

CONCILIO VATICANO II

Una historia nunca escrita

Roberto de Mattei



BIBLIOTHECAHOMOLEGENS

© 2010. Roberto De Mattei

© De la edición en lengua española. Ambientes & Costumes Editora Ltda.
São Paulo. Brasil.

www.ambientesecostumes.com.br

© 2018. Homo Legens

Calle Monasterio de las Batuecas, 21

28049 Madrid

www.homolegens.com

Colección dirigida por Gabriel Ariza

De la traducción: © María Tecla Portela Carreiro

Título original: Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta

ISBN: 978-84-17407-12-4

Depósito legal: M-11372-2018

Proyecto gráfico y maquetación: Ana Clara Goyeneche y Mayra Kadowaki

Revisión: Martín Jorge Viano

Foto de cubierta: Solemne sesión del Concilio Vaticano II, con la presencia del Papa Juan XXIII. © 2013. DUfoto/Foto Scala, Florencia

Todos los derechos reservados.

Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía, el tratamiento informático y la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo público sin permiso previo y por escrito del editor.

- 9 *Gaudium et Spes*: la “tierra prometida” del Concilio 339
- 10 Una nueva visión de la familia cristiana 344
- 11 Nueva discusión sobre marxismo y comunismo 351
- 12 La “modernización” de la vida religiosa 355
- 13 Conflicto abierto sobre la colegialidad 358
- 14 La “semana negra”: ¿pero para quién? 363
- 15 La promulgación de la constitución *Lumen Gentium* 369
- 16 Pablo VI depone la tiara 373

Capítulo VI 1965: La Cuarta sesión

- 1 De la tercera a la cuarta sesión 377
- 2 Nuevas iniciativas de los conservadores 379
- 3 La apertura de la cuarta sesión 382
- 4 La batalla sobre la libertad religiosa 383
- 5 El esquema XIII: críticas de extremos opuestos 393
- 6 Pablo VI en la ONU: un acontecimiento simbólico 401
- 7 Las religiones no cristianas y la *Nostra aetate* 405
- 8 Compromiso sobre la constitución *Dei Verbum* 409
- 9 El Concilio y el comunismo: historia de una condena que no se concretó 410
- 10 Las últimas sesiones públicas 422
- 11 La jornada histórica del 7 de diciembre 425
- 12 Cae el telón sobre el Concilio Vaticano II 436

Capítulo VII La época del Concilio (1965 – 1978)

- 1 La época de la “Revolución conciliar” 439
- 2 La reforma de la Curia de Pablo VI 441
- 3 La explosión de la crisis: el nuevo catecismo holandés 446
- 4 La contestación de la *Humanae Vitae* 448
- 5 1968: La Revolución en la sociedad 451
- 6 La Teología de la Liberación 455
- 7 “El humo de Satanás” en el templo de Dios 461
- 8 La derrota de los conservadores después del Concilio 465
- 9 La *Ostpolitik* vaticana 468
- 10 El post-Concilio y la liturgia 472
- 11 El jubileo de 1975 478
- 12 El “caso Lefebvre” 480
- 13 La “via italiana” hacia el comunismo 482
- 14 Las causas próximas y remotas del “mundo hecho añicos” 486
- 15 Veinte años de Historia de la Iglesia 489

Conclusión para la edición en español 491

Bibliografía 495

Índice onomástico 500



Cortejo de los altos prelados, nombrados Padres conciliares, entrando en la Basílica de San Pedro para una sesión del Concilio Vaticano II, el 16 de octubre de 1962.

Introducción

1. EL VATICANO II: UN CONCILIO DIFERENTE A LOS DEMÁS

La historia de la Iglesia Católica se encuentra en el centro de la historia universal, debido al papel fundamental que desempeña en la guía de las almas y en la construcción de las civilizaciones. Desde esta perspectiva, no sorprende en absoluto que los Concilios Ecuménicos –que suponen una de las más altas expresiones de la vida social de la Iglesia– adquieran una enorme importancia en la historia universal. Si la Iglesia guarda una íntima relación con la historia de la humanidad, un Concilio Ecuménico tendrá con esa historia una relación comparable a la que tiene con la misma Iglesia¹.

Los Concilios se llaman “ecuménicos” –o “generales”– cuando, bajo la dirección del Papa o de sus representantes, reúnen a Obispos procedentes de todo el ecumene, es decir, de todo el mundo habitado². En los Concilios, la voz del Papa y de los Obispos del mundo en comunión con él se eleva por encima de los acontecimientos históricos, y esa voz solemne construye la historia de la Iglesia y, con ella, la historia del mundo.

En la historia de la Iglesia se celebraron veintiún Concilios que la propia Iglesia reconoce como ecuménicos o generales³. El último fue el Concilio Vaticano II, inaugurado en Roma, en la Basílica de San Pedro,

¹ Cf. Giuseppe Siri, *Il Concilio Ecumenico visto dal piano della teologia della storia*, conferencia pronunciada en Génova el 25 de enero de 1961, in *La giovinezza della Chiesa. Testimonianze, documenti e studi sul Concilio Vaticano II*, Giardini, Pisa, 1983, p. 43 (pp. 43–50).

² Cf. Walter Brandmüller, *Il Concilio e i Concili. Il Vaticano II alla luce della Storia dei Concili*, in *Cristianità*, 332 (2005), p. 4 (pp. 3–10). Acerca del significado de los concilios en la historia de la Iglesia véase: Joseph Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, vol. I, 1, Letouzey et Ané, Paris, 1907, pp. 1–124. Cfr. también la Introduzione di Pietro Palazzini al *Dizionario dei Concili*, Città Nuova, Roma, 1963, pp. XI–XXXIX; así como la voz *Concile œcuménique*, de J. Forget, in *DTC*, III (1908), col. 636–676, y de Nicolas Juny in *DDC*, I (1954), col. 378–381.

³ Sobre el número de Concilios Ecuménicos no hay declaraciones oficiales del Magisterio, pero la doctrina canónica y teológica está más que consolidada, con posterioridad a San Roberto Belarmino (*De Controversiis christianæ fidei*, tomo II, Apud Societatem Minimam, Venecia, 1599, Liber I, De Conciliis et Ecclesia, cap. V, col. 4–9). Tanto en el discurso de inauguración del Concilio, pronunciado por Juan XXIII el 1 de octubre de 1962, como en la alocución de apertura de Pablo VI del tercer período, ambos Pontífices aluden a los veinte Concilios Ecuménicos celebrados con anterioridad, considerando al Vaticano I como el último Concilio Ecuménico anterior al Vaticano II.

por Juan XXIII, el 11 de octubre de 1962, y allí mismo clausurado, el 8 de diciembre de 1965, después de cuatro sesiones, por Pablo VI. Desde el Concilio de Nicea –que fue, después del Concilio de Jerusalén, el primero estudiado por los historiadores– hasta el Vaticano II, todos los Concilios han sido objeto de debate historiográfico. Además de haber hecho historia, todas estas asambleas han contado después con sus propios historiadores, cada uno de los cuales fue presentando, en sus respectivas obras, su propia interpretación de las reuniones conciliares⁴.

Sin embargo, el Concilio Vaticano II se distingue de los precedentes por el hecho de plantear un nuevo problema a los historiadores. Los Concilios ejercen, bajo el Papa y con el Papa, un Magisterio solemne en materia de fe y de moral, presentándose como supremos jueces y supremos legisladores en lo que al derecho de la Iglesia se refiere. Pero, en este sentido, del Concilio Vaticano II no emanaron leyes, ni siquiera deliberó de modo definitivo sobre cuestiones de fe y de moral y, como era de esperar, esta falta de definiciones dogmáticas abrió la discusión sobre la naturaleza de los documentos y el modo de su aplicación en el período llamado “postconciliar”. El problema de la relación entre el Concilio y el “postconcilio” se encuentra, pues, en el centro del debate hermenéutico en curso.

2. LAS DOS HERMENÉUTICAS CONCILIARES

Las discusiones sobre el Concilio Vaticano II, por su complejidad y en la articulación de las diversas posiciones⁵, pueden resumirse sustancialmente en dos líneas interpretativas: una, la de la “continuidad” del

⁴ Véase, por ejemplo, W. Brandmüller, *Carl Joseph von Hefele. Ein Geschichtsschreiber macht Geschichte*, en Pontificio Comité das Ciencias Históricas, *Walter Brandmüller Scripta Manent. Raccolta di studi in occasione del suo 80° genetliaco*, Cosimo Semeraro (org.), Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, pp. 365–377.

⁵ El Arzobispo Agostino Marchetto ofrece un cuadro de las líneas interpretativas en contraste con una opción declarada por la hermenéutica de la continuidad, en *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2005, y en las recensiones recogidas en *Chiesa e Papato nella storia e nel diritto*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2002 (sobre el mismo cfr. Claudio Anselmo, *Agostino Marchetto: per una ermeneutica del Concilio Vaticano II*, in *Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive*, a cargo de Luis Martínez Ferrer, EDUSC. Roma, 2010, pp. 449–458). En orden a una visión de la situación, desde la perspectiva de la “escuela de Bolonia”, véase Giuseppe Ruggieri-G. Ruggieri, *Recezione e interpretazione del Vaticano II. Le ragioni di un dibattito*, en “*Cristianesimo nella storia*”, n° 28 (2007), pp. 381–406, o en *Chi ha paura del Vaticano II?*, a cargo de Alberto Melloni, Carocci. Roma, 2009, pp. 17–44. Cfr. también Yves Chiron, *Il y a 40 ans. L'ouverture de Vatican II. Mise en perspective historique*, in “*Divinitas*”, n° 46 (2003), pp. 222–232; David Berger, *Gegen die Tradition oder im Licht der Tradition? Zu neueren Interpretationen des Zweiten Vatikanischen Konzils*, en “*Divinitas*”, n° 40 (2005), pp. 294–316; y, más en general, *Vatican II. Did Anything happen?*, a cargo de John W. O'Malley, Continuum, Nueva York-Londres, 2007; Gilles Routhier, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, tr. it. Vita e Pensiero, Milán, 2007; Christoph Theobald *La réception du Concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Cerf, París 2009, en concreto pp. 495–654.

Concilio con la tradición precedente y, otra, la de su “discontinuidad” con el pasado de la Iglesia. La primera línea fue asumida por la jerarquía eclesiástica desde el pontificado de Juan Pablo II⁶ y enunciada con claridad y convicción por Benedicto XVI, fundamentalmente en su discurso a la Curia romana del 22 de diciembre de 2005⁷. Se trata de un acercamiento teológico al Concilio Vaticano II, basado en los 16 textos que produjo, de desigual valor doctrinal. El conjunto de estos textos expresa –según la autoridad suprema de la Iglesia– un magisterio no infalible, pero auténtico, que deberá leerse en continuidad con los documentos precedentes y subsiguientes, es decir “a la luz de la Tradición”.

Benedicto XVI se refirió nuevamente a este tema; por ejemplo, en el discurso a los participantes en la sesión plenaria de la Congregación para el Clero, del 16 de marzo de 2009, insistió en la necesidad de una buena formación “*en comunión con la ininterrumpida Tradición eclesial*” así como de “*favorecer en los sacerdotes, sobre todo en las jóvenes generaciones, una correcta recepción de los textos del Concilio Ecuménico Vaticano II, interpretados a la luz de todo el bagaje doctrinal de la Iglesia*”⁸. La única manera de hacer creíble el Vaticano II –sostuvo siempre el Cardenal Ratzinger, más tarde Benedicto XVI– es la de presentarlo como una parte de la completa y única Tradición de la Iglesia y de su fe⁹.

La segunda línea de interpretación tiene un abordaje hermenéutico de alcance, no teológico, sino histórico. Su expresión más significativa se encuentra en la llamada “escuela de Bolonia” que, bajo la dirección del Prof. Giuseppe Alberigo¹⁰, produjo una imponente *Historia del Concilio*

⁶ Sobre la lectura “normalizante” del Concilio Vaticano II por parte de Juan Pablo II, véase Giovanni Miccoli, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Rizzoli, Milán, 2007, pp. 18-30.

⁷ Benedicto XVI, *Una giusta ermeneutica per leggere e recepire il Concilio come grande forza di rinnovamento della Chiesa. Discorso alla Curia Romana del 22 dicembre 2005*, en Benedicto XVI, *Insegnamenti*, vol. I (2006), pp. 1018-1032.

⁸ Benedicto XVI, *Insegnamenti*, vol. V, 1 (2010), pág. 393 (Discurso del Papa Benedicto XVI durante la audiencia concedida a la Congregación para el Clero)

⁹ En esta línea se incluyen las contribuciones de muchos estudiosos, como las recogidas en *Vatican II. Renewal within Tradition* (Oxford University Press, Oxford 2008) a cargo de Matthew Lamb y Matthew Levering de la Universidad Ave María en Florida. Al discurso de Benedicto XVI del 2005, que abre el volumen, siguen una serie de profundas contribuciones, dedicadas respectivamente a las cuatro constituciones conciliares, a los nuevos decretos y a las tres declaraciones del Vaticano II. Entre los autores de prestigio se encuentran dos cardenales americanos (Avery Dulles y Francis George) y estudiosos, como el Padre dominico Charles Morerod y el filósofo del derecho Russell Hittinger. La tesis de fondo es que el Vaticano II sólo puede ser entendido en continuidad con la bimilenaria tradición de la Iglesia, según la fórmula de León XIII “*vetera novis augere et perficere*”. En la misma línea, Leo Scheffczyk, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II*, con presentación del Cardenal J. Ratzinger, tr. it., Jaca Book, Milán, 1998.

¹⁰ Giuseppe Alberigo (1926-2007), Profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad de Bolonia, director del Instituto de Ciencias Religiosas Juan XXIII y de la revista *Cristianesimo nella storia*. Sobre la denominación y la historia del Instituto, cfr. *L'officina bolognese 1953-2003*,

*Vaticano II*¹¹ que, difundida en varias lenguas, constituye una obra de referencia –aunque discutida y discutible– de la cual no se puede prescindir. Para esta escuela, el Vaticano II fue, ante todo, y más allá de los documentos que produjo, un “acontecimiento” histórico que, como tal, supuso una innegable discontinuidad con el pasado: suscitando esperanzas, generando polémicas y discusiones, dando paso, en definitiva, a una nueva época¹².

Un “acontecimiento” es una situación que representa una ruptura radical con el pasado, “un hecho que, una vez sucedido, cambia las cosas, tanto en el presente como en el futuro”¹³. En opinión de Alberigo, el Concilio Vaticano II presenta características propias muy marcadas: el modo como se convocó, la ausencia programática de un objetivo histórico determinado, el rechazo casi íntegro de las perspectivas y de los enunciados presentados por los organismos preparatorios, la elaboración plenaria de las orientaciones generales y de los mismos textos de las decisiones, y, sobre todo, la percepción del Concilio por parte de la opinión pública como un acontecimiento crucial, participando en su seguimiento con extraordinaria intensidad¹⁴. “Por todas estas razones, la hermenéutica del Vaticano II depende, principalmente y en gran medida, de la dimensión de acontecimiento del Concilio”, escribe el historiador boloñés¹⁵.

Desde este punto de vista, la identidad del Concilio está determinada no sólo por los documentos doctrinales institucionales y por las normas canónicas que le siguieron, sino, sobre todo, por el efectivo desarrollo de la asamblea y por la recepción del acontecimiento por parte de la comunidad de fieles¹⁶.

a cargo de G. Alberigo, EDB. Bolonia, 2004. Para un análisis del Concilio desde la perspectiva de esta “escuela”, cfr. Giuseppe Dossetti, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, a cargo de Francesco Margiotta Broglio, Il Mulino. Bolonia, 1966.

¹¹ G. Alberigo, *Storia del Concilio Vaticano II*, Peeters/Il Mulino, Bolonia, 1995–2001, 5 vols.

¹² Maria Teresa Fattori y A. Melloni Para una visión de conjunto de la tesis Concilio acontecimiento, además de la *Storia*, op. cit., de G. Alberigo, véase: *L'evento e le decisioni finali. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, a cargo de Maria Teresa Fattori y A. Melloni, Il Mulino. Bolonia, 1997.

¹³ Yves Congar, *Regard sur le Concile Vatican II*, en *Le Concile de Vatican II. Son église, peuple de Dieu et corps du Christ*, Beauchesne. París, 1984, p. 53.

¹⁴ G. Alberigo, *Criteri ermeneutici per una storia del Vaticano II*, en *Il Vaticano II tra attese e celebrazioni*, a cargo de G. Alberigo, Il Mulino, Bolonia, 1995, pp. 16–17 (pp. 9–26), o también en *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bolonia, 2009, pp. 36–37.

¹⁵ G. Alberigo, *Transizione epocale*, op. cit., p. 37.

¹⁶ Véase, además de la obra de G. Routhier, *Il Concilio Vaticano II*, op. cit., *Réceptions du Vatican II. Le concile au risque de l'histoire et des espaces humains*, a cargo de G. Routhier, Peeters, Lovanio 2004; *Zweites Vatikanisches Konzil – Ende oder Anfang?*, con la contribución de Wolfgang Seibel, Helmut Krätzl, Herbert Vorgrimler, Karl Lehmann, Salvatore Loiero, a cargo de Alfred E. Hierold, Bamberger Theologisches Forum, Münster, 2004; Giacomo Martina, *Una nuova vitalità per la Chiesa. Sulla recezione del Concilio Vaticano II*, en *Rivista del Clero Italiano*, 3 LXXXVI (2005), pp. 170–189.

¹⁷ Romano Amerio (1905–1997), filósofo y filólogo, fue consultor del Obispo de Lugano,

La tesis de la “discontinuidad” también fue promovida por parte del llamado mundo tradicionalista, que recoge un amplio y heterogéneo abanico de voces. Hasta el momento, la más importante obra publicada fue la del Prof. Romano Amerio, *Iota Unum*¹⁷, que, sin embargo, no se sitúa en el plano histórico sino en el teológico y, principalmente, filosófico. Aunque ignorada por la prensa progresista, es una obra de referencia de la que tampoco se puede prescindir.

3. RECEPCIÓN Y APLICACIÓN DEL CONCILIO

El contraste hermenéutico relativo al Vaticano II se encuentra también relacionado con dos lecturas diferentes del contexto en el que se insertaron las sesiones conciliares, así como de sus respectivas consecuencias históricas. Refiere el Cardenal Ratzinger que, el 12 de octubre de 1962, en la vigilia de apertura de los trabajos, el Cardenal Frings, Presidente de la Conferencia Episcopal alemana, lo invitó a que expusiese a los Obispos de lengua alemana los problemas teológicos que los Padres Conciliares deberían afrontar en los meses siguientes. Intentando hacer una introducción que destacara algunos aspectos relativos a la naturaleza misma del Concilio, el entonces Prof. Joseph Ratzinger encontró un texto de Eusebio de Cesarea, que había participado en el Concilio de Nicea, en el año 325, y que resumía con estas palabras sus impresiones sobre las sesiones de su tiempo:

Llegados de todas las iglesias de Europa, de África y de Asia entera, se habían reunido allí los más grandes siervos de Dios. Y una misma Iglesia, expandida a toda la dimensión del mundo por la gracia de Dios, albergaba a sirios, cilicios, fenicios, árabes y palestinos, así como egipcios, tebanos, africanos y habitantes de Mesopotamia. Se encontraba también presente un Obispo persa. No faltó a este coro un escita. El Ponto y Galacia, Capadocia y Asia, Frigia y Panfilia habían invitado a hombres escogidos. Pero también allí se encontraban tracios, macedonios, aqueos y epirotos y gente que vivía aún más lejos: incluso un español célebre se encontraba entre los participantes en esta asamblea”¹⁸.

Detrás de estas palabras entusiastas, comentaba a los Obispos alemanes el Padre Joseph Ratzinger, se reconoce la descripción de Pentecostés realizada por San Lucas en los Hechos de los Apóstoles. Lo que Eusebio

Mons. Angelo Jelmini, durante los trabajos de la Comisión preparatoria del Concilio. Su obra princeps *Iota Unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, publicada por el editor Riccardo Ricciardi, Milán-Nápoles, 1985, fue reeditada en 2009 por las editoriales Lindau y Fede & Cultura. Acerca de él, cfr. Romano Amerio. *Della Verità e dell'Amore*, a cargo de Enrico Maria Radaelli, introducción de Antonio Livi, Marco Editore. Lungro di Cosenza, 2005. Acerca de Amerio véase también, a cargo de E. M. Radaelli *Stat Veritas. Seguito a "Iota unum"*, Lindau. Turín, 2009, y Zibaldone, Lindau. Turín, 2010.

¹⁸ Eusebio di Cesarea, *Vita Constantini*, III, 7.

pretendía decir era que Nicea había sido un verdadero Pentecostés. Y ésta era también la idea de Juan XXIII y de los dos Padres Conciliares sobre el Vaticano II: que sería un nuevo Pentecostés¹⁹.

La escuela de Bolonia permaneció fiel al arquetipo Concilio-Pentecostés y ve en Juan XXIII al profeta de una nueva era en la historia de la Iglesia. A su vez, Benedicto XVI es hoy el más ilustre representante de aquellos que, frente a la autodestructiva realidad postconciliar, fueron modificando, con el paso de los años, su propia valoración sobre el Concilio, proponiendo una lectura en la línea de la Tradición.

Después de haber vivido, como protagonista, las vicisitudes del Concilio y los largos años del postconcilio, Joseph Ratzinger, elevado al pontificado con el nombre de Benedicto XVI, aplicó nuevamente al Vaticano II, pero ahora en clave muy diferente, la imagen del Concilio de Nicea. En el ya citado discurso del 22 de diciembre de 2005, el recién elegido Papa, después de haber afirmado que la recepción del Concilio se había desarrollado de modo innegablemente difícil, evocó a este propósito la imagen que San Basilio ofrece de la Iglesia después del Concilio del 325, la compara a una batalla naval, que se traba en la oscuridad de la noche y en el furor de la tempestad, con lo que pretendía describir “*el grito bronco de aquellos que por la discordia se levantan unos contra otros, los murmullos incomprensibles, el rumor confuso de los clamores ininterrumpidos*”²⁰.

La metáfora que, cuarenta años después del Concilio, Benedicto XVI aplica a la Iglesia postconciliar es, pues, la de una batalla naval en medio de las tinieblas, en un mar tempestuoso. Pero pasados ya veinte años desde la clausura de los trabajos conciliares, en su *Informe sobre la fe*, el entonces Cardenal Ratzinger creía “*incontestable*” que “*los últimos veinte años*” habían sido manifiestamente desfavorables para la Iglesia Católica.

Los resultados que siguieron al Concilio parecen ser cruelmente opuestos a las expectativas de todos, empezando por las de Juan XXIII y Pablo VI. Los cristianos se encuentran nuevamente en minoría, como nunca lo habían estado desde el fin de la antigüedad. Los Papas y los Padres Conciliares esperaban una nueva unidad católica y, por el contrario, se encontraron con una disensión que, en palabras de Pablo VI, parece haber pasado de la autocrítica a la autodestrucción. Se esperaba un nuevo entusiasmo y, muy a menudo, se terminó

¹⁹ J. Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, tr. fr. Téqui, París 1985, p. 410. Sobre el Concilio como “Pentecostés”, cfr. Juan XXIII, DMC, 23 de octubre de 1958, 27 de abril de 1959 (vol. I, p. 285), 12 de septiembre de 1960 (ibid., vol. II, p. 496), 6 de enero, 21 de abril, 8 de mayo, 26 de agosto y 26 de septiembre de 1962 (ibid., vol. IV, pp. 221, 251, 486, 550, 879). Véase también Gabriele Cislighi, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, Glossa. Roma-Milán, 2004.

²⁰ San Basilio, *De Spiritu Sancto*, XXX, 77; PG, vol. 32, col. 213.

*encontrando el tedio y el desaliento. Se esperaba un salto adelante, y nos encontramos con un progresivo proceso de decadencia, que se fue desarrollando, en gran medida, bajo el signo de la reivindicación de un supuesto ‘espíritu del Concilio’ que acabó por desacreditarlo. [...] La Iglesia postconciliar es un gran astillero; pero es un astillero en el que se perdió el proyecto y cada uno construye a su gusto”*²¹.

Las causas de esta profunda crisis se encuentran, según el Cardenal Ratzinger/Benedicto XVI, en una mala aplicación del Concilio, debido a una errónea interpretación de sus textos. Se trata, por lo tanto, de un conflicto hermenéutico.

*Los problemas en la recepción resultan del enfrentamiento entre dos hermenéuticas contrarias, que lucharon entre sí. Una de ellas produjo confusiones, la otra, silenciosamente, pero de un modo cada vez más visible, fue dando frutos. Por una parte tenemos una interpretación a la que podríamos llamar ‘hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura’, que, no pocas veces, se valió de los medios de comunicación, e incluso de una parte de la teología moderna. Por otro lado, nos encontramos con la ‘hermenéutica de la reforma’, de la renovación en la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos dejó; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del Pueblo de Dios en camino”*²².

Conviene, no obstante, precisar que existe una diferencia fundamental entre la situación de crisis que siguió al Concilio de Nicea y la que siguió al Concilio Vaticano II. La crisis que siguió a Nicea no surgió como consecuencia de un conflicto hermenéutico sobre los cánones del

²¹ J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, Entrevista con Vittorio Messori, Edizioni Paoline, Milán, 1985, pp. 27-28.

²² “La hermenéutica de la discontinuidad corre el riesgo de acabar en una ruptura entre la Iglesia preconiliar y la Iglesia postconciliar. Ésta afirma que los textos del Concilio en cuanto tales no serían todavía la verdadera expresión del espíritu del Concilio. Serían el resultado de compromisos en los cuales, para alcanzar la unanimidad, hubo incluso que dar marcha atrás y reconfirmar muchas cosas viejas ahora ya inútiles. (...) Precisamente porque los textos reflejarían sólo de modo imperfecto el verdadero espíritu del Concilio y su novedad, sería necesario avanzar valientemente más allá de los textos, dejando espacio a la novedad en la cual se expresaría la intención más profunda, si bien todavía indeterminada, del Concilio. En resumen: convendría seguir no los textos del Concilio, sino su espíritu. De este modo, evidentemente, queda un amplio margen para la pregunta sobre cómo se define ahora este espíritu y, en consecuencia, se concede espacio a toda creatividad. Con esto, sin embargo, se malinterpreta en su raíz la naturaleza de un Concilio en cuanto tal. De este modo, se considera como una especie de Asamblea Constituyente, que elimina una constitución vieja y que crea una nueva. Pero la Constituyente tiene necesidad de un mandatario y posteriormente de una confirmación por parte del mandatario, es decir, del pueblo al cual la Constitución debe servir. Los Padres no disponían de tal mandato y nadie se los había dado nunca; por otro lado, nadie podía darlo, porque la constitución esencial de la Iglesia viene del Señor y se nos ha dado a fin de que nosotros podamos alcanzar la vida eterna y, partiendo de esta perspectiva, estemos en situación de iluminar también la vida temporal y el tiempo mismo” (Benedicto XVI, *Una giusta ermeneutica*, op. cit., pp. 1024-1025).

Concilio del año 325 sino en abierta oposición a aquellos decretos²³. Ante tal movimiento de reacción, el emperador Constantino cambió su política con respecto al arrianismo, favoreciendo la prolongación de la crisis. El conflicto tuvo lugar entre los que se adherían al Concilio de Nicea y sus adversarios, radicales y moderados. Sin embargo, el significado del Credo niceno nunca se puso en tela de juicio.

4. ¿CONCILIO “PASTORAL” O “DOCTRINAL”?

La fórmula del Concilio a la luz de la Tradición – o, si se prefiere, de la “hermenéutica de la continuidad” – propone indudablemente a los fieles una indicación autorizada, con el fin de aclarar el problema de la adecuada recepción de los textos conciliares; pero deja abierta una cuestión de fondo: dado que la correcta interpretación es la de la continuidad, queda por explicar por qué después del Concilio Vaticano II ocurrió aquello que nunca había ocurrido después de ningún otro Concilio de la historia, a saber, el hecho de que dos (o más) hermenéuticas contrarias se hayan enfrentado y hayan, para usar la expresión del mismo Papa, “litigado” entre sí. Así, pues, si la época postconciliar debe interpretarse como una época de “crisis”, podemos preguntarnos si una recepción errónea de los textos puede incidir hasta tal punto en las vicisitudes históricas, que constituya una razón suficiente y proporcionada para explicar la amplitud y la profundidad de la misma crisis.

Por otra parte, la existencia de una pluralidad de hermenéuticas atestigua la presencia de una cierta ambigüedad o ambivalencia de los documentos. Cuando se hace necesario recurrir a un criterio hermenéutico exterior al documento para interpretar el mismo documento, es evidente que éste no es suficientemente claro, que es necesario interpretarlo y que, en la medida en que es susceptible de interpretación, puede ser objeto de crítica, tanto histórica como teológica.

El desarrollo más lógico de este principio hermenéutico es el propuesto por el eminente especialista en Eclesiología, Mons. Brunero Gherardini²⁴. Según el teólogo romano, el Vaticano II, como Concilio que

²³ Cfr. Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, *Institutum Patristicum “Augustinianum”*, Roma, 1975, pp. 99-134 y passim. Cfr. también el estudio del Beato John Henry Newman, *The Arians of the Fourth Century* (1833), tr. it. *Gli Ariani del IV secolo*, Jaca Book, Milán, 1981.

²⁴ Brunero Gherardini, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, con prólogo de S. E. Mons. Mario Olivieri, Obispo de Albenga-Imperia, y presentación de Mons. Albert Malcolm Ranjith, Secretario de la Congregación del Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Casa Mariana, Frigento, 2009. Mons. Gherardini nació en 1925. Ordenado en 1948, impartió clases de Eclesiología en la Pontificia Universidad Lateranense, de la que es Profesor emérito. Sucedió a Mons. Antonio Piolanti como director de la revista “*Divinitas*”. Para una crítica severa de la ambigüedad de los textos conciliares, véase Atila Sinke Guimarães, *In the murky waters of Vatican II*, Tan Books, Rockford (Illinois), 1999, pp. 1-296; ID., *Animus*

se autocalificó como “pastoral”, estuvo desprovisto de un carácter doctrinal “definitorio”²⁵. El hecho de que el Vaticano II no pueda pretender la calificación de dogmático, sino que esté caracterizado por su “pastoralidad”, no significa, naturalmente, que esté privado de doctrina propia. El Concilio Vaticano II posee, ciertamente, enseñanzas específicas, no carentes de autoridad, pero, como escribe Gherardini, “*sus doctrinas, cuando no son coherentes con definiciones anteriores, no son ni infalibles ni irreformables, y, por lo tanto, tampoco son vinculantes; quien las negara no será por esa causa formalmente hereje. Así, pues, quien las impusiera como infalibles e irreformables iría contra el mismo Concilio*”²⁶. Si el Concilio Vaticano II tiene una naturaleza eminentemente pastoral, sólo es lícito reconocer en él una índole dogmática en los puntos en que vuelve a proponer como verdades de fe dogmas definidos en Concilios anteriores; “*en sentido opuesto, las doctrinas que le son propias de ninguna manera pueden ser consideradas dogmáticas, dado que están privadas de ineludible formalidad definitoria, y, por lo tanto, de la correspondiente ‘voluntas definiendi.’*”²⁷

A quien objetase que, en principio, nada impide que un Concilio pastoral defina un dogma, se le podría replicar que, más allá de la autodenominación de pastoral del Concilio Vaticano II, la prueba de que no pretendía definir dogma alguno se encuentra además en sus propias actas, así como en el contenido de los documentos que produjo, en ninguno de los cuales se encuentra de modo inequívoco la manifestación de la voluntad de definir²⁸. El mismo Pablo VI declaró, en la clausura del Concilio, que “*el Magisterio de la Iglesia [...] no ha querido pronunciarse con sentencias dogmáticas extraordinarias*”²⁹ y, en ocasiones menos solemnes, volvió a decir que el Concilio tuvo como uno de sus puntos programáticos “*el de [...] no presentar nuevas y solemnes definiciones dogmáticas*”³⁰. Si un Concilio posee tan sólo la autoridad

Delendi (The Desire to Destroy), Tradition in Action, Los Angeles, vol. I (2001) y II (2002). El carácter heterogéneo y en ocasiones contradictorio de los textos conciliares es admitido por Antonio Acerbi in *Due ecclesologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella “Lumen Gentium”*, EDB, Bolonia, 1975.

²⁵ La ausencia de intenciones definitorias no se contradice con el adjetivo “dogmática”, con el que el Concilio califica dos de sus importantes constituciones: la *Lumen Gentium* y la *Dei Verbum*. En realidad, a éstas se les puede llamar “dogmáticas” sólo porque recibieron y repropusieron como verdad de fe dogmas definidos en Concilios precedentes. Sobre este punto véase Arnaldo Vidigal Xavier da Silveira, *Qual è l'autorità dottrinale dei documenti pontifici e conciliari?*, in *Cristianità*, n° 9 (1975), pp. 3-7. Menos convincente resulta la tesis de Bernard Lucien, *Les Degrés d'autorité du Magistère. La question de l'infailibilité. Doctrine catholique. Développements récents. Débats actuels*, La Nef, Feucherolles, 2007, que recoge un cierto número de artículos ya aparecidos en la revista *Sedes Sapientiae*. Contra: Pierre-Marie O.P., *Le magistère conciliaire est-il infailible?*, y Alvaro Calderón, *Pour une lucidité catholique*, in *Le Sel de la Terre*, n° 63 (2007-2008), pp. 37-46 y 47-59.

²⁶ B. Gherardini, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, op. cit., p. 51 y, más en general, pp. 47-65.

²⁷ Ibid.

²⁸ Cfr. A. Xavier da Silveira, *Qual è l'autorità dottrinale*, op. cit., p. 7.

²⁹ Discurso del 7 de diciembre de 1965, en Paolo VI, *Insegnamenti*, vol. III, p. 722.

que el Papa le quiere atribuir, los pronunciamientos pontificios de Juan XXIII y de Pablo VI, anteriores y posteriores a la promulgación de los documentos conciliares, zanján cualquier duda que al respecto pudiese subsistir.

La Escuela de Bolonia también destaca la naturaleza “pastoral” del Concilio Vaticano II³¹, aunque interpretándola desde un punto de vista diferente. En efecto, la calificación de “pastoral” del Concilio reduce la importancia de sus actas y documentos, y contribuye a hacer del “acontecimiento” un canon hermenéutico. Así, cuando se refiere a la “novedad” de un Concilio pastoral, hay que reconocer, con Alberigo, que *“la novedad más significativa del Vaticano II no la constituyen sus formulaciones, sino el hecho mismo de haber sido convocado y celebrado”*³². La convocatoria del Concilio, destaca el historiador Joseph Komonchak, *“fue una sorpresa, una ruptura con la normalidad de la Iglesia, con independencia incluso de aquello que el Papa Juan entendía por Concilio”*³³.

Los textos promulgados, naturalmente, forman parte del acontecimiento, pero “el acontecimiento” está constituido por un conjunto de factores que incluyen, además de la letra de los textos, también las interpretaciones transmitidas y amplificadas por los medios que cubrieron el acontecimiento. Algunos sociólogos, como Melissa Wilde³⁴ y Massimo Introvigne³⁵, aceptan la categoría de “acontecimiento” propiamente por la exposición que el Concilio tuvo en los medios de comunicación social y por la “auto-representación” que del mismo tuvieron muchos Padres Conciliares ya durante su transcurso. También Gilles Routhier destacó que la hermenéutica del Concilio no puede ignorar la exposición de la cual fue objeto en los medios de comunicación ni el modo en que fue percibido por los fieles³⁶. En efecto, los católicos, – cuya gran mayoría no ha leído los textos conciliares – conocieron el Concilio a través de la versión facilitada por los medios de comunicación.

³⁰ Pablo VI, Discurso del 8 de marzo de 1967, *ibid.*, vol.V, p. 704.

³¹ Alberigo destaca que el adjetivo “pastoral” aparece en los textos de Roncalli 689 veces, y 168 veces en plural. Desde su elección como Papa (28 de octubre de 1958) hasta su muerte (1963) el adjetivo se usa 245 veces (G. Alberigo, *Criteri ermeneutici*, op. cit., p. 20); véase también Id., *Le ragioni dell'opzione pastorale del Vaticano II*, en *Synaxis*, n° 20 (2002), pp. 489-509.

³² G. Alberigo, *Transizione epocale*, op. cit., p. 848.

³³ Joseph A. Komonchak, *Riflessioni storiografiche sul Vaticano II come evento*, en *L'evento e le decisioni*, p. 419 (pp. 417-439).

³⁴ Cfr. Melissa Wilde, *Vatican II: a sociological analysis of religious change*, Princeton University Press, Oxford, 2007. El volumen de Melissa Wilde, socióloga en la Universidad de Indiana, en Bloomington, tiene un carácter particularmente innovador. Éste se basa en las entrevistas a los Padres Conciliares recogidas por el Padre Rocco Caporale (*Vatican II: the last of Councils*, Helicon Press, Baltimore, 1961), extrayendo de las mismas algunas importantes consideraciones de carácter sociológico.

³⁵ Cfr. Massimo Introvigne, *Una battaglia nella notte. Plinio Corrêa de Oliveira e la crisi del XX secolo nella Chiesa*, Sugarco, Milán, 2008, pp. 95-101.

³⁶ Cfr. G. Routhier, *Il Concilio Vaticano II*, op. cit., pp. 118-120.

El Padre John W. O'Malley profundiza aún más en el análisis afirmando que el problema no concierne tan solo al modo en que los documentos fueron presentados, antes incluso de que finalizara el Concilio, sino que se refiere a la naturaleza misma de los documentos, desde el punto de vista, no del contenido, sino de la forma de los mismos³⁷. El jesuita americano ha propuesto la figura de Erasmo de Rotterdam como “clave” para interpretar el Vaticano II³⁸, al que definió como un concilio “*erasmiano*”³⁹. Las principales asonancias entre Erasmo y el Vaticano II, en términos de contenido, se refieren al tema de fondo de la “reconciliación”, pero “*la semejanza más significativa entre Erasmo y el Vaticano II es su lenguaje, su vocabulario, así como también el estilo de su discurso*”⁴⁰.

Por lo tanto, la “novedad” del Concilio, más que en el contenido de los documentos, se encuentra en su forma, de acuerdo con las indicaciones de la *Gaudium et Spes* y del mismo Juan XXIII en su discurso de apertura: “*Una cosa es el depósito o las verdades de fe, otra cosa es el modo como vienen enunciadas, permaneciendo siempre, sin embargo, su mismo significado y sentido profundo*”⁴¹. Las profesiones de fe y los cánones se sustituyen por un “género literario” al que el Padre O'Malley llama “*epidíptico*”⁴². Fue el modo de expresarse lo que, en opinión del historiador jesuita, “*marcó una ruptura definitiva con los Concilios anteriores*”⁴³. Cuando una institución se expresa en términos diferentes a los del pasado, significa aceptar una transformación cultural más profunda de lo que puede parecer. En efecto, el estilo del discurso revela, de hecho –más incluso que las ideas– las tendencias profundas del ánimo de quien se expresa: “*El estilo es la expresión última del significado, es significativo y no ornamental, y es también el instrumento hermenéutico por excelencia*”⁴⁴. Por norma, el aspecto pastoral es accidental y

³⁷ Cfr. J. W. O'Malley S.J., *Che cosa è successo nel Vaticano II*, tr. it. Vita e Pensiero, Milán, 2010, pp. 35-54 y pp. 297-319. El Padre John O'Malley expuso en numerosas obras su pensamiento respecto a los géneros retóricos, de *Giles of Viterbo on Church and Reform* (1968), a *Praise and Blame in Renaissance Rome* (1979), hasta *The First Jesuits* (1993) y *Four Cultures of the West* (2004). Menos convincente es la propuesta de Peter Hünermann de atribuir al magisterio conciliar el valor de “*textos constitucionales*”, entendiendo con este término un nuevo género literario desarrollado por el Vaticano II, que implica la pretensión de la “*obediencia de fe*” (Peter Hünermann, *Der “Text”. Eine Ergänzung zur Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils*, en “*Cristianesimo nella storia*”, 28 (2007), pp. 339-358, o bien en *Chi ha paura del Vaticano II?*, op. cit., pp. 85-105).

³⁸ Cfr. J. W. O'Malley, *Erasmus and Vatican II. Interpreting the Council*, in *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, a cargo de A. Melloni, D. Menozzi, G. Ruggieri y Massimo Toschi, Il Mulino, Bolonia, 1996, pp. 195-197.

³⁹ Cfr. Id., *Egidio da Viterbo and Renaissance Rome*, en Egidio da Viterbo O.S.A., e *il suo tempo: Atti del V Convegno dell'Istituto Storico Agostiniano*, Studia Agostiniana Historica, Roma, 1983, p. 81.

⁴⁰ J. W. O'Malley, *Erasmus and Vatican II*, op. cit., p. 208.

⁴¹ Constitución conciliar *Gaudium et Spes*, 62. El mismo documento remite después al discurso de apertura de Juan XXIII quien había afirmado: “Una cosa es la sustancia de la auténtica doctrina del *depositum fidei*, y otra es el enunciado de su revestimiento: y esto es lo que se debe –con paciencia, si es preciso– tener muy en cuenta” (Discurso del 11 de octubre de 1962, en AAS, 54 (1962), p. 792).

⁴² J. W. O'Malley, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, op. cit., pp. 45-54.

⁴³ Ibid., p. 47.

secundario respecto al aspecto doctrinal; pero, a partir del momento en que pasa a tener una dimensión sustancial y prioritaria, el modo como la doctrina es expuesta se transforma también en doctrina, y adquiere mayor importancia que la que objetivamente se transmite.

Los líderes del Concilio, prosigue O'Malley, “*entendían perfectamente que el Vaticano II, habiéndose autoproclamado como concilio pastoral, era, precisamente por eso, también un Concilio docente [...]. El estilo discursivo del Concilio era el medio, pero el medio comunicaba el mensaje*”⁴⁵. “*Esto significa que el Vaticano II, el ‘concilio pastoral’, tiene una enseñanza, una ‘doctrina’ que, en gran medida, nos resultó difícil de exponer porque, en este caso, doctrina y espíritu son las dos caras de la misma moneda*”⁴⁶ La elección de un “estilo” de lenguaje para expresarse revela, al mismo tiempo, un modo de ser y de pensar y en este sentido, tenemos que admitir que el género literario y el estilo pastoral del Vaticano II, no sólo expresan la unidad orgánica del acontecimiento, sino que también transmiten, implícitamente, una doctrina coherente.

Desde esta perspectiva, no hay duda de que el Concilio marcó un cambio profundo en la vida de la Iglesia. Ya sus contemporáneos advirtieron que marcaba una época: “*Se habló de un giro histórico; del fin de la Contrarreforma o de la época tridentina, del fin del Medievo, del fin de la era constantiniana*”, recuerda Komonchak⁴⁷. Y Melissa Wilde advierte: “*Simplemente el Vaticano II representa el ejemplo más significativo de cambio religioso institucionalizado desde la Reforma*”⁴⁸

5. PRIMADO DE LA PRAXIS Y REFORMA DE LA IGLESIA

Como todo “acontecimiento”, el Vaticano II se sitúa en el contexto histórico en el que se desarrolló: los años 60, que fueron los años en los que el llamado “socialismo real”, es decir, el comunismo en el poder, alcanzó su apogeo histórico. La influencia intelectual del marxismo, tal y como se presentaba en aquellos años, se hizo sentir intensamente en todos los ambientes, incluso los católicos. No es difícil advertir, en el “primado de la pastoral”, que se impuso en los años del Concilio, la transposición teológica del “primado de la praxis” enunciado por Marx en sus tesis sobre Feuerbach con estos términos: “*Es en la praxis en donde el hombre*

⁴⁴ Ibid., p. 51.

⁴⁵ Ibid., p. 314. Cfr. también Id., *Vatican II: Historical Perspectives on its Uniqueness and Interpretation*, en *Vatican II. The Unfinished Agenda. A look to the Future*, a cargo de Lucien Richard, Daniel Harrington y J. W. O' Malley, Paulist Press. New York 1987, pp. 22-32.

⁴⁶ J. W. O' Malley, *Vatican II. Did anything happen?*, op. cit., p. 82.

⁴⁷ J. A. Komonchak, *Riflessioni storiografiche sul Vaticano II come evento*, op. cit., p. 419; Id., *Vatican II as an “event”*, in *Vatican II. Did anything happen?*, op. cit., pp. 24-51.

⁴⁸ Wilde, p. 2.

debe demostrar la verdad, o sea, la realidad y el poder, lo que hay de mundano en su pensamiento”⁴⁹; y “los filósofos se limitaron a interpretar el mundo de diversas formas; pero ahora se trata de transformarlo”⁵⁰. La praxis – es decir, el resultado histórico de la acción política – es para Marx el criterio supremo de la verdad de las ideas, porque la acción contiene implícitamente una doctrina, aunque no la enuncie⁵¹.

La glosa de Marx a Feuerbach, según la cual los filósofos no tienen que conocer el mundo sino transformarlo, podría ser parafraseada con una glosa conciliar según la cual la misión de los Pastores y de los teólogos no es comprender y transmitir la doctrina de la Iglesia, sino transformar la Historia por medio de ésta⁵². Observa el Cardenal Agostino Bea: “Desde el fin de la primera sesión he afirmado repetidamente que los frutos del Concilio deben buscarse en gran parte, más que en los textos puestos sobre el papel, en el ámbito de las experiencias de los participantes y, por reflejo, en el pueblo cristiano que seguía los trabajos conciliares. Esto se aplica de modo especial al campo ecuménico”⁵³. La teología de la liberación llevó este principio hasta sus últimas consecuencias⁵⁴.

En el postconcilio, la praxis histórica se convierte en un “*locus theologicus*”⁵⁵, para el que “la teología no puede calificarse como ciencia pura, sino siempre como momento de un proceso histórico”⁵⁶. La relación verdad-historia fue reformulada subrayando la dimensión histórica de la teología, que asumía la praxis histórica⁵⁷, en forma de “teoría crítica de la praxis cristiana y eclesial”⁵⁸. La teología de la praxis se postuló como “la aplicación coherente de la teología a los signos de los tiempos (ST), tal como la trazó el Concilio, sobre

⁴⁹ Karl Marx, *Tesi su Feuerbach* (1845), en *Feurbach-Marx-Engels, Materialismo dialettico e materialismo storico*, a cargo de Cornelio Fabro, Editrice La Scuola, Brescia, 1962, pp. 81-84, II Tesi, p. 82.

⁵⁰ Ivi. XI Tese.

⁵¹ “Rivoluzione e senso della storia si uniscono: abbiamo la rivoluzione nel senso della storia. La storia in atto diventa l’unico giudice”, (Augusto del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico. Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milán, 1972, p. 228).

⁵² Cfr. A. ACERBI, *Ortoprassi*, en *Nuovo Dizionario di teologia*, San Paolo, 1991, Cinisello Balsamo, 1983; Walter Kasper, *La prassi scientifica della teologia*, en Aa.Vv., *Corso di teologia fondamentale*, IV, *Trattato di gnoseologia teologica*, Queriniana, Brescia, 1980, pp. 245-281.

⁵³ Agostino Bea, *Il cammino all’unione dopo il Concilio*, Morcelliana, Brescia, 1966, p. 10.

⁵⁴ Cfr. Carlo Molari, Introducción a la edición italiana de *Mysterium liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, a cargo de Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, tr. it. Borla, Roma, 1992, p. 12 (pp. 5-31).

⁵⁵ Véase, entre otros, *Il Concilio vent’anni dopo. L’ingresso della categoria “storia”*, a cargo de Enrico Cattaneo, Ave, Roma 1985; Bruno Forte, *Le prospettive della ricerca teológica*, en *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cargo de Rino Fisichella, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000, pp. 419-429.

⁵⁶ Giuseppe Ruffini, *Il modello gramsciano della funzione intellettuale ed il suo impiego nella discussione ermeneutico-teologica*, in Associazione Teologica Italiana, *Dimensione antropologica della teologia*, Ancora, Milán, 1971, p. 292 (pp. 275-294).

⁵⁷ Cfr. B. Forte, *Le prospettive della ricerca teológica*, op. cit., p. 424.

⁵⁸ W. Kasper, *La funzione della teologia della Chiesa*, en *Avvenire della Chiesa. Il libro del Congresso di Bruxelles*, Queriniana, Brescia, 1970, p. 72.