, es decir, aquellos acontecimientos y desarrollos de significación urgente para la Iglesia en orden al cumplimiento de su misión, como, por ejemplo, la universalización de la cultura, el rápido crecimiento de

84 *Memories*, 103.

la ciencia y de la tecnología, la intensa socialización de la familia humana, la emancipación de la mujer, el comunismo ateo. Son realidades que la Iglesia no puede perder de vista si quiere ser relevante en la situación actual del género humano. Por estos derroteros la discusión se adentraba en el planteamiento de cómo la Iglesia puede afrontar los problemas del mundo. Ciertamente su papel debe ser siempre espiritual y sobrenatural, pero debe permanecer implicada profundamente en los aspectos materiales y físicos que envuelven esos problemas. Su caridad y compasión deben sentir la llamada de los pobres, de tantos millones de seres humanos infraalimentados y degradados por su pobreza. Es éste uno de los más terribles signos de los tiempos. Otro signo de los tiempos es el del ateísmo, una cuestión que la Iglesia debía tomar muy en serio.

El miércoles 28 por la mañana se empezó a discutir el capítulo IV, cuya primera sección trataba de la dignidad de la persona humana. Mientras algunos oradores reclamaban un planteamiento más teológico de la cuestión, otros señalaban aspectos particulares de la dignidad humana, como la discriminación racial. Desgraciadamente, —anota críticamente Hurley—, en la cuestión del racismo, “the South African hierarchy missed the boat”⁸⁵. En cambio, habían aprovechado la ocasión obispos africanos, como Malula (Kinshasa, Congo). Este arzobispo, junto con el obispo canadiense Coderre y el alemán Frotz, rompió también una lanza a favor de la causa femenina, llamando a reconocer en la emancipación de la mujer un signo de los tiempos.

El jueves 29 y el viernes 30 de octubre se abordó el tema del matrimonio y de la familia. Aunque el arzobispo Dearden de Detroit volvió a recordar que el Papa había reservado el estudio del tema crucial del control de nacimientos a una comisión especial, no faltaron intervenciones que incidían en esta espinosa cuestión (Léger, Suenens, Alfrink, Máximos IV). En sus planteamientos, frente a la enseñanza tradicional de la Iglesia, buscaban subrayar que en el pasado había predominado una apreciación parcial del matrimonio con una insistencia unilateral en el deber de la procreación, mientras que había quedado en la penumbra esa otra dimensión esen-

85 *Memories*, 105.

cial del amor y de la plenitud, que es para la pareja humana de tanta importancia como la procreación. Así las cosas, los padres cuentan con el derecho a decidir en conciencia cuántos hijos quieren traer a este mundo.

Mientras se desarrollaban aquellos debates tuvo lugar la votación del último capítulo del esquema sobre la Iglesia dedicado a la Virgen María. La primera semana de noviembre se sometió a votación el esquema sobre la tarea de los obispos. Tras la discusión sobre el matrimonio se empezó a tratar la cuestión de la cultura. En su intervención del día 4 de noviembre el cardenal Lercaro retomó su tema preferido, la necesidad de que la Iglesia abraza voluntariamente la pobreza, que trasladaba con todas sus consecuencias al terreno de la cultura, incluso a la formación de los presbíteros. En aquel contexto afloró, por obra y gracia de Monseñor Elchinger, de Estrasburgo, el caso Galileo. No faltaron las voces que recordaron los millones de analfabetos que pueblan el planeta. Aquella corriente que ligaba el tema de la cultura a la pobreza recordaba las masas de niños sin escolarizar, desembocando así en el terreno de los problemas económicos y sociales, al hilo de las encíclicas papales que abordan las relaciones entre el capital y el trabajo y reclaman una más justa distribución de los bienes. El nuevo capítulo sujeto a debate, “la solidaridad de la familia humana”, sirvió para que los oradores volvieran al problema de la pobreza global. De especial viveza resultó el informe presentado como introducción por el auditor laico James Morris, presidente del Consejo internacional católica para las migraciones. El lunes día 9 fue la última jornada dedicada al esquema, es decir, cuando ya habían transcurrido doce días tratando los problemas del mundo, los padres conciliares se dispusieron a abordar la última sección de la futura constitución *Gaudium et spes*, que trataba sobre la paz. Los trabajos conciliares no van a abandonar la perspectiva de la *Ecclesia ad extra*, su presencia en el mundo, sino que abundando en esta misma longitud de onda van a abordar la condición misionera de la Iglesia, la formación de los sacerdotes y la vida religiosa.

Las «proposiciones» sobre las misiones, la vida religiosa, la formación sacerdotal

El viernes 6 de noviembre se había interrumpido el debate sobre la futura constitución pastoral *Gaudium et spes*, cediendo el turno a la presentación del esquema sobre la actividad misionera de la Iglesia, que era otro de los documentos que había sido reconvertido y reducido a una serie de proposiciones. Había hecho su presentación oficial uno de los cuatro moderadores, el cardenal Agagianian, Prefecto de la Congregación para la Propagación de la Fe. Al día siguiente, varios oradores, empezando por el cardenal Frings de Colonia, solicitaron un nuevo esquema que fuera realmente un estímulo para la obra misionera de la Iglesia. Además fueron identificados algunos de sus aspectos esenciales: la teología de las misiones, la adaptación a las culturas locales, las Iglesias antiguas y las “nuevas” Iglesias jóvenes, la catequesis, la participación de los laicos y la financiación. Entre las intervenciones en el aula sobresale la del obispo Fulton Sheen, que llamó la atención sobre el hecho de que la Iglesia y la misión son idénticas⁸⁶. El debate se saldó finalmente con una votación en la que ganaron los partidarios de que el texto fuera devuelto a la comisión para una revisión a fondo (1.601 frente a 311). En aquel momento se votó también sobre los enmiendas al esquema sobre la tarea pastoral de los obispos. El documento quedaba igualmente remitido a la correspondiente comisión para una oportuna revisión. Así las cosas, aquellos trabajos demandaban un cuarto periodo de sesiones.

Pero en la agenda de este tercer periodo aún quedaban pendientes varios temas presentados en la forma de proposiciones. En primer término, la vida religiosa, esa forma de vocación cristiana vivida conforme a los votos de pobreza, castidad y obediencia, por hombres y mujeres en conventos, monasterios y comunidades. El debate sobre este esquema comenzó el martes 10 de noviembre. No se hizo esperar la intervención del cardenal Suenens, autor de un libro reciente sobre las religiosas en el mundo. Allí defendió su tesis: en la medida en que la Iglesia es apostólica por su propia naturaleza, los votos de los religiosos tienen una inherente dimensión apostólica dada su orientación a servir en la Iglesia. A

⁸⁶ *Memories*, 113.

pesar de los méritos reconocidos al texto, la votación determinó que fuera revisado sustancialmente.

Otro tema pendiente era el de la formación sacerdotal. Este documento fue presentado en el aula el jueves 12 de noviembre por el obispo Carraro de Verona. El arzobispo de Milán, Monseñor Colombo, señalaba que uno de los principales defectos de la educación en los seminarios era la falta de coordinación entre los elementos espirituales, intelectuales y pastorales de la formación. A su juicio, el documento reducido a 20 proposiciones, sólo podía sugerir algunos remedios a este defecto. De aquel esquema se valoró también la referencia inicial a la libertad para que las distintas jerarquías locales procedieran a la hora de la adaptación de aquellas directrices. Buena parte de los méritos de este documento se deben a su hacendoso secretario, el P. Agustín Mayer, que se había preocupado de que el texto reducido del esquema en marzo de 1964 fuera objeto de una revisión completa en el primer mes de este tercer periodo conciliar. Uno de los puntos en los que se produjo más discrepancia fue el modo de referencia a Santo Tomás de Aquino en el currículo de los estudios sacerdotales, si de una forma más general (Léger) o de una manera específica como autoridad preeminente en filosofía (Ruffini, Staffa). En conjunto, las líneas maestras del esquema, —orientación apostólica, orientación escriturística de la teología, carácter apostólico de la formación espiritual, insistencia en la experiencia práctica de las funciones pastorales—, recibieron una valoración altamente positiva por parte de los padres, de donde resultó una fácil aceptación general del esquema con números de verdadero record (2.076 votos frente a 41). Hurley podía sentirse orgulloso de su trabajo en aquella comisión⁸⁷.

Un último tema completaba la agenda de este tercer periodo, la educación católica, que estaba bajo la responsabilidad de la misma comisión que había producido el esquema sobre la formación sacerdotal. Para mayor eficacia, la comisión se había dividido en dos secciones, una centrada en la formación de futuros presbíteros, y otra que se hizo cargo

⁸⁷ *Memories*, 117. Hurley dedica el capítulo 6 de sus memorias a esta Comisión (cf. pp. 147-157). Cf. TANNER, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», o.c., 330-338.

de la educación católica. El esquema estuvo centrado inicialmente, según su mismo título, en las “escuelas católicas y en las universidades”, pero el campo temático resultaba estrecho y fue ampliado en la dirección más amplia y genérica de la educación católica. Reducido a la forma de proposiciones, aquel esquema fue presentado el lunes 16 de noviembre por el obispo Daem de Amberes, recordando la universalidad de los problemas educativos, sus aspectos humanos y sociales, así como las dimensiones espirituales y apostólicas, políticas y jurídicas. La votación tuvo lugar de forma favorable, aunque se habían hecho más de 600 enmiendas que deberían ser tomadas en cuenta en la revisión del texto. Aquellos debates tuvieron lugar en medio de los inquietantes e inesperados acontecimientos vividos durante la última semana conciliar del otoño de 1964, la así llamada «settimana nera» del Concilio⁸⁸.

El dramático desenlace del tercer periodo

En los últimos días de aquel tercer periodo ocupan las tablas de la escena conciliar aquellas fuerzas de resistencia a la dinámica del *aggiornamento* que, aunque no habían dejado de actuar entre bambalinas durante aquellos meses, ahora van a imprimir un tono dramático al desenlace final. Ya el lunes 16 de noviembre —relata nuestro cronista— el Secretario general se puso en pie para hacer un anuncio que afectaba al capítulo más peleado durante todas aquellas jornadas de debate, el capítulo III de la constitución sobre la Iglesia, esto es, el capítulo que trataba del primado y de la colegialidad. En una última ofensiva, a la desesperada, unos cien miembros del Concilio se habrían dirigido al Papa, con una protesta para desactivar el contenido de ese capítulo. Parece que el Santo Padre habría previsto como solución la redacción de una *nota explicativa previa*, a modo de interpretación autorizada de determinadas palabras y frases empleadas en el capítulo sobre la colegialidad, que sirviera de confirmación a la autoridad suprema del Papa sobre el colegio de los obis-

88 Cf. A. G. TAGLE, «La “semana negra” del Concilio Vaticano II (14-21 de noviembre de 1964)», en: ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. IV, 357-415.

pos. A la mañana del día siguiente, el texto impreso y multicopiado estuvo a disposición de los padres. Ciertamente, lo sustancial de la doctrina sobre la colegialidad permanecía intacto, pero la decisión y el procedimiento habían suscitado una enrarecida atmósfera de enojo, recelos, irritación y desconfianza.

El martes 17 de noviembre se anunció que el esquema enmendado sobre la libertad religiosa sería sometido a votación dos días más tarde. Pero en la mañana del jueves 19, el cardenal Tisserant, en nombre de la presidencia del Concilio, anunció que aquella votación no tendría lugar, quedando pospuesta para el cuarto periodo de sesiones. Por lo demás, los padres que lo desearan podían enviar sus observaciones escritas hasta el 31 de enero de 1965. El cardenal Meyer protestó de forma vehemente; los obispos americanos abandonaron sus puestos y se reunieron en los espacios abiertos junto al altar de S. Pedro. En poco tiempo redactaron un escrito de protesta con la intención de recoger firmas solicitando del Papa la anulación de aquella decisión presidencial. Tres cardenales, Meyer de Chicago, Ritter de S. Luis y Léger de Montreal, llevaron a Pablo VI aquel mensaje, que quería dejar claro el desastroso efecto que iba a producir en la opinión pública el retraso de aquella votación. El episcopado norteamericano sentía vivamente que la promoción de la libertad religiosa podía ser su principal contribución al Concilio⁸⁹. Pero los peticionarios no consiguieron su objetivo.

Al final de este tercer periodo de sesiones fueron aprobados y promulgados solemnemente, el sábado 21 de noviembre de 1964, la constitución sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), y los decretos sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) y sobre las Iglesias Orientales católicas (*Orientalium Ecclesiarum*). Un buen resultado, aunque envuelto en sombras de incertidumbre. Antes de regresar a Sudáfrica, Hurley viajó a Tierra Santa y participó en el Congreso eucarístico de Bombay.

⁸⁹ *Memories*, 120.

El último periodo de sesiones del Concilio comenzó el martes 14 de septiembre de 1965 y concluyó el 8 de diciembre⁹⁰. El primer día de trabajo, tras la celebración de la misa, el Secretario general dio a conocer el *motu proprio* por el que Papa establecía el Sínodo de los obispos. Un cardenal detalló sus puntos más importantes y, seguidamente, los padres recibieron una copia del texto. La primera impresión de aquel anuncio era que se daba un gran paso en la puesta en práctica de la colegialidad episcopal; sin embargo, —comenta críticamente Hurley—, una lectura rápida del texto revela que no es el caso. Sólo el Papa está autorizado para convocar el Sínodo cuando considere apropiado y en el lugar que determine, para aprobar la elección de los miembros, para decidir la agenda y el programa, para presidir el Sínodo (personalmente o por sus representantes)⁹¹.

La votación sobre la libertad religiosa y el debate del esquema XIII

La votación aplazada sobre la libertad religiosa ocupaba el primer puesto en la agenda. La postura conservadora consideraba que desde el establecimiento de la Iglesia católica en este mundo no había otra elección; otra cosa sería despreciar el don de Dios. Los progresistas entendían que las diferencias religiosas manifiestan que junto al don de la Iglesia existen otros dones prioritarios concedidos por Dios a la familia humana, como son el don de la conciencia y el de la libertad. Libertad y conciencia implican la libertad religiosa. Los mejores momentos del debate procedían más del *pathos* de las personalidades que de la fuerza de los argumentos. En este sentido sobresalieron las intervenciones de los cardenales Slipyj (Ucrania), Beran (Checolovaquia), Wyszynski (Polonia), que habían padecido la falta de libertad. En la votación del 21 de septiembre el esquema obtuvo un éxito considerable (1.997 frente a 224). Pablo VI podría contar con este respaldo del concilio en su visita a las Naciones Unidas.

90 *Memories*, 121-161.

91 *Memories*, 122.

Tras la libertad religiosa, volvió a entrar en el aula el texto revisado del esquema sobre la Iglesia en el mundo actual, que fue presentado el 21 de septiembre por el arzobispo Garrone de Toulouse. El nuevo documento estaba compuesto de un prefacio, una explicación introductoria y dos amplias secciones. La primera sección, articulada en cuatro capítulos, abordaba la postura de la Iglesia ante las grandes cuestiones de la humanidad, mientras que la segunda, distribuida en cinco capítulos, trata de los problemas más urgentes de la sociedad moderna. Era evidente que los miembros de la Comisión mixta (comisión doctrinal y comisión para el apostolado seglar) habían trabajado duro en la redacción de un nuevo texto tratando de dar respuesta a las numerosas críticas formuladas en los debates del año 1964. Lo que la Comisión no podía conjurar era un previsible bombardeo de nuevas críticas. Ahora bien, un mínimo de simpatía hacia el texto debía brotar del reconocimiento de estar ante el primer texto de la historia de la Iglesia que confronta la postura de la Iglesia con los principales problemas del mundo. El cardenal Bea, entre otros, criticó el mal latín del texto. Otros oradores criticaron su optimismo, señalando que Pablo había hablado de la restauración del mundo en Cristo (Ro 8, 29), pero que había desenmascarado el pecado del mundo. Entre las voces más negativas se alzó la del arzobispo Sigaud de Diamantina (Brasil), líder del grupo conservador mejor organizado del Concilio, *Coetus internationalis patrum*. El arzobispo brasileño expresó su miedo ante un esquema que abría la puerta a todo tipo de falsa filosofía, el marxismo incluido. No faltaron otras valoraciones positivas del esquema, que preveían que con algunas correcciones el texto podría ser aceptable. De hecho, la votación del jueves 23 de septiembre arrojó un balance positivo, dando paso a la discusión de los capítulos.

En el debate acerca de la introducción del esquema, el primer orador fue el cardenal Cardijn, que solicitó un tratamiento específico de estos tres temas: la juventud, los trabajadores, el tercer mundo. Por su parte, el cardenal Frings pidió que aquella introducción fuera revisada totalmente, detectando una grave confusión entre el crecimiento cristiano y el progreso humano. La discusión de la primera parte, que constituye un “ensayo de antropología cristiana” empeñado en esclarecer el puesto de la familia humana en el universo y en el misterio de la salvación, comenzó el viernes

24 de septiembre. Voces de Oriente, como las del cardenal Meouchi, patriarca maronita, y del arzobispo libanés Ziadé, criticaron esta antropología por su escasa referencia a la resurrección de Cristo, que es el comienzo de la restauración de la creación. Un punto de especial cristalización del debate lo ofrecía el parágrafo sobre el ateísmo, objeto de numerosas intervenciones. De forma global, el arzobispo Bengsch de Berlín manifestó en nombre de la jerarquía alemana una insatisfacción hacia toda esa primera parte del esquema.

El debate sobre la segunda parte del esquema sobre la Iglesia en el mundo comenzó el martes 27 de septiembre. Aquella sección, que constaba de cinco capítulos referentes a otros tantos problemas actuales (matrimonio, cultura, desarrollo económico y social, la vida de la comunidad política, la promoción de la paz), fue presentada por el obispo alemán Hengsbach. Hasta el 1 de octubre los padres debatieron sobre el contenido del primer capítulo, el matrimonio. Tres eran los aspectos más significativos sobre esta materia: en primer lugar, la necesidad de reafirmar la enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio; en segundo lugar, la necesidad de promover un mayor aprecio de los valores personales del matrimonio con un especial énfasis en el amor conyugal; finalmente, el control de la natalidad. Así las cosas, mientras el cardenal Ruffini pedía un retorno a la visión tradicional del matrimonio con la clásica distinción entre el fin primario de la procreación y educación de los hijos y el fin secundario del mutuo apoyo y de la satisfacción del instinto sexual, el cardenal Léger abogaba por una descripción del matrimonio como comunidad de vida y amor que encuentra su plenitud en la procreación y educación de los hijos. Por su parte, el cardenal Heenan fue bien explícito: si el Concilio no es capaz de decir nada respecto del control de la natalidad, sería mejor no decir nada acerca del matrimonio. A lo largo del debate se tocaron otros temas, como la expansión del aborto, la adopción de niños pobres o discapacitados, los efectos de la pobreza en la vida familiar.

El Concilio pasó a deliberar sobre el segundo capítulo de la segunda parte del esquema que estaba dedicado a la cultura, tomando el término en su sentido más amplio, que incluye la filosofía, la ciencia, el arte y toda creación humana. A juicio de nuestro cronista, la mejor intervención fue la de

Monseñor Elchinger, que establecía la relación entre la Iglesia y la cultura moderna en términos de pastoral; la Iglesia, decía, necesita teólogos con la habilidad, la preparación y la libertad de movimientos para adentrarse en los desarrollos de la cultura actual. Este debate concluyó el 4 de noviembre, día en que Pablo VI viajaba a Nueva York para visitar las Naciones Unidas.

Los padres completaron la discusión de los otros tres capítulos de la segunda parte del esquema (la vida socio-económica, la comunidad política, la promoción de la paz) el viernes 8 de octubre. A la hora de hablar de la vida económica y política, el Concilio volvió a tener la sensación de que no jugaba en su terreno, pocos miembros de la asamblea tenían competencia profesional en estos asuntos. El esquema describía bien los problemas (recursos, capital, trabajo, cooperación económica, pobreza y crecimiento de la separación entre naciones ricas y pobres); otra cosa era intervenir en un debate técnico sin ser economista o sociólogo. El debate sobre la comunidad política fluyó sin que apenas hubiera algo digno de mención. En todo caso, Hurley intervino para alabar el esquema, ya que representaba una reflexión en la línea de un *aggiornamento* que examinaba según el espíritu de Jesucristo la libertad de la Iglesia frente a los gobiernos, dejando a salvo los derechos de las gentes frente a la arbitrariedad del poder estatal. La Iglesia debía defender los derechos humanos, aun en el caso de que esto condujera a un conflicto con las autoridades políticas⁹². Sin duda, hay aquí una referencia al contexto peculiar que estaba viviendo Sudáfrica.

Después de unos días de debate anodino sobre la cultura, la economía y la política, el Concilio revivió con la cuestión de la guerra y de la paz. La comisión mixta responsable del esquema XIII había trabajado a fondo sobre ello, haciendo una aproximación dinámica y constructiva: la paz era un valor positivo que había que trabajar y perseguir, que exigía una cooperación internacional en muchos campos, pero especialmente en la economía. La explosión demográfica debía ser afrontada con una expansión económica. La gue-

⁹² *Memories*, 133. Cf. AS IV/3, 395-396. Cf. G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto periodo», en: G. ALBERIGO (Dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. V, Salamanca 2008, 166-167.

rra, en sus múltiples posibilidades (total, atómica, biológica, química o convencional), era inmoral y el horror supremo. Se abrió el debate el martes 5 de octubre, mientras la asamblea esperaba el regreso del Papa tras su breve estancia en Nueva York. El episcopado francés fue el más activo en aquellas jornadas, urgiendo una estricta condena de la guerra, la proscripción de las armas nucleares, la educación de la opinión pública, la llamada a la conciencia de los hombres de estado, el reconocimiento de la objeción de conciencia y de la fuerza de la no violencia. También el cardenal Ottaviani intervino de forma vehemente en el debate, solicitando una condena total de la guerra y el uso de todos los medios posibles para evitarla.

El esquema sobre la actividad misionera de la Iglesia

El esquema sobre la actividad misionera de la Iglesia había sido rechazado por el Concilio durante la tercera sesión, cuando el obispo africano Lamont de Umtali (Zimbabwe) había llegado a calificarlo de “huesos secos”. Pues bien, el nuevo texto —a juicio de nuestro cronista— había sido revestido de carne y sangre⁹³. Aquel nuevo esquema era, esencialmente, la obra de Congar, Ratzinger y Neuner. En la nueva configuración constaba de cinco capítulos. El primero de ellos, trazando una teología de la misión, se esforzaba en describir qué es lo que significa el término “misión”. Buena parte de esta reflexión venía dada por aquella percepción novedosa de la situación de países “des-cristianizados” como Francia, de manera que se había alterado notablemente la terminología tradicional a la hora de hablar de “países de misión”. Más allá de los conceptos, la tarea de la evangelización es insoslayable, se trate de viejos países donde se ha ido perdiendo la fe, se trate de lugares donde nunca se ha predicado. El esquema arranca de una consideración trinitaria: el Hijo y el Espíritu Santo han recibido la *misión* de Dios Padre. La Iglesia, como pueblo mesiánico de Dios, ha recibido el mandato del Señor de proseguir su misión bajo la guía del Espíritu Santo para llevar la salvación a las gentes que aún

93 *Memories*, 136-139. Cf. P. HÜNERMANN, «Las semanas finales del Concilio», en: ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. V, 386-406.

no han oído la Buena noticia del Evangelio de Jesucristo. En sentido estricto, la actividad misionera pretende el establecimiento de la Iglesia allí donde aún no existe. El segundo capítulo trazaba las etapas de ese proceso de evangelización, desde los primeros contactos, el anuncio con vistas a la conversión, el catecumenado y la consolidación de comunidades cristianas. El tercer capítulo trataba de la preparación de los misioneros, el cuarto, de la coordinación de la obra misionera, y el quinto, de la colaboración entre todos los que están implicados en el apostolado misionero: obispos, presbíteros, religiosos, laicos.

Los debates sobre este nuevo esquema se prolongaron desde el viernes 8 de octubre hasta el miércoles 13. Uno de los puntos más sobresalientes sugeridos por la problemática de fondo fue la necesidad urgente del apostolado misionero a la vista de que la gran mayoría de las gentes no son católicos ni siquiera cristianos. Dios sabe sus propios caminos para ofrecerles su salvación. Pero por aquí se cuele uno de los grandes interrogantes: ¿por qué preocuparse entonces de enviar misioneros? En sus intervenciones los cardenales Frings, König y Journet reafirmaban la necesidad absoluta de la Iglesia como medio de salvación; quienes se salvan sin conocer la Iglesia, participan en realidad de esa sobreabundancia de la gracia que le ha sido confiada. Otro de los aspectos más mencionados fue la participación de todo el pueblo de Dios en la obra de la evangelización, con un especial énfasis en el laicado. Varios oradores insistieron en la importancia del diálogo ecuménico para la actividad misionera. Finalmente, fue objeto de debate el papel de los institutos misioneros, de las órdenes religiosas y de las congregaciones, tomándose conciencia de que no pocas veces se producen malentendidos entre los institutos y los obispos.

El esquema sobre el ministerio y la vida de los presbíteros

El 14 de octubre llegaba al aula el esquema revisado sobre el ministerio y la vida de los presbíteros. El momento más dramático se produjo pocos días después, exactamente el lunes 18 de octubre, cuando el Secretario general dio lectura a una carta dirigida por el Papa al cardenal Tisserant, cabeza de los presidentes del Concilio, recomendando que

la cuestión del celibato sacerdotal no fuera discutida por el Concilio⁹⁴. El aplauso con el que un amplio sector de los Padres saludó aquella carta indicaba una sensibilidad al respecto. Aquella decisión del Santo Padre había suscitado una sensación de enfado entre la prensa que seguía el Concilio, censurando un paso atrás en la marcha hacia la libertad de expresión y la discusión pública de las cuestiones que debía ser la característica de la Iglesia en los tiempos modernos.

En su primera parte el documento sobre los presbíteros trataba la naturaleza del presbiterado, su identificación con el sacerdocio de Cristo y sus relaciones con el episcopado. Los presbíteros forman con su obispo, que es su líder, un *presbyterium*, por la común participación en el sacerdocio de Cristo, cuyo ejercicio se plasma en el anuncio de la Palabra, en el ministerio de la eucaristía y en la presidencia del pueblo de Dios. Algunas secciones estaban dedicadas a las relaciones entre el obispo y los presbíteros, de los presbíteros entre sí, y con el laicado. En la segunda parte el esquema insistía en la santidad de los presbíteros, desempeñando las funciones sacerdotales, guardando los consejos evangélicos y el celibato. El texto concluía con unas consideraciones sobre la remuneración y las garantías sociales. En general, el esquema fue bien recibido, señalando las notables mejoras respecto del proyecto rechazado un año antes. Con todo, no faltaron críticas acerca de la descripción teológica del presbiterado. Dos fueron los aspectos que atrajeron la atención de los oradores: por un lado, la necesidad de hacer una evaluación teológica del presbiterado que sirviera de estímulo para afrontar las difíciles condiciones de su vida en el mundo actual; por otro, la relación —tantas veces conflictiva— entre el obispo y los presbíteros, que hacía plantear el modo de una obediencia responsable y madura.

Con estas reflexiones terminaban los debates propiamente dichos del Concilio Vaticano II. El sábado 16 de octubre tuvieron lugar las votaciones sobre tres documentos: la formación sacerdotal, la educación cristiana, las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas⁹⁵. La semana siguiente

94 Cf. M. VELATI, «Completar la agenda del Concilio», en: ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. V, 218-247.

95 *Memories*, 141.

quedaba libre, de modo que el próximo plenario de la asamblea quedaba fijado para el lunes 25. Es oportuno saber que en este cuarto periodo de sesiones hubo hasta tres recesos (del 17 al 24 de octubre; del 30 de octubre al 9 de noviembre; del 20 al 30 de noviembre). Este entretiem po era tiempo de duro trabajo para las comisiones, que debían realizar las enmiendas solicitadas en los esquemas pendientes: sobre la formación sacerdotal, la educación cristiana, la libertad religiosa, las religiones no cristianas, el apostolado seglar, las misiones, el ministerio y la vida de los presbíteros, la Iglesia en el mundo de hoy.

El jueves 28 de octubre tuvo lugar la séptima sesión pública del Concilio para promulgar oficialmente cinco textos conciliares: el decreto sobre el oficio pastoral de los obispos (*Christus Dominus*), el decreto sobre la formación sacerdotal (*Optatam totius*), el decreto sobre la renovación de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*) y la declaración sobre la educación cristiana (*Gravissimum educationis*)⁹⁶.

Durante la primera mitad de noviembre fue sometido a discusión el tema de las indulgencias, una problemática no prevista en la agenda conciliar. Sin embargo, el Papa quería conocer la opinión de los padres conciliares al respecto y así se hizo. Los trabajos conciliares empezaban a llegar a su fin. Y se trabajaba a marchas forzadas para que los documentos estuvieran listos el día 7 de diciembre. La constitución sobre la revelación divina (*Dei Verbum*) y el decreto sobre el apostolado seglar (*Apostolicam actuositatem*) fueron promulgados el 18 de noviembre⁹⁷. Todavía el 4 de diciembre se estaba votando sobre el esquema de la Iglesia en el mundo actual, que recibirá su definitiva aceptación en la sesión general del 6 de diciembre. La última intervención de Hurley en el Concilio, su última batalla, versó paradójicamente sobre el tema de la paz. La cuestión de la guerra y de las armas nucleares era abordada en dos párrafos (nn. 80-81) en el esquema sobre

96 *Memories*, 143. Cf. VELATI, «Completar la agenda del Concilio», 210-218.

97 *Memories*, 144. Cf. CH. THÉOBALD, «La Iglesia bajo la Palabra de Dios», en: ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. V, 327-330.

la Iglesia en el mundo actual. El arzobispo Ph. Hannan, de Nueva Orleans, mostró su descontento con aquellos epígrafes que afirmaban el carácter absolutamente ilícito de “todo uso” de las armas nucleares, condenando a toda nación que estuviera en posesión de dichas armas. De cara a la votación, Hannan, de acuerdo con otros prelados norteamericanos, puso en circulación una carta que el arzobispo de Durban firmó, en señal de apoyo a la idea de que la posesión de armas nucleares podía preservar la libertad de buena parte de la población mundial. Con todo, aquella postura no salió adelante; el documento final sobre la Iglesia en el mundo actual fue votado sin alterar aquellos pasajes, donde se condena duramente la bomba nuclear, al tiempo que se reconoce que el desarme debe ser bilateral. Hurley parecía percibir el problema en términos de una estricta contradicción entre el derecho a la autodefensa y la posesión de armas nucleares⁹⁸.

En la tarde del 6 de diciembre los padres conciliares y los observadores de otras Iglesias pudieron asistir a una gran celebración ecuménica en la basílica de S. Pablo presidida por Pablo VI. Un largo camino se había iniciado en aquel mismo lugar un 25 de enero de 1959, cuando Juan XXIII, tres meses después de su elección, anunció al colegio de cardenales su intención de convocar un concilio. Según una anotación registrada en su diario, los cardenales habrían acogido aquel anuncio con una mezcla de atención silente y respetuosa.

Los dos últimos días del Concilio: el 7 y el 8 de diciembre

El día 7 de diciembre todo estuvo preparado para ver reunidos por última vez a los padres conciliares en la décima y última sesión pública. Atrás quedaban el aburrimiento, la frustración, los ocasionales conflictos de aquellos últimos meses; eran sensaciones que se llevaba la marea del olvido, mientras emergían el gozo y la alegría de haber tomado parte en una experiencia concedida a muy pocos a lo largo de la

98 *Memories*, 145-146. Cf. G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale*, o.c., 769-770. Estos incidentes pueden verse en: R. M. WILTGEN, *El Rin desemboca en el Tíber. Historia del Concilio Vaticano II*, Madrid 1999, 318-323.

historia de la Iglesia y del mundo: "There is a deep pathos in a great ending"⁹⁹.

El Vaticano II concluía con la promulgación de la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*), de los decretos sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes*) y sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*), y de la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (*Gaudium et spes*). Pero el Concilio concluía también con el final de mutua excomunión entre Roma y el patriarcado de Constantinopla. Fue un momento verdaderamente emotivo cuando el cardenal Bea dio lectura al mensaje de reconciliación en presencia del metropolitano Melitón de Heliópolis, delegado de Atenágoras, patriarca de Constantinopla, que recibió el abrazo de Pablo VI.

El 8 de diciembre, fiesta de la Inmaculada Concepción, tuvieron lugar las últimas despedidas en la plaza de S. Pedro. Tras la celebración eucarística, siete mensajes fueron dirigidos al mundo: a los gobernantes, a los intelectuales, a los artistas, a las mujeres, a los pobres, a los trabajadores, a los jóvenes. En tonos casi épicos refiere la obra conciliar¹⁰⁰: la Iglesia, a través de sus pastores y pensadores, se ha mirado a sí misma explorando e investigando su propio ser y ha revisado su peregrinar a lo largo de las grandes épocas históricas. La Iglesia se ha percibido como el pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu Santo, sacramento universal de salvación con la múltiple y variada actividad de sus miembros. La Iglesia ha visto cómo le llegaba la gloria de la palabra que le esclarecía el significado de su misión y ha aprendido a apreciar a su laicado. Ella ha visto cómo en cierta manera todas las gentes le son propias y que debe amarlas desde la garantía de la libertad que les reconoce en su búsqueda. Ella ha percibido cómo sus religiosos deben renovarse y cómo deben ser formados los candidatos al sacerdocio para desempeñar mejor sus tareas. La Iglesia ha percibido también, si bien de forma más oscura y confusa, lo que el mundo representa para ella, como espacio para desarrollar los designios de Dios en la realización de su reino.

99 *Memories*, 158.

100 *Memories*, 160.

CONCLUSIÓN: LA APORTACIÓN DE DENIS HURLEY AL VATICANO II

Aunque el género literario de la obra de D. Hurley, *Vatican II: Keeping the Dream Alive*, sea el de unas “memorias” escritas al final de una larga vida, la cercanía al acontecimiento conciliar está garantizada merced a las fuentes que le han ayudado a mantener vivo el recuerdo: nuestro cronista enhebra su narración con los datos extraídos de cartas que había escrito al hilo de las jornadas conciliares, utilizando también las informaciones que semanalmente había redactado oficiando como anónimo corresponsal del periódico *The Southern Cross*¹⁰¹. Estamos ante el caso singular de un obispo y periodista¹⁰². Por otro lado, cabe suponer que al hilo conductor de su crónica de los cuatro periodos de sesiones le subyace una especie de diario conciliar, con notas muy escuetas pero al mismo tiempo muy precisas. Para un hombre que, como el arzobispo de Durban, ha pasado su niñez viendo el mundo desde los faros de la costa sudafricana, allí donde eleva majestuosa su silueta el Cabo de Buena Esperanza, no resulta inadecuada la caracterización de “guardián de la luz” para resaltar su condición de padre conciliar y forjador del Vaticano II¹⁰³. En este sentido, no faltan en sus memorias secciones doctrinales que explican con brevedad y claridad, a menudo con fino humor, temas teológicos complejos, como la relación entre Escritura y Tradición, la noción de colegialidad, o la problemática de la libertad religiosa.

El guardián de la luz

Pequeñas anécdotas, como el hecho de que el teólogo Congar, ante las votaciones para las comisiones en octubre de 1962, recomiende su nombre a su obispo de confianza, Monseñor Elchinger (Estrasburgo), indica un claro reconoci-

101 Véase: PH. DENIS, «The Historical Significance of Denis Hurley's Contribution», o. c., 198-199.

102 Ibid. 213: “As far as we now, he was the only bishop at the Council who played the role of a journalist”.

103 Véase: AAVV, *Guardian of the Light. Tributes to Archbishop Denis Hurley OMI on the Golden Jubilee of his Priestly Ordination*, Durban 1989, 15-23. Cf. D. FISHER, *Archbishop Denis Hurley*, University of Notre Dame Press, 1965, 31-47.

miento por parte de los teólogos de mayor proyección¹⁰⁴; y, a la inversa, sus preferencias y opciones teológicas coinciden con las tesis sostenidas por los que denomina “teólogos del *aggiornamento*”, a saber, Congar, Chenu, Schillebeeckx, de Lubac, Daniélou, Rahner, Philips, Küng, que han sido los asesores de los obispos transalpinos. Como obispo, reconocía que durante los grandes debates el episcopado de Europa occidental (Francia, Alemania, Suiza, Austria, Bélgica y Holanda) había podido contar con la ventaja de un magnífico equipo de teólogos, especialistas en Escritura, en historia eclesíastica, en liturgia, en catequesis, y promotores del apostolado seglar y social. Esta combinación ha producido la transformación teológica dentro del Concilio neutralizando el peso tradicional de la curia romana: la lucha entre estas dos tendencias tejió el drama conciliar en la Comisión Preparatoria Central y durante el primer periodo de sesiones. En estos forcejeos y en el desarrollo global del Vaticano II, a juicio de Hurley, el cardenal de Malinas, León J. Suenens (1904-1996) ha jugado un papel de excepción¹⁰⁵, bien apoyado sobre la llamada «escuadra belga», encabezada por el teólogo G. Philips (1899-1972), principal redactor de la constitución *Lumen gentium*.

Hurley tenía una idea clara acerca de la singladura del Concilio que expuso sin titubeos desde los comienzos, con parresía evangélica, haciendo honor a su lema episcopal *Ubi Spiritus, ibi libertas*. Su primer intento de hacer luz se produce en aras de la clarificación del objetivo «pastoral» del Vaticano II durante el primer periodo conciliar. Para Hurley se trata de orientar el trabajo conciliar conforme a las directrices formuladas por Juan XXIII en su alocución del 11 de octubre de 1962. En este mismo marco, en medio del debate sobre las fuentes de la revelación, reconoce el fin de la era tridentina, como encarnación del espíritu de una Iglesia a la defensiva, una etapa marcada en primer término por la permanente confrontación con el protestantismo. Esta apertura ecuménica es un hilo conductor de toda la obra conciliar.

104 Cf. *Mon Journal du Concile*, I, 161.

105 Cf. la sección *Denis Hurley Interviewed about the Council*, 180-184; aquí: 182. Sobre el cardenal de Malinas, cf. S. MADRIGAL, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid-Bilbao 2005, 69-101.

Probablemente sus intervenciones durante el primer periodo de sesiones son las más significativas; sus alocuciones en los otros tres periodos de sesiones son de otro rango. Pero es que lo principal —la dinámica del *aggiornamento* pastoral a la luz de la alocución *Gaudet Mater Ecclesia*— estaba en marcha. Por otro lado, su insistencia en una mayor coordinación de los distintos trabajos de las comisiones era una exigencia que se vio satisfecha en las disposiciones papales para la primera intersesión.

En el segundo periodo de sesiones, en el contexto del debate sobre la Iglesia, Hurley utiliza con frecuencia la palabra clave de Juan XXIII, *aggiornamento*, cuyo espíritu encierra esa dinámica que lleva a la Iglesia a salir de su postura de fortaleza asediada. En esa nueva imagen de Iglesia se inserta una redefinición del ministerio episcopal, en la que se conjugan las nociones de sacramentalidad y colegialidad. En el debate sobre el capítulo III de *Lumen gentium* Hurley reivindicó el reconocimiento expreso de la labor que ejercen los presbíteros y demandó una reflexión más amplia sobre el presbiterado y el diaconado. En breves pero brillantes fragmentos doctrinales Hurley reconoce perfectamente los núcleos del *aggiornamento* teológico: la colegialidad, el planteamiento ecuménico, la libertad religiosa, el redescubrimiento del laicado, la misión de la Iglesia en el mundo. El objetivo «pastoral» del Concilio se bifurca en el doble imperativo del *aggiornamento* y de la apertura al mundo, como dos caras de la misma moneda.

Hasta la conclusión del Concilio, Hurley ha sido un participante activo. En total intervino oralmente en 10 ocasiones, a las que se añaden cuatro intervenciones escritas. Puesta en marcha la asamblea quedó enrolado a la Comisión de seminarios, estudios académicos y escuelas católicas, marco en el que desplegó sus mayores esfuerzos. Persiguió un *curriculum* unitario donde quedaran integradas filosofía y teología. Para este, y para todos los documentos conciliares, demandaba una clara orientación pastoral, con el convencimiento de que una teología abstracta poco valor tenía en el mundo actual. El sacerdote debía formarse para ser “un competente comunicador de la fe”. En el seno de aquella comisión abogó siempre por una integración armoniosa de la dimensión pastoral, intelectual y espiritual en la formación de los futuros presbí-

teros. Sus aportaciones, venidas desde la punta meridional de África, matizan un tanto el tópico que hace del Vaticano II un recorrido ideológico desde el Rin al Tíber.

Mantener el sueño vivo

Estas memorias concluyen afirmando que el Vaticano II fue un primer paso dado en la realización del sueño de Juan XXIII¹⁰⁶. Cada obispo estaba encargado de aplicar las directrices conciliares a la vida de su Iglesia local. Una lectura detenida de esas páginas, más allá de los datos sintéticos que recogen la marcha de los cuatro periodos conciliares, viene a poner de manifiesto que Hurley ofrece conscientemente desde su condición de pastor unas lecciones sobre el Concilio Vaticano II. Afortunadamente, también podemos contar con miradas retrospectivas del arzobispo de Durban hacia el acontecimiento conciliar sedimentadas en algunas entrevistas que formulan valoraciones de conjunto acerca de lo conseguido y de la tarea pendiente.

Los documentos más importantes son las cuatro constituciones: sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*), sobre la revelación (*Dei Verbum*), sobre la Iglesia en el mundo moderno (*Gaudium et spes*). Ahora bien, entre ellos, el más significativo es la constitución dogmática sobre la Iglesia, por varias razones: 1) en el capítulo quinto de *Lumen gentium* está planteado el objetivo de la Iglesia que no es otro que el de irradiar la santidad que procede de la participación en el don de la vida divina, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, es decir, como la práctica y el crecimiento del amor de Dios en la creación y en medio de la humanidad; 2) el capítulo séptimo habla de la meta final de la humanidad y de toda la realidad creada en el misterio de Cristo glorioso; 3) en los capítulos II, III, IV y VI, se describen las diversas formas de pertenencia a la Iglesia y su organización, señalando el importante aspecto de la colegialidad de los obispos con y bajo el primado del papa (capítulo III); 4) en el capítulo VIII se habla de la Virgen María como modelo

106 *Memories*, 159.

de la Iglesia¹⁰⁷. Santidad y amor constituyen ese potencial de la Iglesia llamado a encontrar su manifestación en el mundo, promoviendo la paz y luchando contra la pobreza, verdadero quicio de la enseñanza nuclear del Concilio, tal y como indica la constitución pastoral.

Hurley confiesa, por lo demás, que nunca hubiera esperado que tras esta renovación de la relación entre la Iglesia y el mundo se fuera a producir el abandono de tantos sacerdotes y religiosos y el llamativo descenso de las vocaciones. Entre sus esperanzas no cumplidas señala un punto que ya quedó anunciado en las páginas de sus memorias: la colegialidad episcopal. Ciertamente, Pablo VI dio un pequeño paso en la dirección de la colegialidad al crear el sínodo de los obispos. Ahora bien, el *motu proprio* describe su identidad y su actividad en unos términos donde todo depende de la autoridad del papa, que es quien convoca, aprueba la elección de los miembros, decide la agenda y programa y lo preside. Así las cosas, tuvo que participar en varios sínodos en su calidad de representante de la Conferencia Episcopal Sudafricana. En la celebración de aquellos sínodos Hurley lamenta la ausencia de teólogos en estos términos: “To a very large extent, theologians made the Second Vatican Council”¹⁰⁸. En esta línea se sitúa asimismo un voto escrito durante los debates sobre el capítulo III de la constitución sobre la Iglesia, donde daba pruebas de su espíritu de libertad, reclamando autoridad y fuerza jurídica para las decisiones de las conferencias episcopales, y señalando en particular los asuntos litúrgicos¹⁰⁹. A su juicio, hay dos temas que el Concilio debería haber afrontado y no lo hizo, ya que fueron retirados del debate por indicación papal: el celibato sacerdotal y el control de la natalidad.

Cuando le preguntaron por la conveniencia de un Vaticano III, el arzobispo de Durban formula una tesis ya propuesta en la historia de los concilios: una celebración periódica

107 Véase la sección *Denis Hurley Interviewed about the Council*, 179-194; aquí: 180.

108 *Ibid.* 186.

109 AS II/2, V, 320-321; p. 177-178. Aduce el contraste entre *Sacro-sanctum Concilium* y las recientes disposiciones de la instrucción de la Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, *Liturgiam authenticam* (7 de mayo de 2001).

dica cada 25 años. De esta forma, cada generación podría experimentar el beneficio y el impacto de una gran asamblea eclesial. Podemos concluir con el texto que se lee en el párrafo 17 de la constitución de *Lumen gentium*, al final del capítulo II, pues esas palabras encierran a juicio de Monseñor Hurley la declaración más significativa del Concilio y revelan al mismo tiempo su condición de ardiente discípulo de P. Teilhard de Chardin¹¹⁰: *la Iglesia ora y trabaja para que la totalidad del mundo se integre en el pueblo de Dios, cuerpo del Señor y templo del Espíritu Santo, y en Cristo, cabeza de todos, se rinda al Creador universal y Padre todo honor y gloria.*

PROF. DR. SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS
*Universidad de Comillas
(Madrid)*

SUMARIO

The Second Vatican Council in the memoirs of the South African bishop Denis E Hurley.

The article goes through the memoirs of one of the council Fathers who before dying in 2004 put in writing his memories of the Second Vatican Council. It is about the bishop of Durban in South Africa who worked hard promoting human rights and religious freedom in the Council and who was very active in South African society working for the suppression of “apartheid” throughout his 45 years as bishop. In 2005 his memoirs came to light and in them is seen the heartbeat and sensitivity of a pastor, together with the desire that the Church engage with the world something which it was asked to do in Vatican II. The analyses of the article’s author fully immerse us in the great conciliar event of the 20th century. A very relevant theme since 2012 marks 50 years since the inauguration of the council.

110 Ibid., 185.