

Giuseppe Dossetti: Un balance inconformista del Concilio Vaticano II

Santiago Madrigal, SJ

*Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Comillas
Madrid*

Para Giuseppe Dossetti (1913-1996) la participación en el Concilio Vaticano II significó una fase crucial de su vida, una experiencia que él mismo ha descrito como «la realización inesperada de un sueño largamente acariciado»¹. En este sentido dejemos resonar en su tenor italiano un fragmento de la grabación de una homilía dirigida a su comunidad el 10 de diciembre de 1965, dos días después de la clausura del Concilio:

Ormai non si può più prescindere dal Concilio! se uno oggi dicesse “adesso basta; mi basta Gesù solo”, io dovrei dire “questa non è la tua casa” (...) La Chiesa deve credere e realizzare il Concilio (...). Tutta la storia dei Concili prova che qualcuno se ne disinteressa e che

1 ALBERIGO, G., «La conciliarità della chiesa: una passione», en MELLONI, A. (ed.), *Giuseppe Dossetti: la fede e la storia. Studi nel decennale della morte*, Il Mulino, Bolonia 2007, 47-65; aquí: 49. Véase: Melloni, A., «Cronologia e bibliografía di Giuseppe Dossetti», en ALBERIGO, A. y G. (eds.), «*Con tutte le tue forze*». *I nodi della fede cristiana oggi*. Omaggio a G. Dossetti, Marietti, Génova 1993, 371-389. G. Alberigo, G., «Giuseppe Dossetti»: *Cristianesimo nella Storia* 18 (1997) 249-275.

qualcuno combatte le decisioni stesse del Concilio (...). Noi faremo da motore nelle realizzazioni delle decisioni conciliari².

Estas palabras de entusiasmo militante y apasionado hacia el Concilio parecen estar en contradicción con el título que hemos dado a este trabajo, que habla más bien del inconformismo del jurista y teólogo italiano respecto a su resultado final. Se trata, como veremos, de la dialéctica que se puede establecer entre el significado del acontecimiento y sus decisiones doctrinales, un juego de fuerzas en el que se espeja una problemática que no ha sido ajena a la reflexión del profesor Salvador Pié: la interpretación y la recepción del Vaticano II³.

Estas reflexiones pretenden destilar la valoración que G. Dossetti ha hecho de la magna asamblea ecuménica en sus logros y en sus límites. Para ello, nos ceñiremos a dos textos que reflejan su entusiasmo y su reserva crítica: por un lado, las lecciones pronunciadas entre el 5 y el 8 de octubre de 1966 en el Instituto para las Ciencias religiosas de Bolonia⁴; por otro, la lección inaugural que pronunció en el Estudio Teológico Interdiocesano de Reggio Emilia el 29 de octubre de 1994, dos años antes de su muerte⁵. Pero antes que nada reconstruyamos los rasgos de su poderosa personalidad al hilo de su participación en el Concilio⁶.

2 ALBERIGO, G., «Giuseppe Dossetti al Concilio Vaticano II», en Íd., *Transizione epocale. Studi sul Vaticano II*, Il Mulino, Bolonia 2009, 393.

3 Véase: *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 2009, 85-90. También el trabajo más reciente: «*Ecclesia semper reformanda*. La recepción del Vaticano II: balance y perspectivas»: *Revista Catalana de Teologia* 37/1 (2012) 281-302.

4 «Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II», en DOSSETTI, G., *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione* (a cura di Francesco Margiotta Broglio), Il Mulino, Bolonia 1996, 23-102.

5 «Il Concilio ecumenico Vaticano II», *ibid.*, 191-219.

6 El estudio más detenido se debe a G. ALBERIGO, «Giuseppe Dossetti al Concilio Vaticano II», en Alberigo, G. - Ruggieri, G., (eds.), *Per una Chiesa eu-*

Giuseppe Dossetti: el teólogo boloñés del cardenal Lercaro

En el momento en que Juan XXIII hizo el primer anuncio de un Concilio, el 25 de enero de 1959, Dossetti, sin haber cumplido aún los cincuenta años, se encontraba en plena fase de madurez. Atrás quedaba una sólida formación en estudios canónicos que había culminado con la obtención de la cátedra de derecho eclesiástico de la Universidad de Módena (1942), así como una rica y compleja experiencia política como vice-secretario de la Democracia Cristiana. Además, como miembro de la Asamblea constituyente, había intervenido decisivamente en la redacción de una Constitución para la República de Italia (1946-1947).

DE JURISTA Y POLÍTICO A PERITO DEL CONCILIO

Tras estos años de frenética actividad universitaria y política, este hombre repiensa su existencia y emprende nuevos caminos con la fundación de un grupo de inspiración monástica (*Piccola Famiglia dell'Annuziata*, 1955), iniciando una preparación teológica con vistas a la ordenación sacerdotal. En 1957 renunció a su cátedra de derecho eclesiástico. A comienzos de 1959, tres semanas antes del anuncio del Papa Juan, recibió la ordenación de manos del cardenal Lercaro y fue precisamente el anuncio del Concilio lo que le sacó del retiro monástico en el santuario de S. Luca, que abandona en mayo de 1961 para instalarse en la abadía de Monteveglio (Bologna).

Para entonces venía funcionando un grupo de investigación que Dossetti había ayudado a fundar en 1952. Este

Centro de documentación de Bolonia intentaba repensar la teología cristiana y una renovación de la Iglesia a partir de un estudio profundo de la tradición conciliar. A la vista del inminente Concilio, la Oficina boloñesa, -germen del actual Instituto para las Ciencias religiosas⁷, había empezado a trabajar sobre la historia y la doctrina de los concilios. El resultado de aquella investigación fue el volumen *Conciliariorum Oecumenicorum Decreta*, que fue presentado a Juan XXIII el 1 de octubre de 1962⁸.

Su primera implicación directa en el Vaticano II tuvo lugar en febrero de 1962, cuando el arzobispo de Bolonia le solicitó un dictamen sobre los esquemas preparados para el Concilio. Una vez puesta en marcha la asamblea, Lercaro le llamó a Roma el 5 de noviembre para que fuera su representante en el grupo de estudio sobre la «Iglesia de los pobres», inspirado por P. Gauthier, que se reunía regularmente en el Colegio belga bajo la presidencia del cardenal Gerlier de Lyon. Dossetti ha intervenido decisivamente en la preparación del famoso discurso del cardenal Lercaro pronunciado el 6 de diciembre de 1962, donde hacía de la pobreza y de la Iglesia de los pobres el tema neurálgico del Vaticano II⁹.

Durante el primer otoño conciliar la contribución de Dossetti y Lercaro es particularmente significativa en el debate sobre la noción de Iglesia, poniendo de relieve el carácter determinante del bautismo como principio de pertenencia a la Iglesia, con independencia de la Iglesia en la que se administre. Tras el rechazo del esquema preparatorio oficial *De Ecclesia*, conocemos una iniciativa procedente de Lercaro y

7 MENOZZI, D., «Le origini del Centro di documentazione (1952-1956)», en ALBERIGO, A. y G., «*Con tutte le tue forze*», o.c., 333-369. ALBERIGO, G., (ed.), *L'officina Bolognese 1953-2003*, Centro editoriale Dehoniane, Bolonia 2004.

8 ALBERIGO, «Giuseppe Dossetti al Concilio Vaticano II», o.c., 398.

9 LOREFICE, C., *Dossetti e Lercaro. La Chiesa povera e dei poveri nella prospettiva del Concilio Vaticano II*, Paoline, Milán 2011, 130-145. J. PLANELLAS i BARNOSELL, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 2014, 55-63.

del grupo boloñés: el 31 de enero de 1963, G. Alberigo dirige una invitación al P. Congar para que acepte colaborar en la redacción de un nuevo esquema *De Ecclesia* bajo la dirección de Dossetti, «con una inspiración menos jurídica, más amplia y más cristocéntrica»¹⁰. El teólogo francés respondió que ya conocía otras dos tentativas de redacción de un nuevo esquema: la de G. Philips, en la que ya estaba comprometido, y un esquema alemán. El teólogo privado de Lercaro consideraba, como más adelante veremos, que el texto Philips era un texto muy de compromiso, muy político.

Por otro lado, muy pronto va a mostrar su preocupación por los problemas del funcionamiento interno de la asamblea conciliar, un interés que se explica desde su condición de estudioso del derecho canónico y de su experiencia parlamentaria. El otrora jurista y miembro de la Asamblea constituyente entra en acción¹¹. En este sentido se erige en el principal inspirador de la revisión del Reglamento conciliar.

El 12 de septiembre de 1963 Pablo VI comunicó su decisión de designar cuatro moderadores para la asamblea, los cardenales Lercaro, Suenens, Döpfner, Agagianian, que recibían el encargo de presidir por turno los trabajos conciliares. Esta decisión de crear un equipo de moderadores iba a situar al teólogo personal de Lercaro en el corazón mismo de la marcha del Concilio, ya que se convierte temporalmente en el secretario común del colegio de moderadores. Sin embargo, aquella situación provocó el recelo y las quejas del secretario general del Vaticano II, monseñor Pericle Felici, que se vio amenazado en sus funciones. Dossetti se retiró espontáneamente evitando una situación embarazosa. Sin embargo,

10 ALBERIGO, G., «P. Congar, Dossetti e l'officina bolognese»: *Cristianesimo nella storia* 24 (2003) 154-165. Cf. ALBERIGO, «Giuseppe Dossetti al Concilio Vaticano II», o.c., 405-411.

11 POMBERI, P., «La dialettica evento-decisioni nella ricostruzione delle grandi assemblee», en FATTORI, M. T. - MELLONI, A. (eds.), *L'evento e le decisioni. Studi sulla dinamiche del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997, 17-49; esp. 45-47.

siguió siendo no sólo el consejero de Lercaro, sino también el asesor ocasional de Suenens¹².

Junto a las cuestiones prácticas del Reglamento a Dossetti le preocupaban también las grandes cuestiones ecle-siológicas. Ahí se sitúa el procedimiento por él sugerido y sostenido por los moderadores de presentar a la asamblea una serie de interrogantes para que diera su voto «orientativo» acerca de las cuestiones que se estaban debatiendo en el aula: la sacramentalidad de la consagración episcopal, la colegialidad y el diaconado. La primera formulación de estas cuestiones fue redactada por Dossetti y corregida por C. Colombo, el colaborador de confianza del Papa Montini¹³. Aquella votación, que tuvo lugar el 30 de octubre de 1963, permitió tomar conciencia del sentir de la mayoría conciliar. En noviembre tuvo lugar el debate sobre el oficio pastoral de los obispos, en el que aparecieron diversas propuestas acerca de un organismo que fuera una especie de representación permanente del cuerpo episcopal en colaboración con el papa (*synodus episcoporum*). Dossetti ha apoyado la reflexión de Lercaro y de los moderadores sobre ese proyecto de un Consejo central de obispos¹⁴.

Al concluir el segundo período de sesiones, Pablo VI aprobó y promulgó la constitución sobre la liturgia y el decreto sobre los medios de comunicación social con una fórmula nueva, en la que Dossetti había trabajado junto con

12 TURBANTI, G., «L.-J. Suenens, G. Lercaro e G. Dossetti», en DONNELLY, D. - FAMERÉE, J. - LAMBERIGTS, M. - SCHELKENS, K. (eds.), *The Belgian contribution to the Second Vatican Council*, Peeters, Lovaina 2008, 255-283.

13 Para más detalles: Melloni, A., «Procedure e coscienza conciliare al Vaticano II. I 5 voti del 30 ottobre 1963», en MELLONI, A. - RUGGERI, G. - TOSCHI, M. (eds.), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di G. Alberigo*, Bologna 1996, 313-396.

14 FAGGIOLI, M., «Dossetti e il progetto di un "Consiglio centrale dei vescovi" al Vaticano II: dal riformismo alla riforma della chiesa», en *Giuseppe Dossetti: la fede e la storia*, o.c., 365-381.

H. Jedin y C. Colombo: «una cum patribus»¹⁵. Esta cláusula quería ser coherente con la nueva imagen de la Iglesia que estaba tomando cuerpo en el Concilio, es decir, que las decisiones conciliares no eran formalizadas como un puro acto personal del papa, sino que éste sancionaba lo que había sido aprobado sinodalmente por los padres.

EN LA AVANZADILLA DE LA MAYORÍA CONCILIAR

Al inicio del tercer período conciliar, Dossetti recibió el nombramiento de «perito» oficial del Concilio, el 30 de septiembre de 1964. Durante esta etapa va a seguir con gran interés los debates principales: sobre el ecumenismo, sobre la libertad religiosa, sobre los obispos y el gobierno de las diócesis. Uno de los temas que más concentró su atención fue la relación de la Iglesia con el pueblo judío, con el profundo deseo de que aquel documento fuera más allá de la mera superación del antisemitismo, muy en línea con los deseos que el Santo Papa Juan había confiado al cardenal Bea.

El otrora canonista, que estaba plenamente convencido tanto de la santidad personal del Papa como de su santidad programática para una nueva etapa de la Iglesia, ha sido uno de los promotores de la canonización conciliar de Juan XXIII y ha preparado el discurso conmemorativo que Lercaro pronunció en Roma a finales de febrero de 1965¹⁶. Estamos ante otra propuesta boloñesa que se sentirá fuertemente contrariada con el anuncio, en noviembre de 1965, de la introducción de las causas de beatificación de Juan XXIII y Pío XII.

15 ALBERIGO, G., «Una cum patribus. La formula conclusiva delle decisioni del Vaticano II», en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips*, Gembloux 1970, 291-319; también en *Transizione epocale*, o.c., 271-307.

16 MELLONI, A., «La causa Roncalli. Origini di un processo canonico»: *Cristianesimo nella Storia* 18 (1997) 607-636.

Otro asunto que ha seguido de cerca nuestro perito fue el proyecto de constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, en cuyo marco deseaba ver afirmada la pobreza de la Iglesia y un rechazo explícito de la «guerra justa». En relación a la pobreza de la Iglesia Dossetti ha retomado la alocución pronunciada por el arzobispo de Bolonia en diciembre de 1962, que él mismo había ayudado a confeccionar con el objetivo de imprimir a los trabajos de la asamblea «un principio unificador y vivificante». Su punto de vista queda perfectamente recogido en estas palabras:

La pobreza, para el cristianismo, no es sólo un elemento importante de la llamada ética evangélica, ni es puramente un instrumento privilegiado de la ascesis cristiana y un aspecto imborrable de la sociología y de las instituciones de la Iglesia, sino que es verdaderamente un misterio, en el sentido más propio que la palabra reviste para la revelación cristiana. Y, precisamente, es un misterio íntimamente unido al misterio por excelencia, esto es, con el “misterio oculto durante siglos eternos” (Rom 16, 25), el misterio de la voluntad del Padre (Ef 1, 9), el mismo Cristo¹⁷.

Dossetti asociaba la esencia perenne de la pobreza inscrita en el misterio de Cristo, en cuanto dimensión constitutiva de la revelación, con el juicio histórico que percibe la pobreza como la condición real de la mayor parte de la humanidad. Por otro lado, en la coyuntura histórica de la guerra fría, que servía de trasfondo a las discusiones sobre la constitución pastoral *Gaudium et spes*, abogaba por la paz sin paliativos, siguiendo el ejemplo del Papa Juan, el profeta de la paz, que quiso recordar al mundo que la paz es Cristo mismo (Ef 2, 14-17)¹⁸.

17 ALBERIGO, «La conciliarità della chiesa: una passione», o.c., 56.

18 ALBERIGO, «Giuseppe Dossetti al Concilio Vaticano II», o.c., 477-481.

En sus observaciones sobre *Gaudium et spes* aparece «más como un profeta que como un estudioso, menos como un profesor que como un cristiano comprometido en la sociedad y en la iglesia»¹⁹. Es la postura del heraldo del Evangelio *sine glossa*, cuya exigencia se sitúa al margen de una determinada epistemología teológica, que proclama sin reparos la ruptura de la racionalidad que significa el escándalo de la cruz. El otrora político y ahora monje abogaba por el testimonio más genuino de la realidad sobrenatural, una dimensión extraña e incomprensible para el sentido común sociológico. Para Dossetti, ante la cuestión de la paz y de la guerra, el Concilio había perdido una oportunidad única.

La radicalidad evangélica inscrita en estas propuestas desemboca en la caracterización que el presbítero italiano ha dado de sí mismo y que G. Alberigo recuerda: «un francotirador»²⁰. Suenens le calificó de forma humorística como el «partisano del Concilio». En otras palabras: Dossetti queda situado en la línea más avanzada de la mayoría conciliar, dispuesto a quedarse solo en algunos capítulos, como el de la pobreza de la Iglesia, el rechazo de la guerra, o las exigencias de la colegialidad. Por otro lado, su empeño por la reforma y la renovación eclesial estuvo siempre alentado por el deseo profundo de satisfacer el proyecto conciliar de Juan XXIII.

En la sólida y compleja personalidad de este hombre se combinan la identidad del intelectual y la del monje, el político y el místico; de hecho, ha pasado la mitad de su existencia como laico, comprometido primero en la resistencia italiana frente al nazismo, asumiendo después altas responsabilidades públicas en la vida política y académica; en la

19 KOMONCHAK, J. A., «Le valutazioni sulla *Gaudium et spes*: Chenu, Dossetti, Ratzinger», en Doré, J. - Melloni, A., (eds.), *Volte di fine la concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusiones del Vaticano II*, Il Mulino, Bolonia 2000, 115-153; esp. 136-144; 147-148.

20 «Giuseppe Dossetti al Concilio Vaticano II», o.c., 402.

segunda mitad de su vida Dossetti ha sido sacerdote y teólogo. Como reformador político ha escrito un capítulo fundamental en la historia de parlamentarismo moderno por su participación en la redacción de la Constitución italiana. Como reformador religioso ha dejado impresa su huella en el desarrollo interno del Concilio Vaticano II, la asamblea religiosa más grande de la historia, sin llegar a sacar adelante algunos de sus anhelos más hondos. Diríase que su preocupación por la reforma de la Iglesia y por la renovación de la vida cristiana brota de la pregunta permanente acerca de la relación teológica entre la historia profana y la historia de la salvación, es decir, el interrogante acerca de la tarea del cristianismo en la historia. Ahí se debe situar el genuino y característico inconformismo de Dossetti, que se ha plasmado también en su interpretación del acontecimiento conciliar.

Balance y valoración global del magisterio conciliar

Vamos a centrarnos, según indicamos al principio, en dos textos en los que Dossetti examinó cuidadosamente la obra doctrinal del Vaticano II: las lecciones impartidas en Bolonia entre el 5 y el 8 de octubre de 1966 y la lección inaugural que pronunció en el Estudio Teológico Interdiocesano de Reggio Emilia el 29 de octubre de 1994²¹. Antes de adentrarnos en la literalidad de estos dos documentos merece la pena hacer una consideración sobre el estilo conciliar de su autor.

21 Hemos citado los textos en nuestras notas 4 y 5, respectivamente. Amplía esta reflexión su trabajo, «Alcune linee dinamiche del contributo del cardinale G. Lercaro al Concilio ecumenico Vaticano II», en *Frammenti di una riflessione*, o.c., 103-190.

a) EL PUNTO DE VISTA DE UN INCONFORMISTA

Al cotejar uno y otro texto se constata lo siguiente: en el primero, que es el más amplio y detallado, se entremezcla con gran agudeza una valoración fuertemente positiva y al mismo tiempo crítica del resultado magisterial del Vaticano II; en el segundo subraya los logros del concilio sin referirse a sus puntos más débiles. Sabemos de algunos protagonistas del Concilio, como Henri de Lubac, que han vivido con cierta decepción y desilusión su desenlace final²². Pienso, sin embargo, que en Dossetti esa desilusión adquiere el sesgo peculiar de un inconformismo muy meditado.

De entrada, podemos encuadrar el optimismo crítico de las lecciones de 1966 en el balance trazado treinta años después, donde sanciona sin paliativos la obra conciliar. Estas reflexiones postreras, pronunciadas dos años antes de su muerte, son un bello ejemplo de cómo afrontar los problemas institucionales de la Iglesia católica y una refutación de aquella interpretación del Vaticano II de quienes han querido imputar al Concilio algunos males y algunas tendencias negativas nacidas de su supuesta *imprudencia* o de su espíritu de *apertura*, dando por bueno el conocido paralogismo *post hoc, ergo propter hoc*²³.

Este balance arranca de esta apreciación histórica: en los trece años que separan el final de la Segunda Guerra Mundial (1945) y la convocatoria del Vaticano II (1959) se ha ido fraguado la gran mutación y transformación histórica que determina las características operantes y más lacerantes del momento actual: la era planetaria y la universalización de los problemas económicos, sociales, culturales; la era atómica; la era de las nuevas tecnologías que opera la drástica separación entre pueblos ricos y pobres; la revolución sexual; la

22 RUGGIERI, G., «Desilusioni alla fine del concilio. Qualche atteggiamento nell'ambiente cattolico francese», en Doré, J. - MELLONI, A., (eds.), *Volti di fine al concilio*, o., c. 193-224.

23 «Il Concilio ecumenico Vaticano II», 192-193.

disolución de la filosofía y la fragilidad del derecho; la crisis del clero y de las vocaciones religiosas.

Ahí hay que situar la «intuición sintética» de Juan XXIII, porque ahí radica la grandeza de su «humilde resolución»: este hombre había sabido leer los *signos de los tiempos*, de modo que en su decisión de reunir un Concilio la intuición de fe se ajustaba perfectamente al juicio histórico. En la historia de la Iglesia, en épocas de renovación y cambio, los concilios habían producido muy buenos frutos²⁴. Tal era su más firme convicción. En la parte final de su alocución *Gaudet Mater Ecclesia* había indicado el camino de un «magisterio eminentemente pastoral», que fuera capaz de mostrar al mundo circundante la validez de la doctrina de la Iglesia usando «la medicina de la misericordia».

Desde estos presupuestos pasaba a indicar algunos de los frutos más relevantes y duraderos: a) la reafirmación de la doctrina trinitaria presente en el comienzo de los documentos mayores del Vaticano II, cuya formulación original le sitúa en la secuela de los cuatro primeros concilios²⁵; b) la doctrina de la exégesis católica expuesta en la constitución sobre la revelación y la misma noción de revelación que supera una concepción puramente intelectualista; c) la revisión y reforma de la liturgia, que ha mostrado «la posibilidad de una nueva teología orgánica y de una nueva espiritualidad del misterio litúrgico, en conexión vital con el misterio de Cristo y con el misterio de la Iglesia»²⁶; d) la doctrina sobre la Iglesia que ha sido tratada en la constitución *Lumen gentium* y en otros textos, como el decreto sobre las Iglesias orientales, sobre el oficio pastoral de los obispos, sobre el ecumenismo, y en la constitución pastoral *Gaudium et spes*; e) la doctrina sobre la sacramentalidad y la colegialidad episcopal, que ha permitido integrar

24 *Ibid.*, 195-196.

25 *Ibid.*, 200-201.

26 *Ibid.*, 206.

la doctrina del primado papal del Vaticano I; por otro lado, esta reflexión ha dado entrada a la teología de la Iglesia local como principal manifestación de la Iglesia; f) el relieve actual de los documentos sobre el ecumenismo y sobre la relación de la Iglesia con las otras religiones no cristianas.

Hechas estas observaciones pasemos a releer las lecciones de 1966, en las que Dossetti reflexionó sobre los límites inscritos en esos mismos logros. Aquel balance trataba de recuperar el «impulso sustancial» subyacente, que va más allá de los textos singulares. Por este motivo recoloca las constituciones en esta precisa secuencia: *De sacra Liturgia*, *De divina revelatione*, *De Ecclesia*, *De Ecclesia in mundo huius temporis*. El orden elegido, nada casual, implica una clasificación, es decir, «un orden decreciente relativo a la fuerza interna de las mismas constituciones»²⁷. Sin embargo, en su exposición dedica muchas más páginas a la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, y a la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, *Gaudium et spes*.

LA CONSTITUCIÓN SOBRE LA LITURGIA

Dossetti es de los que piensan que la constitución *Sacro-sanctum Concilium* no se refiere sólo a la Liturgia, sino «a la plenitud de la experiencia cristiana», de modo que incluye toda una serie de elementos que configuran las premisas, el núcleo vital y el encuadre sistemático de todos los otros actos conciliares²⁸. ¿Dónde radica la fuerza interna de este documento? En primer lugar, en el objeto mismo de esta constitución, que es la totalidad de la experiencia cristiana, una temática que había madurado durante los decenios precedentes en el marco del movimiento litúrgico internacional;

27 «Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II», 25.

28 *Ibid.*, 25. Véase: M. FAGGIOLI, *Vera reforma: liturgia ed ecclesiologia nel Vaticano II*, EDB, Bolonia 2013.

en esta perspectiva «la constitución sobre la liturgia puede ser considerada como el capítulo primero y fundamental del *De Ecclesia*». Un segundo punto de fuerza de la constitución litúrgica radica en el hecho de que afecta a la relación de la comunidad cristiana con el Cristo personal, presente y actuante. Un tercer motivo de fuerza es que esta constitución es el documento menos elaborado y el más elástico desde un punto de vista formal y literario, ya que se presenta como una serie de principios expresados de forma esencial que permite luego una gran adaptabilidad.

En esta elasticidad quedan anudados estos dos principios dinámicos: por un lado, la fuerza creativa de las comunidades cristianas y, por otro, la fidelidad de los órganos supremos a la intención general de la constitución. Ahí emerge el problema de fondo de la liturgia, de la adoración auténtica cristiana y comunitaria, que debe consentir en la fidelidad al dato más esencial de la tradición la creación completamente nueva, que conecte con las experiencias humanas tan diversas en la amplitud del mundo cristiano. Esa gran adaptabilidad exige, como primera condición, una cierta paciencia espiritual de la comunidad y de sus responsables. Una segunda condición para esa nueva creación, recuperando lo que se había perdido, es la lealtad de los órganos centrales hacia el espíritu fundamental de la constitución. Sólo así se puede evitar la mediocridad intelectual y espiritual, so pretexto de renovación.

LA CONSTITUCIÓN SOBRE LA REVELACIÓN

En la constitución *Dei Verbum*, «el Concilio -dice Dossetti- ha depositado una voluntad suprema», un imperativo de forma clara y fuerte en su letra y en su sistema: «la soberanía, en el cristianismo y en la Iglesia de Cristo, de la Palabra de Dios»²⁹. No obstante, puesto de relieve este dato fundamen-

²⁹ *Ibid.*, 32.

tal, se podría haber hablado más y mejor del puesto de la Escritura en la experiencia cristiana. Esta carencia de una teología bíblica se pudo percibir en los mismos discursos de los padres conciliares. Desde un punto de vista técnico, el *De Revelatione* se presenta como una digna prosecución de la encíclica *Divino afflante Spiritu*, sin salir de su ciclo.

En este rápido balance Dossetti fijaba su atención en el problema de la Tradición. El Concilio deja abierta la relación entre la Escritura y la Tradición. En este sentido, la propuesta del canonista y teólogo miraba hacia Oriente. La Iglesia occidental ha tendido a identificar la Tradición con el magisterio; de ahí, la necesidad de seguir indagando en un concepto más amplio, espiritual y vivo de la Tradición. He ahí una tarea para nuestra Iglesia: repensar la teología de la Tradición³⁰.

LA CONSTITUCIÓN SOBRE LA IGLESIA

La reflexión sobre la *Lumen gentium* permite una aproximación a la eclesiología del Concilio en su conjunto. En su balance Dossetti señala las nuevas energías que ofrecen la posibilidad de alumbrar una nueva Iglesia, pero quiere hacer también un índice de problemas que el futuro debía aclarar. No se olvide que son reflexiones del año 1966. Aquí se pone de manifiesto ese espíritu inconformista de Dossetti, que arranca de una valoración general positiva de la «revolución copernicana» de la eclesiología, tomando como contrapunto la eclesiología de Pío XII. El antiguo jurista llega a afirmar que, a la vista de los puntos fuertes de *Lumen gentium*, se podría concluir que el Vaticano II «se coloca entre los más grandes Concilios de la historia»³¹. ¿Cuáles son los puntos dinámicos de esta constitución?

30 Esta breve referencia a la *Dei Verbum* puede ser ampliada con la lección de 1994. Véase: «Il Concilio ecumenico Vaticano II», 201-204.

31 «Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II», 39.

En primer lugar, la consideración global de la Iglesia como misterio. En este punto recuerda que la encíclica *Mystici corporis* también parecía haber recuperado esta dimensión, pero embarrancaba en su perspectiva de fondo al establecer la identificación pura y simple del misterio con el orden jurídico de la Iglesia romana según la ecuación *corpus mysticum = Ecclesia romana*³². La constitución vaticana está orientada por el concepto de la Iglesia como misterio y su eclesiología se edifica sobre la base de los sacramentos. Y, como explica en otro lugar, el Concilio «ha preferido decir no que la Iglesia del misterio es la Iglesia católica, sino que en la Iglesia católica *subsiste (subsistit)* la Iglesia del misterio»³³. He aquí, en rápidos trazos, un iluminador comentario a la famosa fórmula conciliar, de difícil interpretación.

Un segundo elemento positivo es la afirmación de la realidad comunitaria de la Iglesia como pueblo, de modo que aparece claramente la realidad histórica y peregrina de la comunidad cristiana. Es el camino adecuado para superar tanto el individualismo como una eclesiología esencialista. En esa perspectiva histórica la Iglesia aparece en continuidad con Israel y, por esta vía, la reflexión eclesiológica recupera la teología del Israel primero, así como la visión eucarística de la Iglesia misma.

En este mismo elemento se encuentra incluido un tercer dato importantísimo: el concepto de sacerdocio común de los fieles. Además, es oportuno reparar en la opción sistemática que llevó a anteponer el capítulo sobre el pueblo de Dios al discurso sobre la jerarquía. Esto tiene una importancia capital para la afirmación de la unidad del pueblo de Dios, con sus carismas, de modo que queda redimensionada la función del sacerdocio jerárquico. Este capítulo abre también nuevos caminos a la dimensión misionera y a la dimensión escatológica de la Iglesia.

32 *Ibid.*, 35.

33 «Il Concilio ecumenico Vaticano II», 208-209.

Pasando a los problemas que hay que afrontar tras el Concilio, nuestro comentarista se preguntaba: ¿podrá esta constitución guiar el desarrollo eclesiológico de los próximos decenios?, ¿puede este documento dar respuesta también a aquellas cuestiones que el Concilio no pudo afrontar o que nacen simple e inevitablemente de los puntos tocados? Dossetti reconoce que sus autores han querido expresar las mejores posibilidades, han sorteado muchas dificultades y han superado no pocos obstáculos. Ahora bien, revisando el *íter* conciliar de *Lumen gentium*, señala que hubo una euforia un poco ingenua que vio en la retirada del esquema Gagnebet una gran victoria, siendo así que esta victoria tuvo lugar a costa de las concesiones hechas en el nuevo esquema de G. Philips³⁴. El nuevo esquema acogía de manera sustancial la estructura del precedente, de manera que ha heredado algunas lagunas, como es la ausencia de una reflexión entre cristología y eclesiología. A partir de estas consideraciones fluye una conclusión que afecta al acontecimiento del Vaticano II en su conjunto:

El Concilio, bajo este aspecto, ha terminado indudablemente demasiado pronto. Este punto me parece verdaderamente capital y es bastante grave que los órganos centrales no hayan entrevisto la necesidad de mantener abierto el Concilio, aunque sea con una interrupción de algunos años. Esta prolongación hubiera sido importante sobre todo para los problemas de pensamiento consiguientes a los mismos problemas institucionales; aquellos que, en efecto, aún precisaban alcanzar una maduración que podía

34 Véase: MELLONI, A., «Ecclesiologie al Vaticano II (Autunno 1962-Estate 1963)», en Lamberigts, M. - SOETENS, Cl. - GROOTAERS, J. (eds.), *Les commissions conciliaires à Vatican II*, Lovaina 1996, 91-146; añade un Excursus (147-179) del archivo de Dossetti con sus observaciones sobre el *De Ecclesia*. Cf. ALBERIGO, «Giuseppe Dossetti al Concilio Vaticano II», o.c., 405-411; 425-428.

verificarse de manera rápida y profunda solo en un Concilio abierto³⁵.

En una palabra: en *Lumen gentium* el Concilio no llega a expresar toda la problemática teológica que ya estaba en marcha. En este sentido señala cuatro puntos. En primer lugar, la doctrina trinitaria del *De Ecclesia*, que se reduce a los tres exiguos párrafos iniciales de la constitución; de hecho, el decreto *Ad gentes* ha retomado y desplegado este discurso trinitario como si notara esta carencia. En segundo lugar, señala la cuestión cristológica: era necesaria una mayor explicitación de la relación entre Cristo y la Iglesia, que resulta decisiva tanto para el planteamiento de la presencia de la Iglesia en el mundo como para el problema de las religiones no cristianas. Una tercera carencia, típica de la Iglesia occidental, es la pneumatología, que pesa mucho sobre el diseño del *De Ecclesia*, y se traduce a otras cuestiones como la relación entre misterio e institución, la problemática de los ministerios, o el ecumenismo, en particular, con la Iglesia de Oriente³⁶. El cuarto punto -dentro de lo que Dossetti reconoce ser exigencias maximalistas, tareas que debe acometer la teología postconciliar- es la relación entre Iglesia visible e Iglesia invisible, esto es, el marco en el que se plantean las relaciones entre la Iglesia católica y las otras religiones cristianas. Le parece que la calificación teológica de lo que se encuentra en las Iglesias separadas como «elementos de la Iglesia» es muy pobre, si bien esta perspectiva ha sido completada por el decreto sobre el ecumenismo. El quinto punto es la eclesiología eucarística, que debía haber encontrado en la constitución un espacio mucho más vital del que ha encontrado. Un sexto y último punto es la debilidad de la teología de la Iglesia local: una reflexión sobre la

35 «Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II», 41. Cf. Alberigo, G., «La conciliarità della chiesa: una passione», o.c., 57-58.

36 *Ibid.*, 44.

comunidad no sólo permite una mejor articulación de los ministerios, oficios y carismas, sino que establece la conjunción entre cristología y eclesiología. El capítulo tercero de la constitución es «*una grande occasione mancata*», no tanto por el discurso excesivamente rígido y jurídico sobre la colegialidad en el que han sido planteadas las relaciones entre el obispo, el colegio y la cabeza del colegio, sino por no haber afrontado el problema de la relación entre la Iglesia local y la Iglesia universal³⁷.

Antes de seguir adelante podemos hacer un balance provisional: hemos visto que Dossetti se muestra sumamente crítico respecto a la decisión de los redactores de *Lumen gentium*, que han sido partidarios de mantener en la medida de lo posible los esquemas preparatorios. En este punto se concentra su disconformidad, que apela por lo demás a esta otra convicción: ni los textos doctrinales, ni el texto sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo operan aquella ruptura que -a su juicio- venía demandada por la visión conciliar del Papa Juan. Este inconformismo de Dossetti, de naturaleza teológica y religiosa, se convierte en un disenso respecto a la táctica y al programa conciliar de la mayoría progresista, que se plasma en la valoración crítica de la misma estructura de la constitución sobre la Iglesia. No en vano, ha hecho esta observación: si se considera como premisa teológica la perspectiva de la constitución sobre la liturgia, el Concilio podría haber alumbrado un *De Ecclesia* con una estructura muy diferente³⁸.

Volvamos a su análisis de *Lumen gentium*. Los principios formulados en los tres primeros capítulos de la constitución se encuentran desarrollados en el resto del capitulario: la misión y la contribución de los laicos; la llamada universal a la santidad; la naturaleza e importancia de la vida religiosa; la índole escatológica de la Iglesia peregrina y su

37 *Ibid.*, 47.

38 *Ibid.*, 26.

comunidad la Iglesia celeste; la Virgen María en la economía de la salvación. En cada uno de estos temas específicos hace sus observaciones críticas.

El problema del laicado es el primero en ser abordado. A su juicio, es un capítulo importante dentro del *corpus* doctrinal, pero no contiene ningún avance respecto del esquema preparatorio, ya que el redactor ha sido el mismo, G. Philips, a quien concede el mérito de plantear el tema del laicado en un plano teológico³⁹. En sus agudas reflexiones pone de manifiesto la dificultad de una definición teológica del laico por su referencia específica a su tarea en el mundo, que no ha sabido superar la rigidez de fronteras que se vienen levantando entre el clero y el laicado.

Sus consideraciones acerca del presbiterado se concentran en el artículo 28 de la constitución sobre la Iglesia desde el descontento hacia la dinámica del Concilio que ha privilegiado su reflexión sobre el episcopado en detrimento del presbiterado. En el capítulo del episcopado le interesa especialmente la doctrina de la colegialidad en su vinculación con la *nota praevia*. Ahí encuentra tres problemas. El primero es la relación de coordinación o subordinación de la consagración a la comunión jerárquica o viceversa. En su interpretación subraya que la comunión jerárquica, como uno de los dos elementos de pertenencia al colegio, tiene una función subordinada a la de la consagración. Ello corresponde al espíritu general del texto que insiste en el primado del orden sacramental, de modo que los tres poderes se confieren en la consagración episcopal, y cuyo ejercicio exige la comunión⁴⁰. El segundo problema es de índole ecuménica: la *nota previa* arrastra un aspecto negativo en el plano ecuménico, que afecta a la condición de los obispos consagrados fuera de la comunión con Roma. El tercer problema tiene que ver con el último punto

39 *Ibid.*, 48.

40 *Ibid.*, 61.

de la *nota previa*, que afirma la discrecionalidad incondicionada del papa para ejercer su potestad suprema, sea en una acción personal sea en una acción colegial. Otras cuestiones nuevas surgen asimismo en el ejercicio de la colegialidad por parte de las conferencias episcopales. Mirando a la etapa conciliar no ahorra críticas hacia los obispos que han preferido una vez más el poder de Roma para evitar las limitaciones derivadas de otro centro de poder más próximo y vecino, demostrando que en Occidente no parece asimilable la idea de colegialidad, la idea de una *communio* episcopal⁴¹.

A Dossetti, el capítulo sexto de *Lumen gentium*, dedicado a los religiosos le parece el más débil de la constitución. Esta valoración tiene que ver, por un lado, con la tendencia del Concilio a subrayar legítimamente la vocación universal a la santidad; y, por otro, con la carencia de una teología sobre la Iglesia local, como marco adecuado para plantear la existencia de una multiplicidad de carismas al servicio de la misión eclesial. Veamos, finalmente, cómo se verifica su actitud inconformista en el caso de *Gaudium et spes*.

LA CONSTITUCIÓN PASTORAL SOBRE LA IGLESIA EN EL MUNDO DE HOY

De entrada, atendiendo al planteamiento global de *Gaudium et spes*, considera que es un documento sumamente positivo para la vida y el pensamiento de la Iglesia. Sus raíces se remontan a los últimos discursos de Juan XXIII antes de comenzar el Concilio, con aquella distinción acerca de la Iglesia *ad intra* y de la Iglesia *ad extra* que fue retomada al final de la primera etapa conciliar y sirvió durante la primera intersesión para preparar un documento sobre la tarea de la Iglesia en el mundo. Era la primera vez que el magisterio

41 *Ibid.*, 65. Cf. ALBERIGO, «Giuseppe Dossetti al Concilio Vaticano II», o.c., 498-499.

solemne abordaba esta problemática. Al hilo de esta reflexión general Dossetti se hacía varias preguntas.

La primera sonaba así: con este documento, ¿va la Iglesia más allá de la llamada doctrina social católica? Toda la primera parte de este documento va más allá de lo que ha sido el punto de partida habitual de dicha doctrina, que se venía construyendo en contraposición a otras doctrinas sociales e ideologías nacidas fuera o contra el cristianismo, como el socialismo. Ello limitaba su objeto que giraba en torno al problema económico y a la propiedad privada de los medios de producción. La constitución pastoral se mueve en otro horizonte. En ella predomina una inspiración y una temática antropológica; así lo indica ya el primer capítulo que trata de la vocación y el destino sobrenatural del ser humano.

Ahora bien, ¿en qué relación se encuentra *Gaudium et spes* respecto de *Mater et Magistra* y *Pacem in terris*, los dos grandes documentos magisteriales de la doctrina social cristiana que la preceden? Estas dos encíclicas comienzan a situar el problema de la justicia y de la paz en un plano universal, en un plano eminentemente sociológico, con el objetivo de que los destinatarios de la doctrina social sean todos los hombres de buena voluntad. En esta línea se ha situado la constitución *Gaudium et spes* con esta particularidad: no se trata ahora de las cuestiones particulares de la justicia o de la paz, sino de abordar en su totalidad los problemas de la humanidad. Aquí sitúa Dossetti el nudo gordiano de la *Gaudium et spes*: la necesidad de un presupuesto que no puede ser puramente de antropología natural, sino que implica siempre de alguna manera una antropología sobrenatural. El drama de este documento consiste, por tanto, en «la dialéctica interna entre las dos almas de este discurso»⁴²: es decir, de un discurso que es antropológico *simpliciter*, de modo que por una parte reclama ser conducido sólo por argumentos de carácter huma-

42 *Ibid.*, 86.

no y racional, y por otra, dada la naturaleza antropológica que ha asumido no puede escapar a las tesis de fondo de la antropología sobrenatural cristiana.

Volviendo a la pregunta inicial: ¿supera *Gaudium et spes* el punto de partida de la doctrina social católica que consiste en la formulación de los elementos fundamentales de una sociología racional? ¿En qué medida va más allá de aquella neoescolástica empeñada en la construcción de una sociología racional como discurso objetivo a todos los hombres y accesible por la sola luz de la razón? En un tono biográfico Dossetti recuerda que los sucesos concretos en el *iter* conciliar de la *Gaudium et spes* han impedido que el documento permaneciese o se precipitase en esa orientación; muchas demandas críticas han entrado en el texto para hacer emerger, junto a una antropología racional, elementos de una antropología sobrenatural. Ahora bien: ¿cuál de las dos líneas de fuerza representa de forma más auténtica la enseñanza del Concilio? De hecho, se pueden reunir textos de la constitución que acentúan una dirección, y textos que subrayan la otra. Por eso, parece oportuno reconocer los límites de la cuarta constitución y no violentar así la sobriedad del Concilio que ha colocado junto al título una nota explicativa de su contenido, donde indica la división en dos partes y explica que ni a la primera parte, que se centra en los principios doctrinales, le falta intención pastoral, ni la segunda, que trata de los grandes problemas de la humanidad (familia, cultura, economía, política, paz), carece de intención doctrinal. Con todo, nuestro comentador subraya que el filón principal de inspiración de la primera parte de *Gaudium et spes* entra en fuerte contradicción con los problemas concretos de la segunda⁴³. Su optimismo un tanto ingenuo contrasta con los problemas reales.

Dossetti, el profesor y jurista, piensa que este documento no ha salido de los límites de la doctrina social de la Iglesia.

43 *Ibid.*, 93.

Su mayor déficit radica en las fuentes, en la escasez de inspiración bíblica. Esta constitución que pretendía afrontar un discurso antropológico social debía haberlo afrontado con los instrumentos adecuados, que son desde un punto de vista cristiano la Biblia y la Tradición⁴⁴.

Este testigo excepcional del acontecimiento conciliar pasa revista rápidamente a los problemas fundamentales que trata la constitución pastoral en su segunda parte. Sus notas más críticas y más extensas están dedicadas, como ya tuvimos ocasión de adelantar, a la cuestión de la paz: en este último capítulo de *Gaudium et spes* -apostilla- «ha naufragado la racionalidad y ha naufragado también el buen sentido y, en una cierta medida, también el Evangelio y la gracia»⁴⁵. El magisterio conciliar no ha sabido dar la buena noticia que debía anunciar. El espíritu inconformista de Dossetti acaba asociando esta «*grande occasione mancata*» de la constitución pastoral con la otra gran ocasión perdida en el capítulo tercero de la constitución dogmática sobre la Iglesia, es decir, con la teología de la Iglesia particular. Ahora bien, ésta podía esperar una elaboración por parte de los teólogos. El tema de la paz, por el contrario, no podía esperar.

Conclusión: el significado del acontecimiento conciliar

Es indudable que el lúcido inconformismo de Dossetti ha vislumbrado muchos de los problemas eclesiológicos del posconcilio: la colegialidad y la naturaleza de las conferencias episcopales, la problemática de la recepción y de la interpretación de los textos, la teología de la Iglesia local,

⁴⁴ *Ibid.*, 90.

⁴⁵ *Ibid.*, 94.

la relación entre Iglesia universal e Iglesias locales, el significado de la cláusula *subsistit in* en el escenario ecuménico, el alcance de los sínodos de los obispos, las relaciones de la Iglesia con las otras religiones no cristianas, la proyección teológica de la constitución pastoral.

Por otro lado hemos podido comprobar cómo él mismo es consciente de que sus posturas y sus críticas responden a exigencias de tipo maximalista. Es altamente elocuente la comparación con Philips, redactor principal de *Lumen gentium*: mientras el prelado belga exhibe un talante de mediación y una actitud posibilista frente a la minoría, Dossetti se instala en la línea de la intransigencia y de la radicalidad, es decir, en la frontera más avanzada de la mayoría⁴⁶. El teólogo del cardenal Lercaro critica el esfuerzo de conciliación de Philips que busca alcanzar el consenso más amplio. Frente a esta postura minimalista y más realista, Dossetti tensa la cuerda en aras de una mayor fidelidad al proyecto de Juan XXIII. Quizás vale para él, lo que Congar había detectado en algunos teólogos que no habían tomado parte en la fase preparatoria: un deseo de rehacer de nuevo todos los esquemas preparatorios. Por lo demás, parece acertada la apreciación W. Kasper, cuando reconoce que en algunos temas el Vaticano II sólo alcanzó compromisos y se quedó en «una síntesis bastante superficial» en algunas cuestiones; ahora bien, no compete a los concilios esbozar síntesis teológicas, sino que «un concilio fija los “datos angulares” irrenunciables. La síntesis será un asunto de la subsiguiente teología»⁴⁷.

En su valoración general del Concilio Dossetti ha sabido reconocer cuáles son esos datos angulares que hacen del Vaticano II un gran concilio en la historia de la Iglesia. Ade-

46 Grootaers, J., «Diversité des tendances à l'intérieur de la majorité conciliaire. Gérard Philips et Giuseppe Dossetti», en *The Belgian contribution to the Second Vatican Council*, 529-562; esp. 545-549.

47 KASPER, W., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 391.

más, su apreciación del Concilio depende rigurosamente del modo en que Juan XXIII lo ha pensado, querido y concebido: no tanto como una sesión judicial o normativa, «sino como un espectáculo cósmico, un acontecimiento, una anticipación de la liturgia eterna y universal, un gran acto de culto, para dar gracias a Dios y para implorar por todos: por los hermanos en Cristo y por toda la humanidad»⁴⁸. Muy distinta -anotaba críticamente a renglón seguido- era la idea de Concilio de la curia: una ocasión para confirmar su autoridad central y las orientaciones fixistas, de modo que los esquemas preparatorios se compadecían mal con la finalidad fijada por el Papa de un *balzo innanzi*, que llevara a la Iglesia más allá de la época tridentina. Los movimientos surgidos en los decenios precedentes, sobre todo, el movimiento litúrgico y ecuménico, debían ayudar a formular el depósito de la fe de una manera más eficaz respecto a los nuevos problemas y necesidades.

La «conciliaridad» ocupa un lugar central en la visión eclesiológica de este buen conocedor de la historia de los concilios que considera que el sínodo ecuménico es «el tránsito del Espíritu Santo en su Iglesia»⁴⁹. En unas lecciones inéditas de 1986 ha esbozado una noción de concilio,

«non solo come eminente fonte di produzione giuridica, si apure dotata di un'efficacia singolare nei confronti della Chiesa tutta, ma come un'unica grande ed unitaria celebrazione liturgica che va oltre le norme singole approvate, e quindi come una realtà carismatica, vero evento dello Spirito Santo. (...). Questa è l'esatta concezione capace di transcendere la falsa opposizione tra la Chiesa sempre una e immutabile (come è e come deve

48 «Il Concilio ecumenico Vaticano II», 198.

49 ALBERIGO, «La conciliarità della chiesa: una passione», 49.

essere), eppure non sempre, nella sua storia, capace di eguale risposta al progetto di Dio in Cristo»⁵⁰.

En suma: aunque la percepción que Dossetti se ha hecho del Vaticano II es muy sensible a los límites de su doctrina, el énfasis que le atribuye a la institución conciliar como un acontecimiento carismático le impide rebajar el valor de los documentos aprobados por el Concilio; más bien, afirma positivamente que sus logros doctrinales lo han situado en la estela de los grandes concilios de la Iglesia. Así ha quedado diseñada una forma primeriza y boloñesa de la dialéctica entre el acontecimiento y su objetivación en las decisiones conciliares.

50 ALBERIGO, «Giuseppe Dossetti al Concilio Vaticano II», 399.