

ARCHIVO HISPALENSE

REVISTA HISTÓRICA, LITERARIA Y ARTÍSTICA

2 . ª É P O C A

Año 1965 - Número 134



SEVILLA

PUBLICACIONES

DE LA EXCMA. DIPUTACIÓN PROVINCIAL

ARCHIVO HISPALENSE

REVISTA
HISTORICA, LITERARIA
Y ARTISTICA

EJEMPLAR NÚM. **343**

DEPÓSITO LEGAL, SE-25-1958



Publicaciones de la
EXCMA. DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE SEVILLA
DIRECTOR: MANUEL JUSTINIANO Y MARTÍNEZ

Impreso en España, en los Talleres de la IMPRENTA PROVINCIAL. — San Luis, 29. — SEVILLA

ARCHIVO HISPALENSE

REVISTA
HISTÓRICA, LITERARIA
Y ARTÍSTICA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL



2.^a Época
Año 1965



Tomo XLIII
Número 134

PUBLICACIONES
DE LA EXCMA. DIPUTACIÓN PROVINCIAL
DE SEVILLA

ARCHIVO HISPALENSE

REVISTA HISTÓRICA, LITERARIA Y ARTÍSTICA

2.ª ÉPOCA

1965

NOVIEMBRE - DICIEMBRE

Núm. 134

CONSEJO DE REDACCIÓN

Ilmo. Sr. D. CARLOS SERRA y DE PABLO-ROMERO, Presidente de la Diputación Provincial.—Excmo. Sr. Dr. D. JOSÉ HERNÁNDEZ DÍAZ.—Sr. Dr. D. JESÚS ARELLANO CATALÁN.—Sr. Dr. D. FRANCISCO LÓPEZ ESTRADA.—Sr. Dr. D. ANTONIO MUÑOZ OREJÓN.—Sr. D. LUIS TORO BUIZA.—Sr. D. LEONARDO CATARINEU VALERO.—Sr. Secretario de la Diputación Provincial.—Sr. Interventor de la Diputación Provincial.

Director—Sr. D. Manuel JUSTINIANO y MARTÍNEZ.

Secretario de Redacción.—Sr. Dr. D. JOSÉ MANUEL CUENCA TORIBIO.

Administrador.—D.ª Araceli SHAW GARCÍA.

Vicesecretario de Redacción.—Srta. María del Carmen RODRÍGUEZ LÓPEZ.

Viceadministrador:—Srta. Francisca CABRERA FERNÁNDEZ.

SUMARIO

ARTICULOS

Págs.

- Francisco Alvarez, Lectoral.—*El Concilio Vaticano II*
(Continuación). Sesión III 229
- Joseph L. Laurenti.—*La admiración de Baltasar Gracián,*
por Italia 265
- Vicente Romero Muñoz.—*Geografía cultural de Alcalá*
de Guadaira... .. 277

MISCELANEA

- Diego Díaz Hierro.—*Baltasar Quintero, Arquitecto de*
Retablos... .. 303
- Carlos Murciano.—*Toro en el campo* 309
- Manuel Justiniano y Martínez.—*Nuestro cuarto a espadas.* 311
- Joaquín Tassara y de Sangrán.—*Una antigua crónica de*
la historia de Sevilla... .. 315

NECROLOGICAS

- Manuel Justiniano y Martínez —*Don Juan Bautista Del-*
gado (1902 - 1966)... .. 321
- M. J. M.—*Excmo. Sr. D. Pedro Armero y Manjón, con-*
de de Bustillo (1885 - 1967)... .. 323

LIBROS

Echevarría, Tomás.— <i>Sobre la caída de Alfonso XIII</i> , por M. J. M.	336
Eysenck, H. J.— <i>Enigmas de la Psicología</i> , por M. J. M.	327
Fernández Álvarez, Manuel.— <i>Economía, sociedad y corona</i> (Ensayos históricos sobre el siglo XVI), por José Manuel Cuenca	328
Garrido Conde, María Teresa.— <i>La primera creación del virreinato de Nueva Granada (1717 - 1723)</i> , por M. J. M.	334
Lopetegui, León, y Zubillaga, Félix.— <i>Historia de la Iglesia en la América española</i> , por José M. Cuenca	333
Murciano, Carlos.— <i>La calle nueva</i> , por Juan de Dios Ruiz Copete	345
Navarro García, Luis.— <i>José de Gálvez y la Comandancia General de las Provincias Internas</i> , por M. J. M.	331
Piettre, André.— <i>Cartas a la juventud</i> , por L. N. L.	340
Repetto y Rey, Dr. Bernardo.— <i>Microscopia, Microfoto grafía e Iconografía de Análisis Clínicos</i> , por el Prof. Dr. Lucas Bermudo	342
Requena, Fermín.— <i>Pinceladas árabes y moriscas de la provincia de Huelva</i> , por M. J. M.	338
Robbins, Lionel.— <i>Teoría de Política Económica</i> , por L. N. L.	341
Rodríguez Páramo, José M.— <i>La Empresa y la Política Social</i> , por L. N. L.	339
Staiger, Emil.— <i>Conceptos fundamentales de Poética</i> , por L. N. L.	344

EL CONCILIO VATICANO II

(Continuación.)

SESION III

Declaración sobre los judíos y no cristianos

Aún antes de dar por terminado el debate sobre la libertad religiosa, el cardenal Bea tuvo, en la 88 Congregación General, 25 de septiembre de 1964, la relación sobre la declaración referente a los judíos y no cristianos, que todavía figuraba como aneja al esquema sobre el Ecumenismo. Después de hacer un breve resumen acerca del origen de la declaración y de resaltar el máximo interés de la misma, exponía los criterios seguidos en su elaboración: no sólo trataría de los judíos, sino asimismo de los no cristianos, con una mención explícita de los musulmanes. Añadió, a continuación, las razones que existían para incluir este tema en el esquema del Ecumenismo, y puso de relieve que el Concilio no trataba en modo alguno de entrar en cuestiones políticas, sino que se proponía interesarse exclusivamente en los aspectos religiosos del problema.

Distribuido el texto, por primera vez, entre los Padres en la 62 Congregación General, 8 de noviembre de 1963, fue presentado en aquella ocasión como el capítulo IV del esquema sobre el Ecumenismo con el título "Actitud de los católicos en relación con los no cristianos y en particular con los judíos". Se trataba singularmente de éstos por las relaciones tan especiales de este pueblo con la Iglesia de Cristo. Bien pronto, iniciado el debate en la 69 Congregación General, 18 de noviembre de 1963, se manifestaron ciertas reservas por parte de los Padres, a la vez que señalaban la conveniencia de que se tratara asimismo de los musulmanes y de otras religiones no cristianas. De hecho, los tres primeros capítulos sobre el Ecumenismo fueron aprobados en la Congregación General de 21 de noviembre, mientras que la discusión sobre el capítulo IV hubo de ser aplazada y el texto examinado de nuevo.

La idea original de abordar el tema de los judíos en el Concilio se debía a una iniciativa de Juan XXIII, que deseaba, sin

duda sin sospechar las dificultades que habían de presentarse, que la Iglesia católica manifestara expresamente su disconformidad con el ecumenismo, quitándole toda posible fundamentación religiosa. Pero su inclusión en los temas del Concilio motivó inmediatamente la protesta de los países árabes, por confundir una manifestación puramente religiosa con una inclinación política hacia el enemigo común, el pueblo judío. Se protestaba, además, de que en un documento decididamente de naturaleza ecuménica se insinuara el deseo, sin mencionar otras religiones, de la conversión de los judíos al catolicismo.

Cuando, ya dentro del año 1964, el 27 de marzo, se reunía el Secretariado para la Unión de los Cristianos, las propuestas presentadas sobre el capítulo referente a los judíos eran muy numerosas; el Secretariado no podía prescindir de ellas y, en sus deliberaciones, llegaba a las conclusiones siguientes: a) el esquema sobre el Ecumenismo trataría, lógicamente, de sólo la unidad entre los cristianos; b) el capítulo, nuevamente revisado, sobre los judíos sería conservado, tanto por razones internas, como por su importancia y la universal expectación que había provocado; c) por razón de los vínculos particulares, que unen la Iglesia con el pueblo de la Antigua Alianza, el documento sobre los judíos sería un apéndice al texto sobre el Ecumenismo, pero no capítulo, ya que el ecumenismo propiamente dicho se refiere a las relaciones entre los cristianos; d) en el mismo apéndice se trataría igualmente sobre las relaciones de los cristianos con las religiones no cristianas y, en particular, con el islamismo. El nuevo texto aparecía dividido en tres apartados, en que se exponían estos tres temas: patrimonio común religioso de los cristianos y los judíos, recomendando el mutuo conocimiento y diálogo fraterno, y exculpando al pueblo judío, no sólo al de hoy, sino también al contemporáneo de Jesucristo, de la acusación de deicidio; paternidad universal de Dios, ya enseñada en el Antiguo Testamento, y luminosamente confirmada en el Nuevo por Cristo; en consecuencia, carece de todo fundamento toda teoría, que establezca, entre hombre y hombre, pueblo y pueblo, diferencias en la dignidad humana y en los derechos que de ella provienen. Por tanto, todos los hombres deben abstenerse de todo acto de discriminación por motivos de raza, de color, de condición social o de religión.

Presentado así en el aula conciliar, el texto había de recibir todavía multitud de observaciones y sugerencias. Las intervenciones de los Padres se centraron particularmente en estos puntos: exculpación de deicidio respecto del pueblo judío, aún

contemporáneo de Jesucristo; en la oportunidad de expresar la esperanza cristiana del acercamiento del pueblo judío a la plenitud del Pueblo de Dios; en la necesidad de entablar el diálogo con quien tiene un patrimonio religioso común con los cristianos: los libros sagrados del Antiguo Testamento, sin los cuales no es posible comprender el Nuevo; se hacía resaltar, en fin, la condena por parte de la Iglesia de todo lo que en alguna manera pudiera fomentar, con pretexto religioso, el antisemitismo.

Muchas de las intervenciones, a la vez que insistían en el carácter exclusivamente religioso de la declaración, instaban en que ésta no debía ceñirse a la religión judía, olvidando a los musulmanes, que creen y adoran a un Dios personal, creador del Universo y señor y remunerador del hombre, rechazando toda forma de politeísmo, y que han tenido mayor conexión cultural y de sentido religioso con el cristianismo que otros núcleos religiosos del mundo. Y ¿cómo no mencionar a otras religiones, por ejemplo, las del Extremo Oriente?

Pero todas estas razones histórico-teológicas no podían hacer olvidar el momento histórico del Concilio y, en consecuencia, la oposición de los pueblos árabes con el consiguiente peligro para la labor de la Iglesia en esos países. Esto es lo que puso de manifiesto la intervención del cardenal Tappouni, quien, para evitar las graves dificultades, que tal vez podían interponerse a la actividad pastoral, y alejar del Concilio la acusación, aunque infundada, de intentar alinearse de parte de una determinada política, insistió en la inoportunidad de la declaración y rogaba que fuera eliminada del programa del Concilio. El debate finalizó en la 90 Congregación General, 29 de septiembre de 1964, y todavía en la 127, 20 de noviembre de ese mismo año, el cardenal Bea anunciaría que la declaración formaría parte, como apéndice, de la constitución "De Ecclesia". Como notaremos a su tiempo, sería sancionada y promulgada, ampliamente retocada, en la cuarta sesión del Concilio, separada de todo otro Decreto o Constitución.

La divina revelación

En la Congregación General 91, 30 de septiembre de 1964, se abrió de nuevo el debate, en el aula conciliar, sobre el esquema "De divina revelatione". Se recordará que, en la primera sesión del Concilio, este esquema llevaba como título "De fontibus revelationis", y que había sido preparado por la Co-

misión presidida por el Cardenal Ottaviani. Entonces constaba de 5 capítulos y 29 artículos, y con su estudio, había comenzado, propiamente hablando, la etapa teológica del Concilio Vaticano II. Los debates fueron muy animados y hubieron de prolongarse hasta la 23.ª Congregación General, días 14, 16, 17, 19 y 20 de septiembre de 1962. La discusión, como es bien sabido, puso de manifiesto, ya desde entonces, las dos tendencias principales de los Padres conciliares, tendencias que habían de perdurar a través de todo el Concilio.

Por lo que respecta al esquema de la divina revelación, una de ellas lo rechazó de plano por el tono escolástico y poco pastoral de su redacción, prefiriendo que se hicieran resaltar los valores vitales, que se contienen en el diálogo instaurado por Dios con el hombre para salvarlo; se añadía que la elaboración era poco ecuménica, con peligro de hacer incomprensible la verdad a los hermanos separados. La otra tendencia, en cambio, insistía en la necesidad de exponer claramente la verdad católica, exigiendo en el texto, por consiguiente, una redacción en estilo doctrinal, independiente de los tiempos actuales. Era indudable que ninguna de las dos tendencias ponía en duda la conveniencia de poner de relieve uno y otro aspecto, pero el mayor empeño en uno de ellos determinaba las diversas actitudes en el Concilio. Existía, además, otra cuestión fundamental, en que se manifestaban las divergencias: si es una sola o son dos las fuentes de la revelación, y como el esquema presentado se inclinaba por la existencia de dos fuentes, fue rechazado en una votación de tanteo, que dio ocasión a que Juan XXIII comunicara a la Asamblea conciliar su decisión de constituir una Comisión especial, formada por teólogos y miembros del Secretariado para la Unión de las Iglesias, para que elaborara un nuevo esquema.

En efecto, en mayo de 1963 se dio a conocer un nuevo texto, que tampoco llegó a prosperar, ordenándose en enero de 1964 una nueva redacción que, aprobada en el seno de la Comisión por diecinueve votos a favor y siete en contra, fue presentada al Concilio el 30 de septiembre de 1964, dándose a la minoría, como hemos de ver, la oportunidad de explicar su voto mediante una relación en el aula conciliar. Se presentaba ahora el esquema bajo un título distinto: "De divina revelatione", siendo su estructuración muy parecida a la que debía ser aprobada definitivamente en el Concilio. Constaba de un proemio y seis capítulos: 1) de la revelación en sí misma; 2) de su transmisión por la Iglesia; 3) inspiración e interpretación de la Sa-

grada Escritura; 4) el A. Testamento; 5) el N. Testamento; 6) la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia. “En la primera edición —decía el jesuita alemán P. Neuner— el esquema fue un signo de contradicción: en la segunda se había presentado como una tentativa de conciliación; en la tercera, que ahora se estaba discutiendo, era una declaración positiva sobre la naturaleza de la revelación y su presencia en la Iglesia”.

Puesto a discusión el nuevo esquema, inició el debate monseñor Franic con una relación sobre la tesis de la minoría dentro de la Comisión, minoría que se mantenía firme en sostener la mayor amplitud objetiva de la Tradición respecto de la Escritura. Los argumentos aducidos para defender esa posición estaban tomados del Vaticano I, de los documentos pontificios, de las declaraciones de algunos concilios provinciales, de los catecismos, de los teólogos antes y después de Trento, de la opinión extendida entre los fieles y de las consecuencias a las que el actual esquema podría conducir. Terminaba el relator invitando a los Padres a considerar si la amplitud de la Tradición, tal como se expresaba en el esquema, recogía fielmente el pensamiento católico sobre la materia, qué motivos podrían existir para no exponer en él la doctrina auténtica católica, enseñada por el Magisterio de la Iglesia, acerca de la amplitud de la Tradición respecto a la Sagrada Escritura.

Le sucedió en el uso de la palabra monseñor Florit, para desarrollar otra relación a favor de la estructura actual de la primera parte del esquema. Después de recordar las varias fases de la elaboración del texto, que prescinde del problema de la doble fuente de la revelación, ilustró brevemente el contenido doctrinal del primer capítulo, que hace referencia a la revelación en sí misma, y el del segundo, que trata de su transmisión. Precisamente, en determinar con exactitud las relaciones entre la Escritura y la Tradición, había estado el punto concreto de la máxima fricción en los primeros debates de 1962 y ahí se centraba, desde hacía años, la polémica existente entre exégetas y teólogos católicos, cuestión, que, a juzgar por el texto actual, no ha querido dirimir el Vaticano II, dejando abierta la puerta a la discusión.

Como antecedentes de este problema, conviene recordar que Lutero, comprendiendo mal la función de la Sagrada Escritura y resuelto, a fin de hacer prevalecer su doctrina de la justificación por la fe sin obras, a romper con el Magisterio de la Iglesia, le enfrentó la autoridad de la Escritura, desligada en absoluto de la Tradición e interpretada conforme a la inspiración pri-

vada. A partir de entonces, una de las afirmaciones más claras del protestantismo es la de la sola Biblia, con la consecuencia ulterior de rechazar todo aquello que pudiera poner en peligro de parte del hombre la soberanía absoluta e indiscutible de la palabra de Dios en la Escritura: en ella se contiene toda la revelación y se basta a sí misma para explicarse; la Biblia, en consecuencia, es la regla exclusiva y única de la fe.

A la negación protestante de la Tradición se opuso por el Concilio de Trento la afirmación de la existencia de la misma, como fuente independiente de la Escritura. Así lo reconoció la teología postridentina, admitiendo una Tradición verdaderamente constitutiva, por cuanto en ella se encuentran verdades reveladas, que de ningún modo se contienen en la Biblia. Por consiguiente, ésta es ilimitadamente insuficiente, porque en ella no se incluye toda la revelación, ni se basta a sí misma, como lo demuestra la experiencia de las controversias entre católicos y protestantes, para explicar su contenido. Por otra parte, los defensores de la Tradición constitutiva aducían este argumento para probar su existencia como tal: existen determinadas verdades de fe católica, como el número de los sacramentos, la asunción corporal de María a los cielos y el canon de los libros sagrados, que sólo han sido transmitidos por la Tradición, pues carecen de fundamento en la Escritura, y, sin embargo, han sido definidas como dogmas de fe por el Magisterio infalible de la Iglesia. Por lo tanto, la Tradición no es tan sólo declarativa, sino asimismo constitutiva, en cuanto que contiene verdades reveladas, que no se hallan en la Escritura.

Otros teólogos, en cambio, sostienen que todo el contenido revelado se encuentra en la Sagrada Escritura; los dogmas antes mencionados, y otros que pudieran citarse, se hallan implícitamente contenidos en otras verdades allí claramente manifestadas, y que han dado base al Magisterio de la Iglesia, para deducir, bajo la acción del Espíritu Santo, esas determinadas afirmaciones doctrinales; la Tradición, en consecuencia, se limita a declarar explícitamente la verdad ya contenida en la Escritura. De esta manera, las dos tendencias, que en torno a la revelación se manifestaban en el Concilio, no eran más que un eco de las que, hacía muchos años, tenían lugar en el proceso bíblico-teológico de nuestro tiempo.

Modernamente algunos teólogos han pretendido encontrar un camino medio entre la posición protestante y la hasta ahora mantenida como católica. Declaran, en primer lugar, la suficiencia material de la Escritura, porque, según ellos, contiene de algún

modo la totalidad de la revelación. Por consiguiente, existe únicamente una fuente de la verdad revelada, que se nos transmite por los procedimientos, distintos en cuanto a la manera de transmitirla, pero que, aunque diversos en su modalidad de transmisión, contienen uno y otro la totalidad del depósito de la fe. En la Biblia se halla todo el contenido de la revelación, aunque no de manera explícita; por eso no se basta a sí misma y necesita de la Tradición para desarrollar todo su sentido. El problema, por tanto, de las relaciones que median entre la Escritura y la Tradición, hay que centrarlo más bien en el modo en que llega a nosotros la única revelación salvadora de Dios Padre por Jesucristo en la Iglesia. ¿Podrá conciliarse en alguna manera esta vía de compromiso con la solemne declaración del Vaticano I, al afirmar que “según la fe de la Iglesia universal, ilustrada por el Concilio Tridentino, la revelación divina está contenida en las Sagradas Escrituras y en las Tradiciones no escritas, que los apóstoles han recibido de Cristo, y que han llegado hasta nosotros, como transmitidas por mano de los apóstoles, bajo la inspiración del Espíritu Santo? ¿Habrá algo más peligroso —decía uno de los Padres— que permitir, por preocupaciones ecuménicas, que se pueda atentar a la integridad de nuestra fe?

Otro punto de fricción, en este debate, había de proporcionarlo la afirmación de que podía darse un aumento de la Tradición por la contemplación de la verdad revelada, y, más aún, mediante una íntima experiencia de las realidades espirituales. Para algunos Padres tal doctrina equivalía al “sentido religioso del alma” que S. Pío X, decidido defensor de la fe, había rechazado en la encíclica “Pascendi” de 1907, contra los modernistas y se veía un peligro en esa exaltación de la vía afectiva en el progreso dogmático, con detrimento de la especulativa y del Magisterio infalible de la Iglesia, que es, en último término, el factor principal y verdaderamente eficaz del desarrollo homogéneo del dogma. Por otra parte, en el texto se contenían otras afirmaciones equívocas, que debían ser evitadas: es inexacto afirmar que la Tradición crece; existe, sí, un crecimiento en la expresión, pero no en su contenido.

Al igual que antes, al tratar de las fuentes de la revelación, se manifestaban ahora en la doctrina sobre el progreso dogmático las dos tendencias anteriormente sostenidas por los teólogos. Ha podido observarse, en efecto, que en algunos de ellos, aun admitiendo la evolución dogmática, ha existido una cierta tendencia antiintelectualista, opinando que el desarrollo dogmático

se ha verificado y se verifica sólo, o casi exclusivamente, por la vía afectiva, experimental o de sentido cristiano, mientras que, para la mayoría, el raciocinio o vía especulativa es la más ordinaria en la evolución dogmática, sin negar que los fieles, por la posesión de la fe divina y sobre todo de la gracia santificante, participación de la vida de Dios, posean dentro de sí un nuevo sentido que S. Pablo llama sentido de Cristo, equivalente a una nueva naturaleza, que capacita para percibir, juzgar y desarrollar, por vía afectiva, la verdad sobrenatural, pudiendo llegar a ser ese sentimiento común del pueblo fiel criterio suficiente, para que el Magisterio, bajo la asistencia infalible del Espíritu Santo, pueda definir esa verdad como dogma de fe.

Pero si hay dos vías por las cuales corre y se desarrolla la savia dogmática, la vida sobrenatural, no hay que olvidar que sus conclusiones son en absoluto falibles mientras no intervenga la definición del Magisterio solemne u ordinario de la Iglesia, al cual únicamente está prometida y ligada la asistencia divina o infalibilidad. Por aquí se ve claro cómo el único factor principal o verdaderamente eficaz del progreso dogmático es la definición de la Iglesia; todos los otros factores, en cambio, sean especulativos o prácticos, no son más que instrumentos humanos y falibles de la acción infalible del Magisterio de la Iglesia; la luz de la fe y del estudio, el calor de la gracia y del amor, contribuyen con eficacia al crecimiento del dogma, pero es la Iglesia la que conserva y hace desarrollar el germen divino, el depósito de la fe que el Espíritu Santo ha depositado en ella.

Divergencias entre los Padres habían de manifestarse igualmente en este esquema, al tratar de la naturaleza y extensión de la inspiración, y, más particularmente, en la aplicación de su consecuencia inmediata: la inerrancia bíblica, en especial en el campo de la historia. Se llegó a decir que Dios puede servirse, incluso de los errores del hagiógrafo, para revelarse gradualmente, de modo cada vez más claro y completo, hasta la plenitud de su manifestación en Cristo, en el que no puede tener lugar el error, afirmación que, en parte al menos, difícilmente podrá compaginarse con lo que hasta ahora se venía teniendo como doctrina católica sobre la inspiración y efectos de la misma.

La inspiración, en efecto, es, ante todo, luz en la inteligencia del autor inspirado, a fin de que entienda o conciba rectamente según verdad, por cuanto ese carisma es concedido por Dios en orden a la verdad; y es luz divina, puesto que es dado para expresar la verdad divina. Ahora bien, la verdad está en el juicio, que el autor humano inspirado debe pronunciar sobre

lo que ha de exponer por escrito bajo el influjo de la luz de Dios; por lo mismo, ese juicio es divino, verdadero con verdad divina y cierto con certeza divina. En consecuencia, tiene a Dios por autor, aunque sea propuesto a los hombres en nombre de Dios por el hagiógrafo, su instrumento. Un juicio formado con las solas fuerzas naturales, como aquel en que el hagiógrafo no entendiera el sentido intentado por Dios, o en que no coincidiera con él, no es un juicio inspirado y, por tanto, no tiene a Dios por autor. Cosa distinta es el decir que el autor humano, como instrumento deficiente, no siempre ha entendido, en toda su plenitud, el sentido intentado por Dios.

Y por cuanto la inspiración abarca todo el contenido auténtico de la Sagrada Escritura, puesto que así lo exige la cooperación de las causas principal e instrumental, que intervienen en su composición, no se podrá restringir su consecuencia necesaria, la inerrancia, a las cosas de fe y costumbres; todo lo que el autor sagrado afirma, enuncia e insinúa debe ser tenido como afirmado, anunciado e insinuado por el Espíritu Santo. Y si Dios no puede mentir, ni errar, ni engañar, también su palabra en la Escritura debe estar necesariamente inmune de toda mentira, error o engaño.

Es cierto que Dios no ha intentado darnos en la Biblia enseñanzas en materia científica y que, por consiguiente, en la Escritura los fenómenos científicos se describen según las apariencias sensibles; pero este principio no se puede aplicar sin más a la historia, puesto que los libros sagrados intentan dar y realmente dan una enseñanza estrictamente histórica. Así lo exige su fin de conducir las almas a la salvación eterna. La historia bíblica es, sí, científicamente imperfecta; es, en verdad, una historia religiosa y en ella el hagiógrafo historiador usa, de buen grado, artificios y procedimientos redaccionales no comunes entre nosotros; pero es una historia esencialmente verídica, porque así lo exige el carisma de la divina inspiración y el peculiar fin de esa historia que pertenece a la religión. En la Biblia podrá darse, ciertamente, cualquier género literario, con tal que no repugne a la verdad y santidad de Dios; mas, en cada caso, habrá que probar con argumentos sólidos que el hagiógrafo no intentó narrar una historia verdadera y propia, sino que quiso, bajo la apariencia y forma de historia, proponer una parábola, una alegoría o un sentido extraño al significado literal propio o histórico de las palabras.

Es verdad que Dios ha querido acomodarse a la mentalidad y a las condiciones humanas de cada escritor sagrado; que en

la Escritura las cosas divinas se nos dan al modo que suelen usar los hombres, pero esa condescendencia hay que compaginarla con las exigencias de la inspiración y de sus inmediatas consecuencias, y difícilmente puede llegar Dios a condescender con el sentir erróneo del autor humano, sin que haya repugnancia con su veracidad. Por mucho que se quiera atender a la dimensión humana de la redacción escriturística, se puede conceder, si se tiene en cuenta además la doctrina del Magisterio de la Iglesia, que Dios ha condescendido con el error. "Así como el Verbo sustancial de Dios —escribe Pío XII— se hizo semejante a los hombres en todas las cosas, excepto el pecado, así también las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se hicieron semejantes en todo el humano lenguaje, excepto el error" (Encíc. "Divino afflante").

Por razón de estas dificultades, existentes en el esquema, su debate hubo de prolongarse hasta la 95 Congregación General, 6 de octubre de 1964, llegándose a la conclusión de que podía y debía ser perfeccionado en diversos puntos, buscando sobre todo una expresión más escrupulosamente exacta y más exhaustiva de la doctrina en cada uno de los pasajes del texto; sería necesario, asimismo, un notable trabajo dedicado a mejorar el estilo y la formulación de algunos párrafos, a fin de hacerlos más fácilmente comprensibles y eliminar las dudas, que la redacción actual podría originar. La aprobación definitiva del esquema, ya corregido, tendría lugar en la cuarta Sesión del Concilio.

Apostolado de los laicos

Finalizado el debate sobre la Revelación, 6 de octubre de 1964 y 95 Congregación General, el cardenal Cento, presidente de la Comisión del Apostolado para los laicos, puso de relieve la importancia y alto significado de que, por primera vez en la historia de la Iglesia, hubiera sido llevado ese tema a un aula conciliar; se trataba en él de la colaboración de los laicos en la edificación del Cuerpo Místico de Cristo. La relación sobre el esquema tuvo lugar, al día siguiente, por obra del obispo de Essen, monseñor Hengsbach, quien, después de hacer algunas observaciones en orden a la conexión de este esquema con otros del Concilio, expuso la génesis del texto en su actual estructura, consecuencia de la revisión profunda a que había sido sometido después del segundo período conciliar.

El texto presentado se componía de una introducción, cinco

capítulos y una exhortación final; venía a ser un complemento a lo que ya se había tratado en la Constitución dogmática "De Ecclesia" sobre el laicado. El proemio, después de recordar que el Concilio ya ha tratado en otros lugares de la misión, que en la Iglesia corresponde a los cristianos seculares, precisa que ahora se intenta considerar el valor y la necesidad de la acción apostólica de los laicos, su naturaleza, carácter y variedad; exponer sus principios fundamentales y dar las instrucciones pastorales para su mayor eficacia. A ese contenido, enunciado brevemente en el proemio, responden los cinco capítulos, cuyos títulos se proponían en los siguientes términos: 1) la vocación apostólica de los laicos; 2) comunidades y ambientes de vida; 3) fines a conseguir; 4) las asociaciones; 5) principios de organización eficaz. Cierra el esquema una exhortación que es una ardiente invitación a todos los bautizados a querer tomar su puesto en la Iglesia, y a participar así activamente en la obra de la redención.

Las deliberaciones sobre este esquema, iniciadas el 7 de octubre de 1964, 96 Congregación General, hubieron de continuar en los días 8, 9, 12 y 13, en que se le dio fin con una nueva intervención del relator. Admitida por todos la doctrina general sobre la vocación apostólica de los laicos, llamados a continuar la obra de Cristo en los diversos campos de apostolado: la familia, parroquia, diócesis, Iglesia universal, en una palabra, en todos los ambientes, donde su acción sea necesaria e insustituible, las discusiones hubieron de centrarse en estas dos cuestiones fundamentales: a) concepto del apostolado laical; b) fundamentos teológicos del mismo. Un tercer punto sería igualmente discutido con amplitud: el puesto de la Acción Católica, dentro de las asociaciones organizadas en orden al apostolado de los laicos.

Sobre el apostolado, término que significa precisamente anunciar el Evangelio, y reflejarlo a través del propio testimonio en la vida de la Iglesia y de todos los hombres, se decía que era un derecho y un deber, que surgen de la unión con Cristo en los sacramentos, de la participación de su sacerdocio por el bautismo y la confirmación, sin otra limitación en su campo, que aquellos actos que requieren los poderes de orden y de jurisdicción. Se unía, por consiguiente, el hecho de ser apóstol con el de ser cristiano. El laicado, en consecuencia, no debe ser un elemento pasivo en la Iglesia, y ya la misma Constitución sobre la Liturgia había tenido como fin el incorporar plenamente al Pueblo de Dios a una participación activa en la Iglesia misma. Miembro de Cristo en la Iglesia, el seglar está llamado

al apostolado en la edificación y perfeccionamiento del Cuerpo Místico de Cristo

Puestos estos principios, aunque no aceptados sin reparos en sus derivaciones, había que definir y precisar la auténtica naturaleza del apostolado laical, para distinguirlo del estrictamente jerárquico, señalando con claridad las responsabilidades del obispo, las de los laicos y sus mutuas relaciones. Para algunos, el esquema era excesivamente clerical; se debía admitir, aunque dentro de los cauces jurídicos, que pide la estructura de la Iglesia, mayor libertad de movimientos al apostolado seglar, a fin de que pudiera ser ejercido de un modo individual y, sin más conexión con la jerarquía, que la común a todos los fieles; o de un modo colectivo organizado y con especial contacto con la jerarquía, que multiplica la eficacia del mismo. Por tanto, se debía precisar la actividad propia y específica de los laicos bautizados, según las características de las diversas categorías sociales. Muchos Padres insistieron en que el esquema se inspirara, de un modo más acentuado, en el "De Ecclesia", y si, se debía definir explícitamente qué parte corresponde a los laicos en la obra de la evangelización, no podía olvidarse que la exaltación de la dignidad de los mismos no significaba que sean ellos, quienes deban gobernar la Iglesia junto con la jerarquía, sino que es derecho suyo el colaborar activamente con los obispos en el ejercicio del apostolado.

En orden a la Acción Católica, bien pronto se manifestaron dos pareceres encontrados: para unos, si el esquema debía distinguir entre la Acción Católica y las demás formas de apostolado, todas utilísimas, aquélla, como han afirmado sucesivamente Pío XI y Pío XII y Pablo VI, es la colaboración de los seglares en el apostolado jerárquico, apostolado que pertenece a la constitución de la Iglesia; se crearía un gran confusionismo si el Concilio intentara cambiar el significado específico del nombre de Acción Católica, por cuanto el apostolado, que ella ejerce, no es el común a todos los fieles en virtud del bautismo y de la confirmación, sino aquél en que los laicos participan por mandato de la jerarquía. Para otros Padres, la visión del problema era bien distinta: aun reconociendo que la Acción Católica era un elemento valioso y estimable, más o menos eficaz, según los tiempos y lugares, puesto que el obispo puede dar el título de Acción Católica a cualquier movimiento que desee asociar directamente a su apostolado, no se debía hablar de categorías privilegiadas y monopolizadoras; en consecuencia, sería mejor que el Concilio no se comprometiera y que las Conferen-

cias Episcopales hablaran más bien de apostolado que de Acción Católica.

La discusión sobre el apostolado de los laicos llegó a su término en la 100.ª Congregación General, de 13 de octubre de 1964, con la intervención de un auditor seglar y del relator, monseñor Hengsbach. El primero manifestó la profunda satisfacción de los auditores por el alto sentido de responsabilidad y el sentido pastoral, con que los Padres habían afrontado los diversos temas, propuestos a su examen durante las distintas fases del Concilio y, en particular, por la apertura demostrada en la discusión de este esquema, que podía considerarse como un documento confortador, que abría nuevos horizontes en el camino de la Iglesia. Por su parte, el relator, después de agradecer a todos los Padres sus intervenciones, aseguró que todas ellas serían cuidadosamente estudiadas, a fin de mejorar el esquema según la mente de la Asamblea. La Comisión procuraría reelaborar el texto, ateniéndose a los siguientes criterios: máxima libertad y flexibilidad de aplicación a los diversos países y máxima continuidad histórica en las diferentes regiones. Hasta la cuarta sesión conciliar, la Comisión se dedicaría a esclarecer y precisar los conceptos, teniendo además en cuenta que, para esa época, ya sería conocido el contenido del esquema sobre la presencia de la Iglesia en el mundo, que tanto había de influir en la redacción del texto definitivo.

Proposiciones sobre el sacerdocio

Después de la primera sesión conciliar, octubre-diciembre de 1962, la Comisión de la Disciplina del Clero y del Pueblo cristiano había reelaborado un esquema con el título "Los clérigos", tomando como base los textos presentados inicialmente por la Comisión preparatoria sobre "La santidad del sacerdote", "Obligaciones y beneficios del clero" y "Distribución del clero". Una vez aprobado el nuevo esquema por la Comisión, en 25 de marzo de 1963, fue enviado al Concilio. Pero la misma Comisión, teniendo en cuenta las numerosas intervenciones escritas que se le remitieron, acordaba, en 23 de enero de 1964, dar al esquema el título de "El sacerdocio" y reducirlo a algunos puntos esenciales bajo la forma de Proposiciones, que venían a ser la condensación del esquema anteriormente preparado.

El texto reelaborado aparecía ahora en diez proposiciones, precedidas de un breve proemio, que remite a lo tratado en la

Constitución "De Ecclesia" sobre la naturaleza y misión del sacerdote. He aquí los títulos de las proposiciones: 1) Exigencia de la santidad sacerdotal; 2) El ministerio del sacerdote acrecienta y nutre la santidad; 3) La vida del sacerdote debe ser evangélica; 4) El estudio es esencial en el estado sacerdotal; 5) El estudio de las ciencias pastorales; 6) Distribución del clero; 7) Los bienes de la Iglesia; 8) El actual sistema de los beneficios debe ser revisado; 9) Los sacerdotes deben percibir una remuneración normal; 10) Es conveniente que las diócesis más ricas ayuden a las más pobres.

Se inició el debate sobre estas Proposiciones en la 100 Congregación General, 13 de octubre de 1964, con la presencia en el Aula conciliar de un distinguido grupo de párrocos y de sacerdotes, invitados de las más diversas partes del mundo. En primer término, el relator monseñor Marty, arzobispo de Reims, explicó el contenido y método seguido en la elaboración del nuevo texto; no se trataba ya de un esquema, sino de unas proposiciones, que condensaban el amplio documento anterior, para aligerar el trabajo conciliar. Advirtió que en el nuevo texto, que ahora se iba a discutir, se había modificado el número de las proposiciones, dividiendo una en dos y añadiendo otra nueva, sobre las relaciones entre los sacerdotes y los laicos.

Desde el principio mismo de la discusión, el nuevo texto pareció a los Padres conciliares falta de vida y de calor, decepcionante y pobre, si se comparaba, sobre todo, con las tareas que el Concilio había dedicado a los obispos. La misma exaltación del laicado, tan justamente valorada en el Vaticano II, hacía más imperiosa la necesidad de tratar con mayor amplitud el tema del presbiterado. La materia —se dijo repetidas veces— merecía un esquema verdadero y propio y, por lo mismo, una discusión extensa y análoga a la que se había llevado a cabo al tratar de los obispos. Se echaba, asimismo, de menos un fondo teológico sobre el cual pudiera edificarse toda la doctrina concerniente a los presbíteros, en especial la relativa a las relaciones entre el sacerdote y Cristo, fundamento necesario de su santidad, dignidad y fin del sacerdocio. Era necesario, en consecuencia, un texto, que recogiera, de una manera exhaustiva, la doctrina teológica sobre el sacerdocio y el ministerio sacerdotal.

Y en verdad que estos reparos encontraban base en las proposiciones presentadas, puesto que se limitaban a hablar casi exclusivamente de los deberes de los sacerdotes, sin presentar ninguna consideración, que pudiera confortarlos y alentarlos en el desempeño de su difícil misión, y sin que se pusiera de mani-

fiesto el valor de su ministerio pastoral. Un tema que, por otra parte, interesaba tan de cerca a los primeros colaboradores de los obispos, no podía ser tratado de forma tan secundaria, ni tampoco la importancia que debía concederse a la vida espiritual y santificación de los sacerdotes.

En efecto, la votación, que debía celebrarse, fue de momento aplazada y cuando, cinco días más tarde, tuvo lugar en la 104 Congregación General, 19 de octubre de 1964, como tuviera un resultado adverso, el texto era devuelto a la Comisión que, después de trabajar intensamente, pudo presentar a los Padres un nuevo esquema mucho más amplio, de más alto vuelo y profundidad teológica. Así lo había prometido en el Aula conciliar el relator, monseñor Marty, quien, al poner fin al debate en la 102 Congregación General, 15 de octubre de 1964, en su intervención, después de agradecer las observaciones hechas en el transcurso de las deliberaciones, a la vez que rogaba que se enviaran prontamente a la Comisión las sugerencias oportunas, para mejorar el texto, prometía considerar atentamente todas las propuestas formuladas por los Padres sobre el tema del sacerdocio.

Decreto sobre las Iglesias orientales católicas

Se iniciaba el debate sobre este Decreto el día 15 de octubre de 1964, 102 Congregación General, con la intervención del cardenal Cicognani, presidente de la Comisión para las Iglesias orientales. Una vez que resaltó el significado y valor del esquema, invitaba a los Padres a valorar atentamente los problemas que en él iban a ser tratados. Le siguió en el uso de la palabra, el relator del esquema, monseñor Bukatko, arzobispo de Belgrado, para ilustrar los orígenes y preparación del esquema y puntualizar su necesidad, materia, forma y enmiendas aportadas al texto, sobre la base de las sugerencias presentadas por los Padres conciliares.

Hay que notar que la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, en su trabajo previo al Concilio, había propuesto primeramente un esquema, que se titulaba: "Sobre la unidad de la Iglesia; que todos sean una misma cosa". Tal como fue presentado al Concilio, en 26 de noviembre de 1962, 27 Congregación General, era un verdadero tratado sobre Ecumenismo, aunque aplicado exclusivamente a las Iglesias orientales, dada la gran diferencia existente entre los ortodoxos y los protestantes

en orden a la unión de las Iglesias. Discutido hasta el 1 de diciembre, se acordó, sin dejar de reconocer esas diferencias, que el esquema sobre las Iglesias orientales pasara a formar parte del decreto sobre el Ecumenismo, preparado por el Secretariado para la unión de los cristianos. En esa forma fue debatido durante el segundo período conciliar.

Cuando fue presentado de nuevo, en la tercera Sesión, el decreto sobre las Iglesias orientales no tenía en cuenta tan sólo las Iglesias católicas de Oriente, sino asimismo las ortodoxas; el debate posteriormente, en el curso de las deliberaciones, se iría centrando en torno a las católicas y, por ello, en la última redacción presentada a la votación definitiva en la 127 Congregación General, 20 de noviembre de 1964, se añadía al título la palabra "católicas". Esto indica que los temas de discusión se fueron modificando dentro del esquema y que sus disposiciones disciplinarias se refieren, en último término, al estado histórico actual de las Iglesias orientales unidas a Roma.

Al finalizar los debates, el decreto quedaba redactado en la siguiente forma: un proemio sobre la estima, conservación y acrecentamiento del rico patrimonio de las Iglesias orientales; seis capítulos y una conclusión, en que se afirma que las disposiciones son provisionales hasta la plena unión. Los títulos de los seis capítulos quedaron enunciados en esta manera: 1) Sobre las Iglesias particulares o ritos; 2) Sobre la conservación del patrimonio espiritual de las Iglesias orientales; 3) Sobre los Patriarcas orientales; 4) Sobre la disciplina de los sacramentos; 5) Sobre el culto divino; 6) Sobre el trato con los hermanos de las Iglesias separadas. Obsérvese que algunos de los obispos orientales se habían opuesto, en principio, a la redacción de un esquema particular sobre sus Iglesias. Decían que los asuntos a ellas concernientes, lo eran de la Iglesia universal y, en consecuencia, debían ser tratados donde estos mismos, a saber, en el esquema "De Ecclesia", o en el de los obispos, o en el nuevo código de Derecho Canónico. El texto implicaba una falsa distinción entre Iglesia católica e Iglesias orientales, que forman parte de la Iglesia universal con el mismo título que la latina, que es asimismo una Iglesia particular como las otras, aunque corresponda al obispo de Roma la potestad primacial sobre todas ellas.

Los tres temas que ocuparon, dentro del esquema, la atención de los Padres a través de las deliberaciones, celebradas en las Congregaciones Generales 102, 103, 104 y 106, días 16, 19 y 20 de octubre, respectivamente, de 1964, versaron sobre la disciplina de los ritos y la institución patriarcal existente en

las Iglesias de Oriente. En orden a la primera, por lo que respecta a los matrimonios mixtos, habida cuenta de que en Oriente pertenece la celebración del matrimonio a la Iglesia del esposo, se concede a los obispos el poder de dispensar de la forma canónica (celebración ante el sacerdote católico), si existe para ello un grave motivo, y cuando al menos el cónyuge católico esté sinceramente dispuesto a dar las habituales seguridades.

En cuanto al rito que habían de seguir los ortodoxos, que pasasen a la Iglesia católica, había entre los mismos Padres orientales marcadas divergencias, pues mientras unos sostenían la absoluta libertad, para escoger el que quisieran, otros defendían la obligación de conservar el propio rito. Conexa con esta cuestión se halla la llamada "communicatio in sacris" con los hermanos separados que, contraria a la ley divina en cuanto ofende la unidad, importa la adhesión a un error o representa el peligro del indiferentismo, puede permitirse para satisfacer verdaderas necesidades espirituales, cuando no existan esos peligros en la práctica pastoral.

Se pidió, en fin, por algunos Padres orientales, secundados por algún occidental, la restauración del Patriarcado en toda la Iglesia, como punto de partida para la unión futura con los orientales no católicos. Si esa institución es, en la actualidad, exclusiva del Oriente, existió igualmente en Occidente durante un milenio y, en cierta manera, continúa viviéndola, por cuanto el Primado del Romano Pontífice no suprime el patriarcado en la Iglesia occidental; los orientales deben vivir en su régimen sinodal bajo la autoridad de los patriarcas, quienes, en lo sucesivo, deben estar presentes en el futuro Sínodo episcopal, tomar parte en la elección del Papa, no ser pospuestos a los Cardenales y quedar libres de los dicasterios de la Curia romana. Ahora bien, tratándose de una institución de derecho eclesiástico, esta proposición no encontró ambiente, aun entre muchos de los orientales, juzgándose que la restauración del Patriarcado equivaldría a un inadapto anacronismo.

El debate sobre el esquema quedó cerrado con una nueva intervención del relator, quien, agradeciendo las aclaraciones aportadas por los Padres en sus actuaciones, aseguró que la Comisión estudiaría las observaciones hechas, perfeccionando lo más posible el texto, tanto en su contenido como en el estilo. Así fue hecho, siendo aprobado definitivamente y promulgado por Su Santidad Pablo VI el 21 de noviembre de 1964.

Constitución sobre la Iglesia en el mundo

En la misma Congregación General 105, 20 de octubre de 1964, en que se puso fin al esquema referente a las Iglesias orientales, se dio comienzo a la discusión de la Constitución pastoral sobre la presencia de la Iglesia en el mundo actual. Advertía monseñor Felici a los Padres que el debate versaría, en primer término, sobre los principios generales, en que se inspira el esquema, para pasar después al estudio de la introducción de cada uno de los capítulos, si era aprobado el esquema como base de discusión. Tomó la palabra a continuación el cardenal Cento, presidente de la Comisión para el Apostolado de los laicos, para presentar el esquema a la Asamblea, poniendo de relieve el valor y significado del nuevo documento, cuyo estudio abordaba el Concilio con cierto temor por la novedad y complejidad del tema. Era de esperar —añadía— que, con la aportación de todos los Padres, pudiera llegarse a la elaboración de un texto, que sirviera de base para el diálogo de la Iglesia con el mundo actual, tal como lo deseaba el Papa Pablo VI.

Le sucedía en el uso de la palabra monseñor Guano, presidente de la Subcomisión mixta, que había redactado el esquema, para hacer sobre él una larga relación, que abarcaba la historia del mismo, los fines que se proponía y las dificultades que implicaba. Se refirió, asimismo, a las sugerencias ya hechas, para mejorar el texto, y a los criterios que han inspirado su elaboración, dando también algunas aclaraciones sobre los "anexos" que lleva el esquema. Llegaba, por fin, el turno en el Concilio al esquema, que había causado tan grande expectación en el mundo entero por los problemas de toda índole, que en él se habían recogido, problemas acuciantes y complejos, llenos de novedad y de apasionante actualidad. Problemas difíciles había llamado Pablo VI a los comprendidos en este esquema, y cuyo planteamiento databa de 1962, cuando fue incluido, en la agenda del Concilio, el tratar sobre "la Iglesia de puertas afueras", sobre la necesidad del diálogo con la familia humana en su integridad.

La historia de este esquema bien pudiera servir como ejemplo expresivo de la trayectoria general de todo este Concilio, al ir reduciendo la materia preparada por las Comisiones preparatorias. Recién terminada la primera sesión del Vaticano II, se formó ya una Comisión, subdividida en varias Subcomisiones, para preparar un texto, base del futuro esquema. Constaba entonces de los seis capítulos siguientes: 1) La vocación del hombre; 2) La persona humana en la sociedad; 3) Matrimonio y fa-

milia; 4) El progreso de la cultura; 5) El orden económico y la justicia social; 6) La comunidad de los pueblos y la paz. Como quiera que este texto pareció demasiado extenso, hubo de ser desechado y, a su vez, otro del cardenal Suenens, para redactar un tercero, que apenas si conservaba los aspectos doctrinales de los anteriores. El esquema, por consiguiente, tal como fue presentado, por fin, al Concilio, era fruto de tres redacciones. Su tema central es el mismo de la encíclica "Ecclesiam suam": tender un puente hacia el mundo contemporáneo, con la mira puesta en todas las clases de la sociedad.

La preocupación de una Iglesia, activamente presente en todos los problemas del mundo actual, no había nacido, ciertamente, en el Concilio Vaticano II. Era ya una realidad a partir de León XIII, acentuada en sus sucesores, como lo demuestra su acción desde la Cátedra de S. Pedro; los pontificados de los últimos Papas fueron una constante toma de posición de la Iglesia ante todos los problemas planteados por el mundo contemporáneo, viniendo a ser el magisterio pontificio un verdadero faro de orientación, un verdadero oráculo, escuchado con ansiedad y respeto por todos los pueblos de la tierra. Juan XXIII publicó sus dos grandes encíclicas, que venían a ser como un preludeo del Concilio en preparación, y Paulo VI, en la alocución de reapertura del Concilio y en su encíclica, señalaba, como uno de los fines primordiales del Vaticano II, el diálogo de la Iglesia con el mundo.

A la luz de esas orientaciones del Magisterio pontificio, el nuevo esquema, presentado a la discusión del Concilio, no intentaba ser, como manifestó el relator, monseñor Guano, un tratado teológico, ni una formulación de normas detalladas, ni un mensaje lanzado al mundo; se buscaba en él una interpretación teológica de lo que estaba pasando en el mundo de hoy, para aplicarle la eficacia del mensaje de Cristo; se deseaba profundizar en las realidades temporales a la luz de los principios de la Teología, tanto especulativa como práctica, en una perspectiva válida para todo tiempo, y considerando el mundo en sus situaciones actuales, con sus ansias y sus esperanzas. En una palabra el nuevo esquema quería demostrar que la Iglesia hace suyos los problemas temporales, porque ella es Madre de los hombres, que viven en el mundo; y, al mismo tiempo, recuerda que la tierra no es la morada definitiva del hombre, sino un simple lugar de paso. Eran temas que debían interesar por igual a todos los hombres, cualquiera que fuese su filiación religiosa.

La disposición del esquema, cuyo título había ido evolucionando,

nando, constaba ahora de un proemio, de cuatro capítulos y de una conclusión; se le añadía un apéndice con materia aparte. Después de señalar en el proemio los principios doctrinales, los cuatro capítulos quedaban enunciados en la forma siguiente: 1) La vocación de todo hombre; 2) La Iglesia al servicio de Dios y de los hombres; 3) Modo de vida de los cristianos en el mundo en que viven; 4) Deberes principales de los cristianos de nuestro tiempo. En la conclusión se afirmaba el deber de los católicos de colaborar con los cristianos no católicos, con los adoradores de un solo Dios, con los que, aun no creyendo, se proponen el bien de la humanidad y aun, por medio de la plegaria y el perdón, con los que combaten a la Iglesia.

Iniciado el debate, según queda dicho, en la 105 Congregación General, se prolongó, detenido y animado, sobre cada uno de los temas, hasta el 10 de noviembre, 119 Congregación General. Porque, si el esquema presentaba, en una síntesis feliz, una materia compleja y difícil, y exponía, de una manera ordenada y concisa, los varios problemas fundamentales del momento y los principios, que debían inspirar su solución, era preciso, sin embargo, determinar mejor los fundamentos doctrinales del esquema en la Sagrada Escritura y en la Revelación, a fin de que se mostrara con claridad que se trataba de la auténtica enseñanza de Cristo y de la Iglesia y no de una doctrina filosófica; no bastaba, en efecto, referirse a la conciencia y a la ley moral natural, para solucionar los problemas propuestos, sino que era necesario tener presente el orden sobrenatural, el dominio universal de Cristo sobre todas las cosas, comprendidas las realidades sociales, económicas y políticas. Asimismo, se precisaba mayor claridad en la exposición, para evitar peligrosas ambigüedades y equívocos.

Fue en la 112 Congregación General y en la 113, 29 y 30 de octubre de 1964, cuando al tratar de la dignidad del matrimonio se afrontaba una cuestión crucial, ya por tratarse de la formación de las conciencias de los esposos, en orden a la responsabilidad de la procreación y educación de los hijos, ya asimismo por ser uno de los puntos que separa al catolicismo de las Iglesias cristianas, nacidas de la Reforma, de ese protestantismo, con el que se trabaja y desea la unión, y que rechaza a segundo término, o anula simplemente la importancia de la fecundidad en el matrimonio. Sería algo enorme, si se hubiera de decir que la Iglesia católica retrocede de los principios sobre la doctrina del matrimonio, tenidos como sagrados durante siglos, suscitando la duda de que haya podido estar equivocada hasta nuestros días. Había,

sí, que estudiar esa cuestión, pero sin olvidar esa doctrina y las enseñanzas contenidas en la "Casti connubii" de Pío XI, cuyos principios incommovibles había repensado Pío XII a la luz de los hallazgos recientes de la ginecología.

Ante la gravedad de los problemas suscitados, el Papa Pablo VI se reservaba para sí el estudio y calificación moral de la actual problemática, suscitada en torno a esas cuestiones de la teología del matrimonio, ayudándose en la tarea por una comisión de estudio. Y el Concilio ha sabido agradecer esta decisión papal, a la vez que sugería al Pontífice que tal Comisión sea lo más amplia posible y que colaboren, junto a los teólogos, numerosos seculares, impuestos en las ciencias relacionadas con esa materia y elegidos de todo el mundo.

Terminadas las intervenciones de los Padres, el relator hizo el balance de discusión y prometió, en nombre de la Comisión competente, el más atento examen de todas las observaciones, consejos y enmiendas propuestos sobre el esquema, sobre los puntos, que deben ser subrayados de un modo particular, y los que debían ser añadidos. La multiplicidad y variedad de las ideas sugeridas durante el debate —observó— son una señal de las dificultades, que este esquema ha tenido y tiene todavía que afrontar, para presentar a la luz del Evangelio los innumerables problemas, que inquietan a los hombres de hoy. El esquema, en verdad, representaba en sí mismo un paso notable hacia el encuentro y diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno, pero todavía tenía que ser objeto de muchos retoques y aclaraciones, antes de ser promulgado por Su Santidad, previa su aprobación definitiva por el Concilio, en la cuarta Sesión del mismo.

Actividad misionera de la Iglesia

Con fecha 6 de noviembre de 1964, en la Congregación General 116, se interrumpía el debate sobre la Constitución de la presencia de la Iglesia en el mundo, para dar paso al esquema sobre las misiones. Antes de comenzar su discusión, quiso Su Santidad, Pablo VI, dirigir la palabra a los Padres, para manifestar que había querido intervenir, atendiendo a la grave y singular importancia del tema. Para él, sucesor de S. Pedro, y para los obispos, sucesores de los apóstoles, seguían sonando las palabras del divino mandato: "Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura"; del cumplimiento de este mandato depende la salvación del mundo. Debía ser incumbencia

del Vaticano II la tarea, entre otras, de preparar caminos, de descubrir nuevos medios, de estimular nuevas energías, para una más eficaz y más extensa difusión del Evangelio.

Refiriéndose al esquema, presentado al Concilio sobre las misiones, reconocía Pablo VI que había en él muchas cosas dignas de alabanza, tanto por el contenido, como por el orden de su exposición; pero no descartaba la necesidad de ulteriores perfeccionamientos; le agradaba de forma especial lo que, casi constantemente, se venía afirmando en el texto: que toda la Iglesia debía ser misionera; que los mismos fieles sean misioneros en espíritu y en obras, dado que no hay nada más saludable para todos los hombres y más eficaz para la gloria de Dios, que el esfuerzo en la difusión de la fe. El apostolado misionero, el más excelente entre todos por su importancia y eficacia, ha de ser regado por la gracia de Dios, para que pueda ser fecundo. En consecuencia, deben subir constantemente a Dios oraciones fervientes por los misioneros, corroboradas con limosnas y obras buenas. Terminaba el Papa su alocución con un saludo especial para los Padres conciliares, que trabajan en territorios de misiones, y un recuerdo para todos los auxiliares de los mismos.

Terminado el discurso papal, tomó la palabra el cardenal Agagianian, presidente de la Comisión de Misiones, quien puso de relieve cómo el Concilio, por lo que respecta a las misiones, es la continuación y perfeccionamiento del Vaticano I, durante el cual, por motivos conocidos, no pudo ser discutido y aprobado el esquema sobre las misiones, que estaba en el programa. Manifestó, a continuación, el gran progreso realizado por la Iglesia en el campo misional en el intervalo entre los dos Concilios, como consecuencia del impulso dado a la acción misionera por los Pontífices de este último siglo. Benedicto XV, en efecto, al término de la primera guerra mundial, publicaba su célebre encíclica misionera "Maximum illud", para marcar nuevos rumbos al apostolado misionero de la Iglesia. Pío XI sería el gran organizador del despertar misionero y Pío XII profundizaría, en la misionera, sobre la Iglesia y los obispos.

Seguidamente, el relator, monseñor Lokuang, obispo de Formosa, hizo la historia del esquema: tras laboriosa gestión, a través de la cual fueron preparados y retirados tres esquemas previos, el que ahora se presentaba a las deliberaciones de la Asamblea, constaba de un proemio y trece proposiciones bajo el título general siguiente: "De activitate missionali Ecclesiae". En el proemio, después de afirmarse que el mensaje evangélico debe llegar a todos los hombres, hasta los últimos confines de

la tierra, y de sugerir la necesidad de que la obra de evangelización y del apostolado misionero sea puesta al día, se indica que las proposiciones tienen valor únicamente para aquellos países, en que todavía no ha sido instaurada la jerarquía eclesiástica, y para aquellas regiones, donde la comunidad cristiana no puede valerse por sí misma. Breve resumen del esquema, en él, con todo, se recogen los temas, que aparecerán desarrollados en las proposiciones.

Durante la discusión, cuyo peso llevaron, en su mayor parte, los obispos en tierras de misiones, se insistió particularmente en estos tres puntos: a) dada la importancia del problema misionero, esencial para la Iglesia, se pedía un verdadero y auténtico documento conciliar, un esquema completo, fundamentado en una amplia teología de la misión y de la proyección misionera de la colegialidad episcopal; ese esquema podía ser preparado oportunamente para la próxima sesión del Concilio; b) era asimismo necesaria una adaptación de la obra misional en los países de misión; c) se debía proceder a la creación de un Consejo central, cuya naturaleza y atribuciones debían ser precisadas dentro del ámbito de la Congregación de Propaganda Fide.

Puesto fin al debate sobre las misiones, en la 118 Congregación General, 9 de noviembre de 1964, intervino de nuevo el relator, para declarar la satisfacción de la Comisión, porque todos los oradores hubieran reconocido la importancia del asunto y manifestaran el deseo de un texto más amplio y sustancioso, consagrado al tema de las misiones. Esta sería la labor de la Comisión competente, teniendo en cuenta las sugerencias expresadas. Sometido a votación el esquema, se acordó que fuera reelaborado y presentado al Concilio en la cuarta sesión.

El esquema de los religiosos

En la 119 Congregación General, 10 de noviembre de 1964, una vez terminada la relación final del debate sobre la presencia de la Iglesia en el mundo, se dio comienzo a la discusión del esquema "De accommodata renovatione vitae religiosae", redactado en forma de proposiciones. La relación estuvo a cargo de Monseñor Mc Shean, obispo de Allentown, que puso de relieve cómo de los religiosos se habla en diversos esquemas, puesto que pertenecen esencialmente a la obra y a la vida misma de la Iglesia. Ahora bien, por cuanto en ninguno de ellos se trataba del problema de la vida religiosa en sí misma y desde un punto

de vista práctico y de modo adecuado a las exigencias de la vida contemporánea, era necesario que el Concilio llenara esa laguna con el esquema, que ahora se presentaba a la consideración de los Padres. La brevedad del esquema se debía a la necesidad de reducir toda la materia a sus elementos esenciales; con todo, se juzgaba suficiente para orientar y promover la puesta al día y la renovación de la vida religiosa.

En orden a la consecución de este fin se recogían en las proposiciones los principios, que habían de informarla, los criterios prácticos para llevarla a cabo y se indicaba quiénes habían de realizarla. Se enumeraban, a continuación, algunos elementos comunes a todas las formas de vida religiosa, acentuando la importancia y necesidad de cultivar, sobre todo, la vida espiritual, para pasar a distinguir entre los institutos puramente contemplativos y los dedicados a la vida de apostolado. Para todos, indistintamente, se inculca la observancia fiel de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia, para terminar haciendo algunas consideraciones sobre la clausura de las monjas, el hábito religioso, la formación de los religiosos, la fundación de nuevos institutos, unión de monasterios y fomento de las vocaciones religiosas.

Prescindiendo de que el actual esquema, resumien del anteriormente preparado, resultaba para muchos Padres insuficiente y falto de base doctrinal, bien pronto hubieron de manifestarse, como había acontecido en la discusión de otros temas conciliares, dos tendencias bien marcadas y que perduraron a través de las intervenciones, que ocuparon las Congregaciones 120 y 121, en los días 11 y 12 de noviembre de 1964, destinadas al debate del esquema. El problema fundamental planteado era el siguiente: ¿Esa renovación, que se pretendía, significaba un retorno de los institutos religiosos al fervor primitivo, con la necesaria adaptación a las exigencias de los tiempos, pero conservando fielmente la naturaleza, el fin y el espíritu de cada una de las familias religiosas, o acaso implicaba innovaciones, en contraste con la naturaleza misma de las Ordenes y de las Congregaciones religiosas, que las alejarán de la mente de sus fundadores?

Contra la tendencia de renovación a ultranza, en especial de las religiosas de vida activa, que venía casi a confundirse con el apostolado laical, hubo de reaccionar la que mantenía, como primordial en la vida religiosa, el elemento contemplativo e interior; era necesario, por tanto, prevenirse contra las innovaciones, que comprometerían la fidelidad al espíritu propio de cada uno de los institutos religiosos. Porque, si era cierto que todos

deseaban la renovación, esperaban asimismo que se respetaran las exigencias de la vida religiosa, su naturaleza íntima y su función esencial en la vida de la Iglesia. La puesta al día debía referirse tan sólo a aspectos secundarios y accidentales, no a los esenciales; entrega total a Dios, vida de oración, de sacrificio y de abnegación. Sería un grave error confundir la vida religiosa con una mera forma de apostolado laico, distinta tan sólo por la emisión de votos. Los que sostenían esta concepción, parecían olvidar el testimonio particularísimo que da de Cristo la vida religiosa, y podían causar un daño incalculable a la Iglesia, al insinuar dudas sobre el valor de la misma vida religiosa y de los consejos evangélicos. En consecuencia, el Concilio debía proclamar de modo inequívoco la verdadera índole de la vida religiosa y su especial significación en la vida de la Iglesia. Sería igualmente un grave error, si se intentara transformar las comunidades de vida contemplativa en comunidades de vida activa.

La tendencia renovadora, en efecto, aunque representada por un gran número de Padres, no lograría su propósito, y se dio fin al debate con la intervención del relator, para prometer, en nombre de la Comisión competente, la máxima atención a las enmiendas propuestas. Se buscaría la manera de perfeccionar el esquema en sus distintos aspectos, sobre todo en lo que respecta a la distinción entre vida activa y contemplativa, a las relaciones entre los fines de cada una de las familias religiosas y a las exigencias del apostolado. Terminado el discurso del relator, se procedió a la votación del esquema en general, obteniendo la aprobación, aunque por escasa mayoría de votos. Las votaciones de cada una de las proposiciones pondrían de manifiesto la necesidad de la revisión de la mayoría de ellas. Por tanto, la aprobación definitiva quedaba pendiente para la cuarta Sesión del Concilio.

Decreto sobre la formación de los sacerdotes

Verificada la votación sobre el esquema de religiosos, inmediatamente comenzó el examen sobre el decreto de "La formación de los sacerdotes", 121 Congregación General, 13 de noviembre de 1964. Intervenía, en primer término, el relator, monseñor Carraro, obispo de Verona, para presentar el texto y explicar su contenido: las proposiciones, incluidas en el actual esquema, habían sido tomadas del precedente proyecto de constitución sobre la formación de los aspirantes al sacerdocio, en el

que trabajaron las Comisiones competentes, valiéndose de las propuestas y sugerencias formuladas por las Conferencias Episcopales y los Padres conciliares; el texto, en consecuencia, había sido revisado y corregido sobre la base de las numerosas observaciones presentadas. Terminaba su intervención el relator, mostrando la conexión íntima de este esquema con los otros documentos del Concilio, en especial con la Constitución dogmática "De Ecclesia".

Constaba de siete capítulos y una introducción, en la cual, después de indicar el nexo del decreto con el fin general del Concilio: "adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones, que están sujetas a cambio", se recuerdan unos principios generales, que confirman las leyes probadas por uso de los siglos, y se introducen otras nuevas, para responder a las exigencias de las constituciones y decretos del Vaticano II. Se recuerda además, en el proemio, que el ámbito del decreto afecta directamente al clero diocesano, aunque dada la unidad del sacerdocio católico, las decisiones deben ser acomodadas a los sacerdotes de ambos cleros y de cualquier sitio.

Los capítulos quedaban enunciados de la siguiente forma: 1) En cada nación hay que establecer unas normas de formación sacerdotal; 2) Del fomento más intenso de las vocaciones sacerdotales; 3) Organización de los seminarios mayores; 4) El cultivo intenso de la formación espiritual; 5) Revisión de los estudios eclesiásticos; 6) El fomento de la formación estrictamente pastoral; 7) Perfeccionamiento de la formación después de los estudios. Se añadía una conclusión, en que se declara que los Padres del Concilio Vaticano II, siguiendo la obra comenzada por el de Trento, mientras confían a los superiores y profesores de los seminarios el deber de formar a los futuros sacerdotes en el espíritu de renovación promovido por este Concilio, exhortan a los que se preparan para el ministerio sacerdotal a que consideren cómo en ellos se deposita la esperanza de la Iglesia y la salvación de las almas.

Iniciada la discusión, que había de continuar en los días 14, 16 y 17 de noviembre de 1964, Congregaciones Generales 122, 123 y 124, los Padres pusieron de relieve, en general, las ventajas que presentaba el nuevo esquema: la conveniencia de dejar a las Conferencias Episcopales la elaboración del programa de formación de los sacerdotes en cada nación; la necesidad de una intensa preparación espiritual, pastoral y apostólica del seminarista, sin olvidar el cultivo de las virtudes naturales; la utilidad de la creación de seminarios regionales y de una mayor

unidad orgánica entre las diversas etapas y disciplinas, para llegar a un centro de convergencia en toda su formación: Jesucristo, Maestro, Sacerdote y Pastor. Por lo mismo, los estudios preparatorios humanísticos y científicos debían ser organizados a la luz del misterio de Cristo, centro de los corazones y de la Historia.

Pero no todo había de ser concordia y armonía en las intervenciones de los Padres, y el desacuerdo llegó al discutir el capítulo 5, que trataba de la revisión de los estudios eclesiásticos y de la manera de enseñar las disciplinas filosóficas y teológicas. En el texto, al no hacer ninguna alusión a Santo Tomás, parecía ponerse en entredicho la autoridad del Doctor Angélico, olvidando las declaraciones del Magisterio ordinario de la Iglesia, a través de varias centurias, y renovadas por los últimos Pontífices; la "philosophia perennis", recomendada con tanto calor y energía por Pío XII en la encíclica "Humani generis", parecía quedar, asimismo, relegada. Merece mención especial a este respecto la apología hecha por monseñor Dino Staffa, Secretario de la Congregación de Seminarios, sobre la necesidad de seguir fieles al pensamiento y método de Santo Tomás, tradicional en la Iglesia.

"En el desecho de establecer un coloquio con los hombres de nuestro tiempo —dijo monseñor Staffa—, algunos querrían abandonar los tesoros de orden filosófico y teológico, que la Iglesia ha considerado siempre preciosos. Se espera con esto hacer a la Iglesia más libre y más apta para hablar un lenguaje nuevo, más coherente con la mentalidad moderna, y no ligado a las reglas, juzgadas demasiado rígidas, de la filosofía escolástica. También Santo Tomás debería ser prácticamente dejado al margen. Por el contrario, es conveniente que cada obispo se sienta un cultivador de la ciencia filosófica y teológica, un guardián de la verdad, un acumulador de las riquezas espirituales e intelectuales del pasado. No existe progreso sin verdad; la verdad nace también de las investigaciones del pasado, y la Iglesia no puede renunciar a los frutos recogidos con las investigaciones de los estudiosos de los siglos pretéritos. El progreso de las ciencias sagradas puede decirse un complemento de las verdades ya adquiridas. La Iglesia, en su calidad de maestra infalible de la verdad revelada, para cuyo conocimiento tienen importancia fundamental los principios de filosofía, puede y debe establecer cuáles de estos principios coinciden más y mejor con la revelación divina. No se trata de seguir a Santo Tomás en todas las ciencias, como ya pusieron en claro León XIII, Pío X, Pío XI y Pío XII: la

Iglesia no quiere imponer como perenne lo que es caduco. Pero la doctrina de Santo Tomás, por el vigor con que se adhiere a las verdades eternas, no es propia de la Edad Media, sino que es válida para todos los tiempos, para todos los lugares, y no sólo para los países occidentales, y accesible a todos los hombres, en cuanto responde a las exigencias fundamentales de la razón humana. Es conveniente recordar la encíclica "Humani generis" contra todos los falsos irenismos, y cuanto escribió Juan XXIII sobre Santo Tomás, definiéndolo, no sólo maestro de la verdad y de la caridad, sino también de la unidad."

Alguien propuso, asimismo, la revisión de los estudios de Moral, demasiado casuística y jurídica; la teología moral debía ser referida a la dogmática, fundada sobre la Sagrada Escritura y situada en el misterio de Cristo. Surgió, en fin, un nuevo punto de fricción en la discusión de este esquema, al proponerse por algunos Padres la creación de una Comisión postconciliar para el estudio de los problemas referentes a la formación sacerdotal. Se les replicó que ya existía y bastaba la Congregación de Seminarios y que, en caso de establecerse un nuevo organismo, debía quedar bajo control de esa misma Congregación. Pero el intento iba más lejos: se pretendía la reforma de la Congregación de Seminarios, como exigencia inmediata de la autoridad reconocida a las Conferencias episcopales en la formación de los aspirantes al sacerdocio.

El 17 de noviembre de 1964, Congregación General 124, fue aceptado el esquema en general y, en ese mismo día y en el siguiente, Congregación General 125, fue propuesto a la aprobación en cada una de sus partes. La Comisión recogería los modos y observaciones, para incorporarlos al esquema, antes de proponerlo a la aprobación definitiva en la futura Sesión conciliar.

La educación cristiana de la juventud

Era éste el último esquema que aún quedaba por discutir, antes de clausurar la tercera etapa conciliar. Recogía el esquema, en once Propositiones, el contenido fundamental de un anterior proyecto, titulado "De Scholis catholicis", e iban precedidas de una introducción, que recalca la importancia decisiva de la educación en la vida cristiana y su influjo cada vez mayor en el progreso social contemporáneo. Ahora bien, puesto que la Santa Madre Iglesia debe atender a toda la vida del hombre, incluso

la material, en cuanto está unida con la vocación celeste, el Concilio exponía algunos principios esenciales sobre la educación cristiana, máxime en las escuelas, principios que, una vez terminado el Concilio, deberá desarrollar más ampliamente una Comisión especial, para ser aplicados por las Conferencias Episcopales a las diversas condiciones de los pueblos.

Esos principios, a los cuales se alude en el proemio, son los enunciados en las proposiciones: derecho universal a la educación; la educación cristiana, educadores, medios para la educación cristiana, importancia de la escuela, obligaciones y derechos de los padres, la educación moral y religiosa en todas las escuelas, la escuela católica, diversas clases de escuelas católicas, Facultades y Universidades católicas, Facultades de ciencias sagradas y coordinación escolar. Terminaba el esquema con una vehemente exhortación a los jóvenes para que, conocedores de la importancia de la función educadora, se prepararan a abrazarla con generosidad. Al mismo tiempo, después de mostrar su agradecimiento a los sacerdotes, religiosos, religiosas y seglares, dedicados a la educación, se les requiere a que perseveren en su empeño y se esfuercen en formar en el espíritu de Cristo a sus alumnos, de forma que no sólo promuevan la renovación interna de la Iglesia, sino que acrecienten su benéfica influencia en el mundo de hoy, sobre todo en los intelectuales.

La discusión tuvo lugar los días 18 y 19 de noviembre de 1964, Congregaciones Generales 125 y 126, y apenas hubo nada que oponer al texto presentado; por lo mismo, sometido a votación, ya el esquema en general, ya cada una de las proposiciones, el resultado fue positivo, encargándose la Comisión competente de recoger las sugerencias propuestas, antes de presentar el texto a la aprobación definitiva en la cuarta Sesión del Concilio.

En el umbral ya de la clausura de la tercera Sesión conciliar, en que habían de ser promulgados por el Papa tres nuevos documentos conciliares: la Constitución dogmática sobre la Iglesia y los decretos sobre Ecumenismo e Iglesias orientales, quedaban todavía flotantes algunos puntos del programa, que hubieron de provocar momentos de gran tensión, dentro y fuera del Aula conciliar; se trataba de la Colegialidad episcopal, de la incorporación al decreto sobre Ecumenismo de algunas enmiendas para su mayor claridad, y el recurso presentado por la minoría sobre la libertad religiosa. Acerca de este último asunto, ya se trató en este trabajo; restan unas palabras sobre los otros dos, antes de pasar a tratar de la clausura de esta etapa conciliar.

A través de las Congregaciones Generales reseñadas, se habían venido celebrando las votaciones correspondientes sobre los esquemas "De Ecclesia" y del "Ecumenismo". La votación definitiva sobre el primero, en su conjunto, tuvo lugar el 19 de noviembre de 1964, Congregación General 126, siendo aprobado por 2.134 votos a favor y 10 en contra. Esa casi absoluta unanimidad se había logrado merced a la Nota aclaratoria, aneja al texto de la Constitución. Teniendo en cuenta la débil argumentación positiva a favor de la Colegialidad de los obispos, la ambigüedad que ese término encierra, puesto que, a pesar de haber sido tan amplios los debates, no se había dado una definición precisa, ni se había señalado con claridad su fundamento teológico, la minoría opuesta a tal doctrina, aun cuando el texto expresara de una manera satisfactoria el carácter supremo y plenario de la autoridad del Papa, veía una contradicción entre la doctrina de la Colegialidad y la definida en el Vaticano I, por cuanto parecía atribuirse la plenitud del poder supremo al Colegio de los obispos, al reconocérselo aun fuera del Concilio Ecueménico. En consecuencia, parecía afirmarse la existencia de dos sujetos de ese poder: el Romano Pontífice por sí solo y el Colegio de los obispos con su cabeza el Papa. Si se reconocía, por tanto, a los obispos el derecho sobre el gobierno de toda la Iglesia, se limitaba y disminuía la autoridad del Vicario de Cristo.

Por consiguiente, a fin de evitar todo equívoco, como había acontecido aun dentro del aula conciliar, y, puesto que la doctrina sobre la Colegialidad episcopal no estaba todavía bien madura, se propuso añadir al capítulo III de la Constitución sobre la Iglesia una nota explicativa, a tenor de la cual debería ser interpretada la doctrina contenida en dicho capítulo. Así lo hizo saber, antes de someter a votación ese capítulo, el Secretario general del Concilio, monseñor Feijó. La nota hubo de causar alarma en la mayoría, porque creía ver en ella un sentido restrictivo de los conceptos fundamentales referentes a la Colegialidad, mientras que era acogida por la minoría como una garantía contra las consecuencias que esperaban de esa doctrina. No había razón, sin embargo, para darle mayor alcance en uno u otro sentido, puesto que la doctrina contenida en el capítulo III no quedaba afectada sustancialmente y las controversias teológicas, afirmado el hecho de la Colegialidad, se dejaban pendientes para una más amplia investigación teológica e histórica. La nota quedaría incorporada a las actas del Concilio, aunque sin formar parte de la Constitución dogmática sobre la Iglesia.

Elaborada por la Comisión doctrinal, la nota contenía las si-

güentes observaciones generales: 1.^a El término "Colegio" no se entiende en un sentido estrictamente jurídico, es decir, de una asamblea de iguales, que confiara su propio poder a quien los preside, sino de una asamblea estable, cuya estructura y autoridad deben deducirse de la revelación. 2.^a El carácter de miembro del Colegio se adquiere por la consagración episcopal y por la comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del Colegio. En la consagración se da ciertamente una participación ontológica de los ministerios sagrados; pero, para que se tenga la potestad expedita para el ejercicio, debe añadirse la determinación jurídica o canónica por la autoridad jerárquica. 3.^a Del Colegio, que no se da sin su Cabeza, se dice: "Que es sujeto también de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal". Necesariamente hay que admitir esta afirmación, para no poner en peligro la plenitud de potestad del Romano Pontífice. Porque el término "Colegio" comprende siempre y de forma necesaria a su propia Cabeza, la cual conserva, en el seno del Colegio, íntegramente su función de Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia universal. 4.^a El Sumo Pontífice, como Pastor Supremo de la Iglesia, puede ejercer libremente su potestad en todo tiempo, como lo exigen su propio ministerio. El Colegio, sin embargo, aunque existe siempre, no por ello actúa en forma permanente con una acción estrictamente colegial, como consta por la tradición de la Iglesia. No siempre se halla en plenitud de ejercicio; más aún, sólo actúa a intervalos con actividad estrictamente colegial y sólo con el consentimiento de su Cabeza; al faltar la acción de la Cabeza, los obispos no pueden actuar como Colegio.

Decreto sobre el Ecumenismo

Al igual que la Constitución dogmática sobre la Iglesia, el decreto sobre Ecumenismo estaba llegando asimismo a su meta. Promover la restauración de la unidad entre los cristianos era uno de los fines primordiales, que se había propuesto el Vaticano II, puesto que es única la Iglesia fundada por Jesucristo y la división, por otra parte, no deja de ser una piedra de escándalo para el mundo y grave obstáculo para la causa de la difusión del Evangelio. Se recordará que las Comisiones preparatorias habían elaborado tres textos, que se ocupaban del ecumenismo, y cómo se había decidido en Congregación General que fueran reunidos en uno solo; más tarde, los capítulos sobre libertad religiosa, sobre los judíos y sobre las relaciones de la Iglesia, con

las religiones no cristianas, comenzarían a desligarse de las cuestiones del ecumenismo, reformándose el esquema, para formar otro nuevo, que sería sometido a votación durante la tercera etapa conciliar. Todavía este esquema contenía, en un principio, un apéndice sobre libertad religiosa y se pensó en añadirle otra sobre los judíos y no cristianos.

En definitiva, tal como ahora era presentado, constaba de un proemio y tres capítulos, aprobados en las Congregaciones Generales, celebradas durante la tercera Sesión del Concilio. Después de hacer constar, en el proemio, que la unidad entre todos los cristianos era uno de los fines principales del Vaticano II, y que casi todos los cristianos suspiran por una Iglesia de Dios única y visible, que sea verdaderamente universal, para que el mundo se convierta al Evangelio y se salve para la gloria de Dios, se establecen en el capítulo I los principios católicos sobre el ecumenismo; en el II se trata de la práctica del mismo, para en el III estudiar las Iglesias y comunidades eclesiales separadas de la Sede apostólica romana. Teniendo en cuenta que el problema de la unión presenta diferencias fundamentales, según se trate de ortodoxos o protestantes, el capítulo tercero se divide en dos secciones: la 1.^a, sobre las Iglesias orientales no católicas, y la 2.^a, sobre las Iglesias y comunidades eclesiales de Occidente separadas. Se cerraba el esquema con una conclusión, en que se exhorta a los fieles a que se abstengan de toda ligereza o imprudente celo, que pudiera perjudicar al progreso de la unión, y se les recuerda que el santo propósito de reconciliar a todos los cristianos en la unidad de la única Iglesia de Jesucristo, excede las fuerzas y la capacidad humanas. Por lo mismo, deben poner toda su esperanza en la oración de Cristo por la Iglesia, en el amor del Padre y en la virtud del Espíritu Santo.

Las votaciones acerca del conjunto y de cada uno de los capítulos se sucedieron a partir del 6 de octubre de 1964. Como quiera que muchos votos, aunque afirmativos, lo fueron condicionados "iuxta modum", antes de proceder a la votación definitiva, fue presentado a los Padres el examen de las enmiendas, votándose del 10 al 14 de noviembre la aceptación del texto propuesto. Pero, todavía antes de llegar a la última votación en la Congregación General 127, del 20 de noviembre de 1964, el Secretario general del Concilio anunciaba la incorporación al esquema de determinadas enmiendas, que debían ser introducidas no para corregir el sentido del texto, sino con el fin de aclararlo. Puesto que el Secretariado para la unión las había admitido como sugerencias benévolas expresadas autoritaria-

mente —“suggeriones benevolas auctoritative expressas”— estaba bien claro que era el mismo Pontífice quien las había sugerido, sin tratar de imponerlas. Se pretendía evitar, sin corregir ni desviar la orientación ecuménica del decreto, una interpretación indiferentista de igualdad entre católicos y cristianos disidentes, con peligro de falsear la mente de los Padres y del Sumo Pontífice. Se llegó a creer, con todo, que esos retoques pudieran crear recelos en los disidentes y, a la vez, inquietar a los Padres más señalados en la vanguardia del ecumenismo.

Sin embargo, se trataba, en su mayoría, de observaciones de poca importancia, a excepción de tres de mayor alcance. Al señalar la Sagrada Escritura como base de diálogo entre católicos y disidentes, se leía en el texto que los protestantes “*movidos por el Espíritu Santo encuentran en las mismas Sagradas Escrituras a Dios, que les habla en Cristo*”. El texto definitivo del decreto dice así: “*Invocando al Espíritu Santo, buscan en las mismas Sagradas Escrituras a Dios, el cual como que les habla en Cristo*”. Se ha querido evitar, por consiguiente, que pudiera parecer que el Concilio aprobaba la doctrina protestante del testimonio interno, a la vez que se ha querido expresar la posibilidad de no encontrar a Dios en la lectura de la Biblia, cuando a ello se oponen impedimentos subjetivos.

Clausura de la III Sesión del Vaticano II

Se celebró con gran solemnidad el día 21 de noviembre de 1964, siendo aprobados definitivamente y promulgados por el Papa, juntamente con los Padres del Concilio, tres documentos de suma trascendencia: La Constitución dogmática sobre la Iglesia y los Decretos sobre Ecumenismo e Iglesias orientales. Quedaban, además, discutidos, en sus líneas esenciales, todos los demás esquemas del Concilio, cuya elaboración completa y definitiva votación y aprobación quedaban reservadas para la cuarta y última etapa conciliar. Había sido, por tanto, la tercera muy fecunda y, en cierta manera, decisiva a través de jornadas densas de trabajo. Se podía afirmar, en consecuencia, que el Concilio Vaticano II estaba fundamentalmente resuelto.

La Constitución dogmática sobre la Iglesia, síntesis magistral de la doctrina teológica acerca de la Esposa de Cristo, vino considerándose siempre como base de todo el contenido doctrinal y pastoral del Vaticano II, y con su promulgación se lograban plenamente los fines que, en la dimensión “ad intra” se había

propuesto: estudiar la íntima naturaleza de la Iglesia, para conocer mejor su real y fundamental constitución y su múltiple y salvadora misión, y conseguir así una visión más rica y profunda del elemento divino y humano que la forman, para reflejar sobre la humanidad creyente el designio de la Encarnación y de la Redención, el Cristo total, nuestro Salvador.

La doctrina del Vaticano I sobre la Iglesia estaba aguardando, desde 1870, el complemento que ahora se le ha dado: las definiciones dogmáticas sobre el primado y la infalibilidad del Romano Pontífice tenían que coronarse con la teología del Episcopado, tema que polarizó, desde los primeros días, la atención y las discusiones de los Padres conciliares. Y junto a este estudio, los demás temas tratados en la Constitución sobre la Iglesia: concepto de la Iglesia como el sacramento de la Redención humana, su carácter y su inmersión en la corriente de la Historia de la Salvación; el concepto de la Iglesia como Pueblo de Dios y la posición del laicado dentro de ella; su aspecto escatológico, para coronar la Constitución con el capítulo mariano, en que, al fin, después de movidas polémicas, vino a triunfar la causa de María, aunque la historia comprobará que ha sido merced a largas discusiones, sostenidas en el aula conciliar, en las Comisiones y fuera de ellas. Bello y profundo, en verdad, el conjunto de doctrina sobre la Madre de Dios, situada en el misterio de Cristo y de la Iglesia, y en el que se recoge la función de María en la economía de la salvación, colocándola como signo de esperanza cierta y de consuelo del peregrinante Pueblo de Dios.

A su vez, el decreto sobre Ecumenismo venía a constituir igualmente, además de una llamada para la renovación de la Iglesia, un paso decisivo con una nueva visión de la división entre los cristianos y una tendencia vigorosa hacia la deseada unión. Como se asegura en el número 1.º del decreto, en que se hallan expuestos sus supuestos básicos, se ordena a la restauración de la unidad entre los cristianos, uno de los fines primordiales del Concilio. Puesto que es única la Iglesia fundada por Jesucristo, con unidad fundamental de doctrina, de régimen y de culto con el sacrificio y los sacramentos, toda división es contra el deseo de Cristo, manifestado en su oración por la unidad de la Iglesia (Jn. 17,20), unidad que no puede ser solamente interna o en los espíritus, sino asimismo externa, por cuanto debe ser una señal o signo para que el mundo crea que Jesús es el Enviado del Padre. Y, sin embargo, son muchas las Comu-

nidades cristianas, pensando aún de diverso modo y siguiendo caminos distintos, como si Cristo estuviera dividido.

Con todo, por cuanto Dios ha comenzado a difundir con mayor abundancia en los cristianos separados el anhelo de la unión, el Concilio, con conciencia de la misión ecuménica de los tiempos e impulsado por el deseo de restablecer la unidad entre todos los discípulos de Cristo, ha querido proponer a los católicos los principios de un sano ecumenismo y los medios para llegar a restaurar la suspirada unión. Difícil, ciertamente, derribar esas barreras seculares y disipar esa noche, que se extiende sobre el mundo. Pero, como "todo es posible al que cree", mediante la oración podrá obtenerse lo que a los hombres parece imposible: que brille el alba del día en que Cristo, por la unión de sus discípulos, sea reconocido por el mundo como el único Maestro de la verdad enviado por el Padre, como el verdadero y único Salvador de los hombres.

Fundamentalmente, también el decreto sobre las Iglesias orientales católicas puede contribuir, asimismo, a preparar un ambiente de conocimiento y apremio mutuo, en el que irán brotando las condiciones previas para una unión de todos los cristianos. En él se nos presenta a la Iglesia católica en la actitud de una renacida esperanza en la reconstrucción de la unidad y restauración de la plena comunión entre Roma y las grandes Iglesias orientales hasta ahora separadas. Esa esperanza es la que informa sus trabajos, para ir preparando todas las circunstancias favorables, capaces de facilitar y hacer posible la unión. Es cierto que el decreto sobre las Iglesias orientales católicas no es una norma de acción dirigida a la unión con los ortodoxos, pero en él hay declaraciones y expresiones, que tienen relación con dicho problema, como son todas aquellas que son comunes para todos los cristianos orientales.

Verificadas las votaciones de los tres documentos, la III Sesión del Concilio Vaticano II quedaba clausurada con un discurso de Su Santidad, Pablo VI, en que, después de dar gracias al Señor por la feliz conclusión de las tareas de este tercer período, evocaba los temas que se habían discutido y los que habían sido definitivamente sancionados: la doctrina sobre la Iglesia, completando así la obra doctrinal del Vaticano I; se había explorado el misterio de la Iglesia y delineado el designio divino sobre su constitución fundamental. De aquí en adelante —añadió el Pontífice— podremos gozar de una mejor inteligencia del pensamiento de Dios sobre el Cuerpo Místico de Cristo, y se podrán deducir normas más claras y seguras para la vida de

la Iglesia y mayores esperanzas para el progreso del reino de Dios en el mundo. Verdaderamente podía decirse que la divina Providencia había esperado una hora luminosa, ayer lentamente madurada, ahora esplendorosa, mañana ciertamente providencial en enseñanzas, en impulsos, en mejoría para la vida de la Iglesia.

Espera el Papa que la doctrina sobre el misterio de la Iglesia, ilustrada y proclamada por este Concilio, había de tener desde ahora feliz repercusión en el corazón, ante todo, de los católicos; que vean los fieles mejor trazado y descubierto el rostro genuino de la Esposa de Cristo, la belleza de la Madre y Maestra. Confiaba, asimismo, en que esta misma doctrina de la Iglesia fuera benévola y favorablemente considerada por los hermanos cristianos, todavía separados de la Iglesia católica; integrada esta doctrina en las declaraciones contenidas en el esquema sobre Ecumenismo, quisiera Pablo VI que tuviera en sus corazonas la virtud de amoroso fermento en esa revisión de pensamientos y actitudes, que les pueda acercar más a la comunión católica, y, finalmente, fundirse en ella.

Y terminaba su alocución de clausura con un emocionado himno mariano, reuniendo, en el mismo concepto fundamental, el oficio de María en relación con Cristo y con todos los hombres, ya que en ambos casos se trata del oficio de Madre. En efecto, la Constitución dogmática sobre la Iglesia ha quedado completada al proclamar a María Madre de la Iglesia, es decir, Madre de todo el pueblo de Dios, tanto de los fieles, como de los pastores. Y era su deseo de que, de ahora en adelante, María sea honrada e invocada por todo el pueblo cristiano con ese gratísimo título. En consecuencia, con la promulgación de la Constitución, que tiene como vértice y corona todo un capítulo dedicado a la Virgen, justamente podía afirmarse que la III Sesión del Vaticano II se clausuraba como himno incomparable de alabanza en honor de María, a fin de que el pueblo cristiano se dirija a Ella con mayor confianza y ardor y le tribute el culto y honor que le competen.

FRANCISCO ALVAREZ
Lectoral

(Continuará)