

Revista internacional de Teología CONCILIUM



312

SEPTIEMBRE • 2005

EL VATICANO II: ¿UN FUTURO OLVIDADO?

Alberto Melloni y Christoph Théobald (eds.)

R E L I G I Ó N Y R E L I G I O N E S

evd

editorial verbo divino

Avda. Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra)
2005

CONTENIDO

EL VATICANO II: ¿UN FUTURO OLVIDADO?

Alberto Melloni y Christoph Théobald: <i>Editorial</i>	7
1. <i>Una perspectiva de 40 años sobre el Vaticano II: aplicabilidad en movimiento</i>	
1.1. Giuseppe Alberigo: <i>El Vaticano II y su historia</i>	13
1.2. Andrés Torres Queiruga: <i>El Vaticano II y la teología</i> ...	27
2. <i>El Vaticano II hoy: ¿dónde está su núcleo?, ¿cuál es?</i>	
2.1. Mauro Velati: <i>Los otros: ecumenismo y religiones</i>	43
2.2. Erik Borgman: <i>Gaudium et Spes: el futuro olvidado de un documento revolucionario</i>	59
2.3. Hervé Legrand: <i>Cuarenta años después, ¿dónde están las reformas eclesiológicas proyectadas en el Vaticano II?</i>	69
2.4. José Comblin: <i>Signos de los tiempos</i>	87
3. <i>El futuro del Vaticano II</i>	
3.1. Cristoph Théobald: <i>Las opciones teológicas del concilio Vaticano II: en busca de un principio "interno" de interpretación</i>	103
3.2. Hans Küng: <i>¿El Concilio olvidado?</i>	127

3.3. Peter Hünemann: <i>El “texto” pasado por alto. Sobre la hermenéutica del concilio Vaticano II</i>	139
4. <i>Debate sobre el Vaticano II hoy y mañana</i>	
4.1. Joseph Doré: <i>El Vaticano II hoy</i>	163
4.2. Lukas Vischer: <i>El ser humano, ¿centro y cima de la tierra?</i>	175

EDITORIAL

Podría ser de otro modo? Tal vez no: ciertamente no fue de otro modo al día siguiente de los grandes concilios y, por tanto, al día siguiente de un gran concilio como el Vaticano II, la asamblea plenaria permanece allí, como una línea divisoria dentro de las generaciones y entre ellas. El concilio, o mejor dicho “el Concilio”, es la piedra de toque: para la experiencia de fe, para la reflexión teológica y para el ministerio pastoral, incluido el petrino. Después del Vaticano II, nadie puede ni quiere ser lo que es sin tener una posición clara respecto a lo que Juan Pablo II llamaba “el acontecimiento de gracia del siglo XX”, acontecimiento que también aparece en su testamento como el horizonte de futuro de una generación nueva que no celebró el Concilio ni lo recuerda, pero que no puede sino leer sus nervaduras a la luz de una experiencia que es toda y sólo posconciliar.

También a ella, decían los apuntes testamentarios del papa Wojtyla, le ofrecerá el Concilio un futuro –aun cuando es un futuro que a menudo aparece olvidado: ya en 1965, el joven teólogo Ratzinger, miembro reciente de esta revista, elegido para el solio pontificio justamente en el 40 aniversario de aquel *explicit* conciliar, estigmatizaba las lecturas simplificadoras del Vaticano II, como si fuese prácticamente el umbral de un nuevo “habéis oído... pero yo os digo...”; o menos de diez años después Pablo VI reaccionaba rompiendo la comunión con la ruidosa minoría lefebvriana, con la única voluntad de no aceptar una relativización de la obediencia debida al Vaticano II—. No son éstas las tendencias, las tensiones, las pulsiones vitales que mueven hoy el cuerpo planetario de la Iglesia: la fase tumultuosa de la recepción no conoce ya las puntas polémicas de las dos prime-

ras décadas de posconcilio; y la obsesión fóbica que pretende a toda costa “capturar” el Vaticano II en una continuidad absoluta e irredimible (ironías de la historia: ésta era precisamente la acusación protestante al Tridentino...) asoma de nuevo allí donde las lógicas indescifrables del poder eclesiástico intentan inventar el *casus belli* para un improbable período de revisionismo histórico-teológico.

Y sin embargo la nueva generación –la que viene después de Wojtyła, el último obispo de Roma que fue Padre del Concilio– corre el riesgo de verse despojada del futuro que le pertenece: y las muchas voces que centran en el Vaticano II y en el 40 aniversario de su clausura el objeto de la encíclica primera y programática de Benedicto XVI parecen corroborar esta preocupación, a la cual *Concilium* ofrece su respuesta coral y polifónica.

Nos ha parecido que, en efecto, era necesario entrar en el nudo de la valoración histórica del Vaticano II: el trabajo encaminado a construir una *Historia del Concilio*, a la cual dedicaron apasionantes reflexiones críticas el cardenal Tucci en *La Civiltà Cattolica* y el p. Vallin en *Recherches de sciences religieuses*, abrió de hecho una vía que sigue siendo esencial para evitar que la hermenéutica conciliar resbale hacia un virtuoso giro de fragmentos, centones, glosas y casos, al término de los cuales se puede hacer decir al Concilio cualquier cosa, hasta que, al haber “sólo” deplorado y no condenado el antisemitismo, sancionó su legitimación a favor de aquellos a los que, en algún rincón del conjunto eclesial, les gusta flirtear con su minimización rehabilitadora.

En segundo lugar nos ha parecido esencial solicitar una reflexión sobre los modos en que se han puesto en orden los equilibrios de la experiencia cristiana intuitos por el Vaticano II: es una reflexión que en los años pasados ha visto surgir muchas aportaciones a medida que los aniversarios de las constituciones y de las declaraciones conciliares han solicitado atención y análisis, reflexión que en estas páginas, lejos de cualquier pretensión de exhaustividad, se señala sólo en algunos puntos importantes, delicados o ambiguos.

Finalmente está el problema de la discusión sobre las hermenéuticas y sobre las opciones teológicas fundamentales para la experiencia cristiana y la vida de fe: porque si el Concilio es de verdad acontecimiento, sería verdaderamente una arrogancia imperdonable suponer que lo que los católicos (y no sólo ellos) han vivido a la luz de dicho acontecimiento no constituye un elemento esencial para colocar el Vaticano II en el lugar oportuno dentro del desarrollo de las vicisitudes de la Iglesia.

Cierran el número dos voces profundas y diversas –la de un obispo teólogo del posconcilio y la de un pastor que fue observador en el Vaticano II–, prácticamente como una invitación a que cada cual formule y encuentre una posición propia ante el acontecimiento que como tal es historia y por tanto carne viva del mundo en el cual la Iglesia deviene ella misma.

(Traducido del italiano por José Pedro Tosaus Abadía)

1. UNA PERSPECTIVA DE 40 AÑOS SOBRE EL VATICANO II: APLICABILIDAD EN MOVIMIENTO

EL VATICANO II Y SU HISTORIA

La experiencia conciliar

El episcopado católico había sido invitado en 1959 por Juan XXIII a asumir un papel activo en el plano de la Iglesia universal para la preparación del futuro concilio: era el papa en persona quien se comprometía a garantizar la libertad efectiva de esta consulta. Pero en esos meses prevalecía todavía el inmovilismo del estilo pacelliano de gobierno, mientras que el paso a una actitud de búsqueda se esforzaba por consolidarse.

* GIUSEPPE ALBERIGO nació en 1926 en Varese. Desde 1967 es profesor titular en la Universidad de Bolonia, Facultad de Ciencias políticas, y secretario del Instituto para las Ciencias Religiosas (Bolonia) y de la Fundación para las Ciencias Religiosas "Juan XXIII" (Bolonia).

Publicaciones: *I vescovi italiani al concilio di Trento*, 1959; *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale*, 1964; *Cardinalato e collegialità*, 1969; *Chiesa conciliare*, 1981; *Conciliarum oecumenicorum decreta* (dir.), 1973; *Legge e Vangelo* (estudios sobre la "Lex Ecclesiae fundamentalis"), 1972; *Indices verborum et locutionum decretorum concilii Vaticani II*, 8 vols.; *Synopsis storica della Lumen gentium*, 1975; *Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà*, 1978; *Fede. Tradizione. Profezia* (estudios sobre Juan XXIII), 1984; *La réception de Vatican II*, 1985; *La Chiesa nella storia*, 1989; *Nostalgie di unità*, 1989; *Les Conciles Oecuméniques*. T. I: *L'histoire*, T. II: *Les décrets*, II.1: *Nicée à Latran V*, II.2: *Trente à Vatican II*, 1994; *Papa Giovanni 1881-1963*, 2000; *Dalla Laguna al Tevere. Angelo Giuseppe Roncalli da San Marco a San Pietro*, 2000; *Histoire du Concile Vatican II 1959-1965*, 1995- (dir.). Diversas aportaciones a revistas sobre historia y teología. Dirige la revista cuatrimestral *Cristianesimo nella Storia*.

Dirección: Via G. Mazzini 82, I-40138 Bolonia (Italia).

El papa quería que el Vaticano II fuese el concilio de los obispos, pero ¿qué significaba eso? La distancia entre el pequeño número de pareceres que proponían fundar teológicamente tal revalorización y la muchedumbre de los que se contentaban con reivindicaciones disciplinarias, esperando hacer del obispo un papa en su diócesis, era inmensa. Casi todos denunciaban con resentimiento la exención de los religiosos, pedían la supresión de la inamovilidad de los párrocos, un mejor reparto del clero... Esta tendencia, ampliamente mayoritaria, apuntaba a completar el Vaticano I, mientras que la primera pedía, más o menos explícitamente, una colegialidad efectiva.

Casi todos los obispos entraron en el Concilio con una actitud tímida. Las razones eran diversas: conocían mal la ciudad de Roma, en el "aula" –la inmensa basílica de San Pedro– se sentaban con vecinos desconocidos (se seguía el orden de nombramiento), como observaba J. C. Heenan, obispo de Liverpool¹–. Además, comprendían mal el latín –sobre todo el de "los demás"–, el conocimiento de los argumentos que se discutían era modesto y... anticuado, bastante pronto tuvieron la impresión de que el debate era una aburrida repetición, tanto más cuanto que no resultaba fácil discernir entre puntos de vista diversos. Finalmente, casi ninguno conocía el "proyecto" del Concilio, ni tampoco cuánto tiempo tendrían que permanecer lejos de casa, con incomodidades y gastos de no poca importancia. Los numerosos diarios personales testimonian, sobre todo al inicio, una actitud "escolar", pasiva. Participaban en un acontecimiento solemne y significativo, pero no captaban con claridad su proyecto.

¹ "This was our first day in our allotted places. Hitherto we had sat where we wished and naturally most bishops sat with colleagues from the same hierarchy. Corresponding with our numbered seats the voting papers would bear a number. Mine was S149. Because we were in new places we each felt very isolated. There was no English archbishop anywhere near me. After a few days when we came to know each other I realised that immediately behind me sat the Archbishop of Karachi. He is highly intelligent and rather young man. We were able to discuss many propositions. But on that morning we were all strangers to each other" ["Éste fue el primer día que nos sentamos en los sitios que nos tocaron en suerte. Hasta entonces nos habíamos sentado donde queríamos y naturalmente la mayoría de los obispos se había puesto con compañeros de la misma jerarquía. Las papeletas de votación llevaban un número que correspondía al de los asientos. El mío era S149. Dado que estábamos en lugares nuevos, todos nos sentíamos muy aislados. No había ningún arzobispo inglés cerca de mi sitio. A los pocos días, cuando empezamos a conocernos, me di cuenta de que inmediatamente detrás de mí se sentaba el arzobispo de Karachi. Es un hombre muy inteligente y bastante joven. Hemos podido discutir muchas propuestas. Pero aquella mañana todos éramos extraños"] (private notes on the Vatican Council, datt. ISR).

Participar en las Congregaciones generales es una tarea “pesada”, dado que se trata esencialmente de escuchar: la gran mayoría de los obispos no tomarán nunca la palabra durante las 300 Congregaciones. En los diarios aparecen, aquí y allá, anotaciones sobre el cansancio cotidiano, que puede causar aburrimiento y también algún sueñecito... Alguno se muestra incluso intolerante y ácido². Varios centenares de obispos, sin embargo, están metidos en las comisiones, donde la ocasión de ser activos es mucho más frecuente. Además hay reuniones de las Conferencias episcopales, en las cuales –al menos– no se da el cansancio de comprender el latín o lenguas mal conocidas o totalmente desconocidas.

El concilio Vaticano II fue, de todos modos, la obra maestra del episcopado católico y del Espíritu Santo. En efecto, es innegable que sólo la conversión de los obispos, bajo el impulso del Espíritu, hizo posible el paso (pero quizá se debiera decir “el vuelco”), de la inerte y tímida pasividad de las respuestas enviadas a Roma en 1960 por tantos centenares de obispos, al corpus de las decisiones votadas por el Concilio. Es justo y obligado darse cuenta de los límites y de las discontinuidades de las conclusiones conciliares, pero es imposible no ver a simple vista el salto cualitativo que hay entre los *vota* con los cuales los obispos respondieron a la invitación de Juan XXIII a que indicasen los problemas que el Concilio debía afrontar, y la imagen del cristianismo y de la Iglesia que el Vaticano II expresó precisamente con la fuerza del consenso de la casi totalidad de esos mismos obispos. Lenta y casi insensiblemente fue madurando un ambiente generalizado que predispuso a gran número de obispos a ver el Vaticano II como una ocasión singular de renovación de la Iglesia, siguiendo la estela de los requerimientos formulados en las décadas inmediatamente anteriores por los movimientos litúrgico, bíblico, ecuménico y de vuelta a las fuentes, y con el apremio de la secularización de las sociedades.

² El arzobispo Florit anota el 10.11.1964: “me he adormilado un poco” (ISR inédito). “Me he ido a dar vueltas en torno a San Pedro, para no quedarme a escuchar las charlas de estos obispos ultramontanos que reducen el Evangelio a una fábula, los dogmas a formulaciones definitivas no de la Revelación, sino de los estudios de los teólogos, la Fe a puro sentimiento, que no reconocen el magisterio de la Iglesia, que encuentran molesto su mismo sacerdocio, y que pretenden hablar al mundo en nombre de Jesucristo”, dice el obispo de Pesaro L. C. Borromeo en su diario del 23 de noviembre de 1962 (ed. Buonasorte) movido por la emoción suscitada por la votación del esquema de “las dos fuentes”. A su vez B. Ch. Butler, abad de Downside, anota el 22.11.1962 que tuvo un choque con Browne, quien lo amenaza con denunciarlo al Santo Oficio por su posición sobre la “Anunciación” (Diario inédito, ISR).

El entusiasmo del ambiente que se creó en Roma por la prolongada presencia de más de dos mil obispos, de otros tantos “peritos” –teólogos, canonistas, historiadores– y de muchísimos periodistas en representación del interés de la opinión pública desempeñó a su vez, en una medida creciente, un papel considerable en la información y en la toma de conciencia de los obispos. Si en la sede oficial de los trabajos –el “aula”– la gran mayoría del episcopado no podía sino soportar un papel pasivo de escucha, “fuera” se crearon muy pronto numerosas oportunidades más interesantes y más accesibles: conferencias, encuentros de estudio, asambleas de las conferencias episcopales, conversaciones a la mesa o en el autobús en el que iban y venían a San Pedro. Todas ellas eran circunstancias en las cuales el obispo salía del horizonte limitado –cuando no angosto– de la gestión de su diócesis, tropezaba con los grandes problemas (quizá desconocidos) de la Iglesia universal, conocía experiencias espirituales y pastorales distintas de las propias, no podía dejar de enfrentarse a un universo amplio, desigual y multiforme.

El vaivén entre diócesis y Concilio durante cuatro años (tres meses en Roma, nueve en casa) hizo posible la confrontación entre las actitudes adoptadas en el Concilio sobre argumentos candentes (colegialidad, consagración episcopal, responsabilidad respecto a la Iglesia universal, relaciones con los laicos, guerra y paz) y los criterios seguidos en el seno de la Iglesia propia. Dicha confrontación resultaba a menudo embarazosa, pues requería una disposición a la autocrítica que en un obispo era absolutamente inusitada. Una experiencia inédita que pilló a contrapié a muchos obispos fue la de los conflictos. Eran demasiados los que entre ellos estaban habituados a una visión tranquila y plana del cristianismo y de la Iglesia; es más, para bastantes de ellos las diferencias de puntos de vista y los conflictos con ellas relacionados eran un defecto típico de las sociedades laicas. En todo caso, se imaginaban el Concilio como una asamblea ordenada y expeditiva, como por otra parte los ambientes de la curia romana habían hecho pensar. Según los diarios, la experiencia de la participación en el Vaticano II fue vivida con implicaciones y sentimientos fuertes: alegría, interés, orgullo, aprensión³. Día tras día fue madurando en los espíritus de la gran mayoría una conciencia conciliar. Una conciencia de que el Concilio y las esperanzas que había hecho concebir estaban

³ Monseñor Montini, en su propia carta a la diócesis de 2 de diciembre de 1962, subrayaba cómo “Esta experiencia espiritual permanecerá ciertamente imborrable en aquellos que han tenido la fortuna de participar en el Concilio: suave la mayoría de las veces, fuerte y punzante otras, dramática en ocasiones y también pensativa y afligida en momentos dados...”.

en las manos de los obispos; de que ellos –con el papa– eran realmente responsables del anuncio evangélico en el hoy de la historia; de que –en una palabra– cada uno de ellos se veía abocado a desempeñar un papel de alcance extraordinario, jamás imaginado.

Las crónicas – la documentación. El Vaticano II obtuvo de los medios de comunicación una atención extraordinaria⁴. Mientras aún se estaba desarrollando la asamblea se editaron volúmenes que recogían los principales reportajes periodísticos en las diversas lenguas. Era un primer nivel de conocimiento de la actividad conciliar que proporcionó al Concilio un eco considerable más allá de las conclusiones de los trabajos, documentando su composición multicultural y la diversidad de las posturas.

La documentación producida por el Concilio fue inmensa y difícilmente cuantificable; menor posibilidad aún hubo de conservar copia íntegra de ella. Cada día se producían y distribuían decenas de textos en el interior y el exterior de la asamblea. La Secretaría del Concilio desarrolló un trabajo precioso y concienzudo de recogida, pero no pudo ir más allá de la documentación que pasó por sus oficinas. Una decisión feliz, oportuna y clarividente de Pablo VI dio autonomía al Archivo del Vaticano II respecto al Archivo secreto vaticano y a las severas normas que lo regulan. Ello permitió que la documentación recogida por la Secretaría general fuese después ordenada y, finalmente, puesta a disposición de los estudiosos. Era la premisa para que se pudiese llegar con admirable oportunidad (¡caso único en la historia de los concilios!) a la publicación de tres series de Actas conciliares, que comprenden más de 60 volúmenes⁵. Suerte menos segura ha corrido la inmensa documentación “informal” que, al no haber tenido la suerte de pasar por la Secretaría, sufrió una dispersión, al menos inicial. En efecto, muchos de quienes participaron en el Concilio han conservado –en todo o en parte– los documentos propios, pero otros no pudieron o no quisieron hacerlo, caso que fue más frecuente aún entre los participantes que procedían de otros continentes. Sólo con la última década del siglo XX fue posible mitigar el problema de la reco-

⁴ Cf. J. Grootaers, “Informell Strukturen der Information am Vatikanum II”, en N. Klein, H. R. Schlette y K. Weber (eds.), *Biotope der Hoffnung*, Olten 1988, pp. 268-281.

⁵ *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, series I (antepreparatoria)*, Typis Pol. Vaticanis 1960-1961; *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, series II (praeparatoria)*, Typis Pol. Vaticanis 1964-1995; *Acta Synodalia sacrosanti concilii oecumenici Vaticani II*, Typis Pol. Vaticanis 1970-1980. Todas las ediciones corrieron a cargo de V. Carbone.

gida y de la conservación de la documentación conciliar “informal”, que comprendía materiales muy variados, pero a menudo de grandísimo valor y, en todo caso, susceptibles de completar cuanto se puede conocer a través de los documentos “formales” del Archivo oficial⁶.

El Vaticano II como historia

Veinticinco años después de la conclusión del Vaticano II, a partir de 1988, se formó un equipo multicultural e interdisciplinar a escala mundial con la finalidad de preparar una historia que reconstruyese, sobre la base de la documentación original, el desarrollo del concilio Vaticano II desde el primer anuncio de enero de 1959 hasta la solemne clausura del 8 de diciembre de 1965. Fue una experiencia de investigación en equipo y de conocimiento profundizado de la riqueza, los límites y las contradicciones del Vaticano II, llevada a cabo con método riguroso, en el respeto al Concilio tal como efectivamente se desarrolló. Ello hizo posible poner de manifiesto una asamblea multicultural como jamás se había dado en la larga historia de los concilios. Aparecieron las tensiones dialécticas entre mayoría y minoría, entre Concilio y papa, entre Concilio y curia, entre asamblea y comisiones, entre obispos y teólogos, entre Concilio y opinión pública. Se reconstruyeron también en todo su alcance las dificultades derivadas del tratamiento dado por el Concilio tanto a argumentos ya elaborados –liturgia, tradición, eclesiología– como a argumentos nuevos, como la libertad religiosa, las relaciones con las demás religiones o la situación de la Iglesia en las sociedades contemporáneas –que suscitaron desconfianzas por su “novedad”–. Se volvió a recorrer la vida del Concilio, casi día por día, lo cual permitió captar la compleja riqueza de la dialéctica de la asamblea.

La Historia del concilio Vaticano II⁷ tiene la finalidad de establecer cómo se desarrolló efectivamente el Concilio y de alimentar su cono-

⁶ A partir del 2000, el Archivo del concilio Vaticano II quedó integrado en el Archivo secreto vaticano, conservando, sin embargo, el régimen establecido por Pablo VI, cf. S. Pagano, “Riflessioni sulle fonti archivistiche del concilio Vaticano II. In margine ad una pubblicazione recente”, *Cristianesimo nella Storia* 23 (2002) 775-812. La redacción de un inventario del archivo como tal está en avanzado estado de elaboración.

⁷ La Historia está editada en diversas lenguas: italiana (Il Mulino, Bolonia), alemana (Grünwald, Maguncia), inglesa (Orbis, Maryknoll), francesa (Cerf, París), española (Sígueme, Salamanca), portuguesa (Vozes, São Paulo) y rusa (St. Andrew, Moscú). Las principales revistas teológicas e históricas han debatido ampliamente acerca de ella.

cimiento, más allá de la conciencia de los participantes y de la vida de la generación que lo vivió y pese a los “celos hermenéuticos” de los protagonistas, que han sido arrastrados a condicionar la interpretación de las actas conciliares. En dicha Historia se ha procurado obtener un conocimiento de la gran asamblea analítico y global al mismo tiempo, y no sectorial ni fragmentario. Igualmente importante ha sido la función de la Historia para estimular la recuperación y conservación de la gran cantidad y variedad de fuentes relacionadas con el Vaticano II.

Para poner en marcha la Historia fue ante todo necesario, durante algunos años de investigaciones, profundizar adecuadamente en la información sobre los trabajos preparatorios, que durante su desarrollo habían estado velados por un secreto impenetrable. Sólo así fue posible percibir en todo su alcance el condicionamiento que los años 1959-1962 supusieron para el Concilio propiamente dicho, en una medida desconocida para los concilios precedentes⁸. Análogamente se intentó obtener un conocimiento de las diversas fases del trabajo conciliar⁹. Aun cuando los argumentos y los problemas se fueron entrelazando poco a poco, se ha procurado evitar presentarlos de manera esquemática, respetando en cambio las superposiciones que frecuentemente hicieron incómoda y febril la actividad de los Padres conciliares¹⁰. De vez en cuando se han puesto de relieve aspectos

⁸ A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'Evangelo*, Génova 1992; J. O. Beozzo, *Cristianismo e Iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*, Costa Rica 1992; M. Lamberigts y Cl. Soetens (eds.), *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le Catholicisme oriental*, Lovaina 1992; *Verso il Concilio Vaticano II*, Bolonia 1993; *Il Vaticano II tra attese e celebrazione*, Bolonia 1995.

⁹ G. Alberigo y A. Melloni (eds.), *Per la storicizzazione del Vaticano II*, Bolonia 1992; É. Fouilloux (ed.), *Vatican II commence... Approches francophones*, Lovaina 1993; K. Wittstadt y W. Vershooten, *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum zweiten vatikanischen Konzil*, Lovaina 1996; M. Lamberigts, Cl. Soetens y J. Grootaers (eds.), *Les Commissions conciliaires à Vatican II*, Lovaina 1996; *Vatican II in Moscow (1959-1965)*, a cargo de A. Melloni, Lovaina 1997, el volumen fue editado también en lengua rusa en Moscú; M. T. Fattori y A. Melloni (eds.), *Experience, Organisation and Bodies at Vatican II*, Lovaina 2000; A. Autiero (ed.), *Herausforderung-Aggiornamento zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Altenberge 2000; J. Doré y A. Melloni (eds.), *Volti di fine concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bolonia 2000.

¹⁰ M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Bolonia 1996; M. Paiano, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secola*

determinados de la discusión entre los Padres y de las penosas elaboraciones de las conclusiones. Desde este punto de vista, el escollo más difícil fue el de referir y respetar las diversas posiciones que se expresaron. Aunque durante los años de la preparación era casi imposible distinguir y caracterizar orientaciones diversas –debido en parte a la escasa información–, tras los primeros días se manifestaron en el seno de la asamblea convicciones cada vez más diferenciadas. Era, por tanto, obligado hacer todos los esfuerzos posibles para documentar tales diferencias y para esbozarlas con la máxima fidelidad.

En la obra se ha tenido como objetivo superar una presentación “de crónica” del trabajo conciliar, evitando sin embargo reconstruirlo a partir del esquema interpretativo de los dieciséis documentos conclusivos, como parecía obvio en los años ochenta. Se ha seguido la división de los cuatro períodos de trabajo, que siguieron a los años de la preparación, respetando en lo posible los ritmos que marcaron día a día la actividad de los miembros de la asamblea: discusiones en la Congregación general, trabajo de las comisiones, encuentros de grupos informales, oportunidades de información, encuentros individuales. Sólo gradualmente se advirtió la trampa que constituían los largos períodos “entre sesiones”, durante los cuales la actividad conciliar proseguía, bien en las comisiones, bien en los contactos entre los obispos y en las conversaciones de los teólogos. Durante largo tiempo se dio razón de estas fases en conexión con el período conciliar precedente; sólo hacia el final del trabajo se cayó en la cuenta de que la actividad en esos períodos entre sesiones –aun siendo la continuación del período precedente– revertía necesariamente sobre el período siguiente de los debates conciliares, y por tanto debía ser referida al inicio del período nuevo, más que al final del precedente.

rizzazione, Roma 2000; R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione “Dei Verbum” del Vaticano II*, Bolonia 1998; G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale “Gaudium et Spes” del Vaticano II*, Bolonia 2000; A. Melloni, *L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bolonia 2000; N. Buonasorte, “Per la ‘pura, piena, integra fede cattolica’: il p. V. A. Berto al concilio Vaticano II”, *Cristianesimo nella Storia* 22 (2001) 111-151; S. Scatena, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione “Dignitatis humanae” sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bolonia 2003; y M. Faggioli, *Il vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento nella storia del decreto “Christus Dominus” del Vaticano II*, Bolonia 2005.

Nuevos conocimientos

Al hilo de la investigación se vio cómo la disponibilidad de nueva documentación ofrecía oportunidades inesperadas de conocimientos, hasta el punto de llevar a informaciones verdadera y propiamente nuevas, anteriormente desconocidas. Así sucedió en lo tocante al período de la consulta antepreparatoria (1959-1960): se ha tenido noticia de que existía una propuesta de la curia y del cardenal Tardini de enviar a los obispos un cuestionario para obtener sugerencias sobre los argumentos que se debían tratar en el Concilio. Sin embargo, Juan XXIII rechazó dicha propuesta, prefiriendo una consulta totalmente libre e incondicionada, que produjo más de dos mil *vota antepreparatorios*. La investigación también ha comprobado que los datos de los *vota* fueron analizados por la curia romana tomando como base el esquema del código de derecho canónico existente, lo cual dio como resultado una distorsión “canonística” de los pareceres como tales¹¹.

En cuanto a los trabajos preparatorios (1960-1962), se ha podido reconstruir la actividad de las Comisiones, que, salvo la relativa a los laicos y el Secretariado para la unidad, eran paralelas a las Congregaciones de la curia romana. Comisiones que, con la excepción del Secretariado, estaban todas bajo la hegemonía del cardenal Tardini y de las propuestas de las Congregaciones. Este aspecto de la investigación ha requerido una excavación archivística, dado que en los *Acta et Documenta* no se han editado las actas de las distintas comisiones¹². Sólo ahora es posible conocer en toda su extensión la obra sistemática realizada por el Secretariado para la unidad con el fin de profundizar en los temas conciliares desde la perspectiva del “aggiornamento” con espíritu “pastoral” y sensibilidad ecuménica. Además ha quedado clarificada la debilidad de la Comisión central, que no guió en absoluto los trabajos preparatorios, sino que se limitó a valorar –cuando ya era inminente la apertura del Concilio, y casi siempre pasivamente– los numerosos y sobreabundantes textos producidos por las Comisiones.

El conocimiento de la actividad de las Comisiones preparatorias ha permitido constatar que Juan XXIII, respetando escrupulosamente la

¹¹ *Storia del concilio Vaticano II – I. Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L’annuncio e la preparazione (gennaio 1959 - settembre 1962)*, Bologna 1995, pp. 17-176.

¹² *Storia del concilio Vaticano II – I. Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L’annuncio e la preparazione (gennaio 1959 - settembre 1962)*, Bologna 1995, pp. 177-526.

responsabilidad autónoma de los órganos encargados de la preparación, puso en práctica una preparación paralela, aplicándose a esbozar una imagen del Concilio a través de numerosas intervenciones públicas entre 1960 y 1962. Surgieron así dos imágenes distintas del Concilio. Por un lado, un concilio rápido (unas semanas) para la expeditiva aprobación de los 72 esquemas preparatorios; por otro lado, un concilio con responsabilidad propia, un “nuevo Pentecostés”, que el episcopado debía construir día tras día con libertad e investigación.

Sobre esta base, alimentada por encuentros anuales de los colaboradores y con la publicación de numerosos estudios preparatorios, el primer volumen de la Historia, dedicado a los años 1959-1962, permite finalmente conocer la compleja prehistoria del Concilio, hasta ahora totalmente desconocida. De este modo es posible apreciar los considerables condicionamientos que ejerció sobre los trabajos y sobre las conclusiones del Concilio como tal¹³. Sin embargo, la preparación tuvo una importancia bastante limitada en lo que respecta a la riqueza, la participación y el dinamismo del acontecimiento conciliar¹⁴.

En cuanto a los trabajos conciliares propiamente dichos, el conocimiento de las fuentes muestra que la evolución doctrinal de los Padres (y de sus teólogos) no se puede representar con una línea ascendente continua, sino que se debe expresar con diversas líneas quebradas. Ello es particularmente evidente a propósito de la eclesiológia, pero también de los laicos, sobre los cuales se trata en el *De ecclesia* y en el *De apostolatu laicorum*, y también a propósito de las relaciones Iglesia-sociedad vistas desde una perspectiva sociológica, teológica, etc. El conocimiento de los debates¹⁵ ha mostrado cómo la repercusión de las adquisiciones (y también de las debilidades) de los

¹³ *Storia del concilio Vaticano II – II. La formazione della coscienza conciliare (ottobre 1962 – settembre 1963)*, Bolonia 1996. Una prueba de tales condicionamientos lo constituye el fracaso del “plan Döpfner” (1963-1964) que –relanzando la reducción del número de esquemas realizada en 1962– pretendía concentrar (y abreviar) los trabajos sobre los temas principales.

¹⁴ Por el contrario, se puede considerar que dicha preparación suscitó sobre todo reacciones respecto a la hegemonía romana y curial, generando una reivindicación de responsabilidad por parte del episcopado. Basta recordar el aplazamiento de las elecciones de las Comisiones (13.10.1962), el descubrimiento de las conferencias episcopales por parte de la mayoría de los obispos.

¹⁵ *Storia del concilio Vaticano II – III. Il concilio adulto (settembre 1963 – settembre 1964)*, Bolonia 1998. Pero el conocimiento del trabajo de las Comisiones es todavía insatisfactorio, cf. G. Turbanti, “Quellenbericht über die Konzilskommissionen”, en *Der Beitrag der deutschsprachigen...*, pp. 251-258.

“movimientos” (litúrgico, ecuménico, bíblico, para la promoción del laicado) fue considerable. No es desacertado considerar a los movimientos de la primera mitad del siglo XX un auténtico “pre-concilio”. Y cómo, en el otro extremo, la desconfianza posmodernista tuvo efectos “retardantes” en lo relativo a la investigación teológica. Ello es evidente a propósito de la colegialidad episcopal, concebida más bien como contrapeso del poder papal que como dimensión de la comunión entre Iglesias locales, y a propósito del ecumenismo, entendido como actitud “católica” y no como proyecto de unidad. También es importante la constatación de la ausencia de una teología de la paz, de una teología del matrimonio y de problemas “sociales” análogos a los cuales la “doctrina social” no había dado respuestas satisfactorias.

El análisis en profundidad de la documentación ha llevado también a una mayor comprensión de los significados. El dato más relevante es el peso que el *aggiornamento* y la “pastoralidad” tuvieron en los trabajos del Concilio. Ambos fueron tomados en serio por los obispos y, en consecuencia, influyeron profundamente en el espíritu conciliar; no tanto en la elaboración de los textos aprobados. La asamblea fue percibiendo lentamente la alternativa entre una actitud de aceptación de los esquemas preparatorios y un espíritu de búsqueda. Los Padres compartieron en su gran mayoría el rechazo de las condenas y de los anatemas, anunciado por Juan XXIII el 11 de octubre de 1962. Pero la elaboración de los textos idóneos para expresar el *aggiornamento* con un estilo y un espíritu pastoral resultó mucho más difícil.

Significativa ha sido también la aparición, fruto de la investigación, de una relación rica y compleja, pero también de una distancia, entre el acontecimiento conciliar como hecho colectivo y las decisiones finales de la asamblea¹⁶. Se ha caído en la cuenta de cómo el acontecimiento conciliar es irreductible al corpus de las decisiones, por muy amplio que éste sea: la colegialidad conciliar tuvo una densidad mucho mayor que la enunciada en *Lumen gentium*. Las constituciones y decretos no reflejan todas las virtualidades expresadas durante la vida del Concilio. Éste fue un “acontecimiento” más denso y significativo que el corpus de sus decisiones, y no se agotó en la formulación y aprobación de éstas. Esa distancia resalta también a propósito de la importancia de la espera del Concilio, dado que el acontecimiento “concilio” produjo efectos ya con su anuncio, es decir, cuando todavía no existía.

¹⁶ *Storia del concilio Vaticano II – IV. La chiesa come comunione (settembre 1964 – settembre 1965) y V. Concilio di transizione (settembre – dicembre 1965)*, Bolonia 1999 y 2001.

Giro hermenéutico

La valoración histórica del Vaticano II abre la posibilidad de un “giro hermenéutico”. Se ha superado el conocimiento fragmentario o episódico de la cotidianeidad de la asamblea, no sólo porque el análisis cruzado de las fuentes –junto a los *Acta Synodalia*, una gran cantidad de documentos complementarios internos al Concilio, pero también personales, como los diarios y las cartas enviadas desde Roma– enriquece el conocimiento, sino sobre todo porque la visión unitaria y sintética de la vida entera de la asamblea impide valoraciones excesivas de episodios determinados o de pasajes particulares de las decisiones, sacados del contexto y de sus complejidades¹⁷.

Es más, se abre la posibilidad de investigaciones “transversales”¹⁸, que saquen a la luz la presencia recurrente y a menudo determinante de los factores cruciales del espíritu conciliar: la renovación litúrgica y eclesiológica, más allá de los límites de las dos constituciones correspondientes; el ansia ecuménica, más rica y orgánicamente desplegada de lo que dice el decreto *Unitatis redintegratio*; el redescubrimiento de la Palabra de Dios, que no surge sólo de la *Dei Verbum*; el carácter irrenunciable de la libertad religiosa, elemento que los Padres conciliares fueron adquiriendo progresivamente, sobre todo como dimensión de su condición cristiana. Al disponer de una información completa y críticamente fiable de la actividad conciliar, es posible captar en su devenir el fenómeno mismo de la evolución de la gran mayoría de los Padres, superando el riesgo o la tentación de reducirla a episodios aislados, aunque

¹⁷ Típica a este propósito es la discusión sobre el significado de *subsistit in* de LG 8, realizada prescindiendo del contexto de todo el trabajo conciliar como hace A. von Teuffenbach, *Die Bedeutung des “subsistit in” (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, Múnich 2002, criticada oportunamente por L. Sartori, “Osservazioni sull’ermeneutica del ‘subsistit in’ proposta da Alexandra von Teuffenbach”, *Rassegna di Teologia* 45 (2004) 279-281. También la incidencia y el significado de la votación orientativa del 30 de octubre de 1963, de la “semana negra” de octubre de 1964 o de las tensiones de 1965 sobre la libertad religiosa y sobre la paz deben ser hoy en día contextualizadas y comprendidas de nuevo en el marco del Concilio entero.

¹⁸ Para este fin son esenciales instrumentos como *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium Synopsis historica*, a cargo de G. Alberigo y F. Magistretti, Bolonia 1975 y los *Indices verborum et locutionum Decretorum Concilii Vaticani II*, Istituto per le Scienze Religiose, 11 volúmenes, Bolonia 1968-1980; Ph. Delhay, M. Gueret, P. Tombeur, *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Lovaina 1974.

elocuentes¹⁹. Ha sido posible poner de manifiesto el profundo “giro” que tuvo lugar con la votación efectuada el 19 de noviembre de 1962 del esquema de “las dos fuentes de la Revelación”: surgió entre los Padres de la determinación de situar el tratamiento de un argumento tan delicado, la relación entre Sagrada Escritura y Tradición, en una perspectiva de “pastoralidad”.

La Historia del Concilio ha puesto de manifiesto la profunda “unidad” de la obra conciliar, de la cual son expresiones tan autorizadas como parciales las decisiones que se fueron aprobando. Ello hace posibles, y seguramente ricas en resultados, investigaciones que tengan como objeto factores determinados que inspiraron el Vaticano II y que constituyen la trama que conecta y unifica las decisiones. Es decir, argumentos que aparecen de manera recurrente a lo largo de todos los trabajos conciliares –o de gran parte de ellos–. Tal planteamiento es el que requiere la naturaleza propia del Vaticano II, concilio de reflexión pastoral y no de polémica contra errores, concilio de *aggiornamento* de cara al futuro más que de puesta a punto de lo existente, concilio –finalmente– que ha expresado indicaciones para la vida del cristianismo, pero no ha dictado normas terminantes.

A la luz de la historia se puede afirmar que el Vaticano II no tuvo nunca tentaciones “conciliaristas”: la asamblea tuvo constantemente una actitud devota tanto respecto a Juan XXIII como a Pablo VI. Tampoco en los “casos límite”, cuando la orientación del Concilio era diferente de la del papa, llegó a haber nunca conflicto. El conocimiento crítico de la historia del Concilio muestra que fue la conciliaridad el contenido primario y preliminar del Vaticano II y de su legado y que ésa es, por tanto, la perspectiva correcta de su recepción bajo el impulso del Espíritu.

La Historia del Vaticano II quiere hacer una aportación para alimentar la fecundidad y el carácter irrenunciable de la dimensión “conciliar” del cristianismo, desde el gran ámbito “ecuménico”, o interconfesional, hasta el ámbito “normal” de las comunidades territoriales. Una aportación a una recepción planteada y desarrollada como “conciliaridad”, y por tanto policéntrica y creativa, en lugar de una actuación centralizada e, inevitablemente, burocrática. El conocimiento de la experiencia del Vaticano II no pretende tapiar el Concilio en el pasado, sino más bien alimentar la necesidad incesante de obediencia creativa y valerosa al Espíritu por parte de las Iglesias.

(Traducido del italiano por José Pedro Tosaus Abadía)

¹⁹ Es típica la polémica Frings-Ottaviani a propósito del Santo Oficio (8.11.1963).

EL VATICANO II Y LA TEOLOGÍA

La Teología *del* Concilio, la teología *en* el Concilio, la teología *desde* el Concilio... Todos son enfoques posibles. El primero es sin duda el que ha prevalecido: como historia del conjunto y de cada uno de sus documentos; como aciertos, deficiencias o "equilibrios" entre diversas tendencias; como lo ya logrado y lo todavía por hacer. Trabajos necesarios, cuyos frutos han sido grandes. Pero, como lo prueba este número de la revista, el tiempo transcurrido –casi medio siglo– está pidiendo completarlos, encuadrándolos en una perspectiva histórica amplia, que permita apreciar su significado epocal. De ahí el título abierto y acogedor del artículo.

* ANDRÉS TORRES QUEIRUGA. Nació en 1940, en Aguiño-Ribeira (A Coruña). Doctor en Filosofía (Universidad de Santiago de Compostela) y Teología (Univ. Gregoriana). Enseñó Teología Fundamental en el Instituto Teológico Compostelano (1968-1987) y actualmente es profesor de Filosofía de la Religión en la Universidad de Santiago; dirige *Encrucillada. Revista Galega de Pensamento Cristián*, es miembro del consejo de redacción de *Iglesia Viva*, del comité científico de la *Revista Portuguesa de Filosofía* y miembro fundador de SECR: Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Ha impartido cursos en México y Brasil.

Obras: *Recuperar la salvación*, Santander ²1995; *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, Madrid 1977; *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987 (orig. gallego, Vigo 1985; trad. ital., Roma 1991; port., São Paulo 1995; alem., Francfort del Meno-Berlín-Berna-Nueva York-París-Viena 1996); *Creo en Dios Padre*, Santander ⁵1998; *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella 1992; *¿Qué queremos decir cuando decimos "infierno"?*, Santander 1995; *Repensar la Cristología. Ensayos hacia un nuevo paradigma*, Estella 1996; *Recuperar la*

El gesto y el texto

El título, en efecto, quiere situar el Concilio en el amplio movimiento que desde la entrada de la modernidad ha “conmovido los cimientos” (Tillich) de la cultura y la religión. Antes que un conjunto de doctrinas concretas, el Concilio fue un acontecimiento que ha afectado al entero ser de la comunidad creyente, con intensas repercusiones en la cultura universal. El inmenso gesto conciliar supera con mucho la letra de sus textos, los cuales sólo dentro de él y de su amplia intención entregan el verdadero significado que los anima. Hans Küng lo ha visto bien, situando al Vaticano II como una encrucijada decisiva en el cambio de paradigmas que han supuesto la Reforma y la modernidad¹. Y G. Alberigo ha subrayado en varias ocasiones la “prioridad cualitativa del acontecimiento” frente “a sus propias decisiones”².

Cierto que recorrer la historia con las botas de siete leguas resulta siempre aventurado y expone a generalizaciones simplistas. Pero aquí se trata únicamente de poner en relieve las grandes líneas que desde la ruptura de la síntesis medieval determinan la situación del Concilio y marcan su intención. Porque de eso se ha tratado en el fondo. La gran síntesis medieval, heredera de todo el pasado premoderno, se fue deshaciendo con la entrada de un nuevo tiempo histórico. La irrupción de la modernidad (que Karl Jaspers sitúa como la última de las grandes rupturas históricas, en paralelo con la hominización, el paso al neolítico o el tiempo eje)³ había puesto al cristianismo ante la alternativa de un cambio radical o la paralización en un pasado muerto. La tarea resultaba tan ingente, que sólo con fuertes resistencias y siempre con retraso fue siendo abordada por las Iglesias.

creación. Por una religión humanizadora, Santander ³2001; orig. gallego, Vigo 1996; trad. port.: São Paulo 1999); *El problema de Dios en la modernidad*, Estella 1998; *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Estella 2000; *Fin del cristianismo premoderno*, Santander 2000; *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura*, Madrid 2003; *Esperanza a pesar del mal*, Santander 2005; *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, en prensa.

Dirección: Facultade de Filosofía, Campus Sur, 1784 Santiago de Compostela (España). Correo electrónico: atorres@usc.es

¹ *El cristianismo. Esencia e historia*, Madrid 1997, 524.

² Cf., por ej., “Vatican II et son héritage”, en M. Lamberigts y L. Kenis (eds.), *Vatican II and its Legacy*, Lovaina 2002, 1-24, en p. 1.

³ *Origen y meta de la historia*, Madrid 1951, 47, 103.

La Reforma supuso, tras y con el Humanismo, la primera gran sacudida: era necesario volver a la Escritura, cuyo impulso amenazaba con quedar sepultado por la solidificación de la institución y el peso de las tradiciones. Fue su gran aportación. Pero resultaba insuficiente, pues si suponía el ocaso de la sistematización medieval, veía aún de lejos la aurora de la mutación moderna. La experiencia bíblica y la nueva sensibilidad humanista resquebrajaban los formalismos tradicionales, pero sus conceptos no rompían los moldes de la cosmovisión antigua. Bultmann, recogiendo en la poderosa expresión simbólica de la “desmitologización”, expresará mucho más tarde el sentimiento y la incomodidad que la crítica bíblica hacía cada vez más patentes. La monotonía, denunciada por Jaspers, o la tendencia privatizadora, criticada por la teología política, no debieran ocultar la fuerza verdadera de una llamada que va mucho más allá del propio “sistema” bultmaniano. El núcleo de su propuesta es indiscutible en la medida en que exige una revisión radical de todo el *imaginario* cristiano, pues sigue siendo verdad que “no se puede usar la luz eléctrica y el aparato de radio o emplear en la enfermedad los modernos medios clínicos y medicinales, y al mismo tiempo creer en el mundo de espíritus y milagros del Nuevo Testamento”⁴.

La modernidad imponía, en efecto, un paso ulterior, cuya necesidad se hacía sentir desde la nueva ciencia, la nueva crítica histórica, la nueva sociología y la nueva filosofía. La presión enorme que el cambio cultural ejercía determina sin duda y de manera decisiva la evolución de la teología, cuajada de descubrimientos y resistencias, de avances y recaídas, “siempre un poco detrás de su tiempo”, “siempre un poco superada y anticuada (*altmodisch*)”⁵. Ortodoxia, pietismo, ilustración, liberalismo, neo-ortodoxia, secularización..., en el campo protestante; escolástica barroca, neotomismo, modernismo, movimientos bíblico, patrístico y litúrgico, *nouvelle théologie*..., en el católico, representan las oscilaciones de un encuentro siempre buscado y nunca logrado del todo, siempre renovado y no pocas veces reprimido.

Lo grande del Vaticano II consistió justamente en que, por vez primera y de manera oficial, se reconoce la situación, proclamando la

⁴ “Neues Testament und Mythologie”, en *Kerygma und Mythos* (ed. H. W. Bartsch), Hamburgo 1948, 18; cf. “Zum Problem der Entmythologisierung”, en *Glauben und Verstehen IV*, Tubinga 1967, 128-137; *Jesucristo y mitología*, Barcelona 1970.

⁵ K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zúrich³ 1960, 115. De hecho, en demasiadas ocasiones más bien habría que decir muy retrasada. Para reavivar la conciencia de esta presión no sobraría releer en nuestros días el testimonio nada sospechoso de este libro.

necesidad de un *aggiornamento* y legitimando por lo mismo los intentos de lograrlo. Ése es su gesto imborrable.

El desafío del gesto: Dios y la autonomía de lo creado

Ése es también su significado más decisivo. Y ahí hay que buscarlo. Lo cual implica un desafío hermenéutico que, a mi parecer, presenta dos aspectos principales: a) calibrar el impacto global del acontecimiento conciliar y b) buscar el núcleo vivo e irradiante de su propuesta.

El primero llama a una justa dialéctica que distinga entre el impulso global y las soluciones concretas. Estas no podían resolver en unos años lo que debía haber sido tarea de siglos. El Concilio, más que una respuesta acabada, fue la ruptura del dique que frenaba las aguas impetuosas de una renovación siempre pendiente. No era posible colocar con precisión cada cosa en su sitio, y resultaba inevitable un cierta sensación de desconcierto e inacabamiento. No extraña que el balance que esta misma revista hizo a los cinco años reconociese ya que “las murallas de la Jericó eclesiástica no se han derrumbado a pesar de las trompetas teológicas”⁶; y el mismo cardenal Suenens constataba que “nos hemos vuelto más sensibles a todo lo que el Vaticano II ha planteado pero no resuelto plenamente”⁷. Muchos fueron más allá, en una reacción de miedo y desconcierto, que prefería la vieja seguridad de “las cebollas de Egipto” frente a la aventura de un nuevo éxodo. Y, por desgracia, esa reacción acabó marcando la política eclesiástica de los últimos tiempos.

No ha sido, ni es, ésa la opción de *Concilium*. Un mínimo sentido histórico hace ver que, a pesar de todo, la marcha atrás no es posible. Ya no cabe desconocer la profunda mutación y el enorme avance que supuso el impacto conciliar. Insatisfechos por lo que falta, no debemos ser muy injustos con lo adquirido, que es mucho. Un nuevo clima: trasladada a nuestros días, una persona creyente de los años cincuenta tendría en muchos aspectos la impresión de estar en otra Iglesia. Una nueva libertad íntima: seamos sinceros, a pesar de todas las resistencias institucionales, ¿cuántos sacerdotes sienten el mínimo escrúpulo por no seguir a la letra la directrices rituales del último documento sobre la eucaristía?; o incluso ¿qué teólogo no distinguiría hoy entre las incomodidades jurídicas y la legitimidad de su conciencia íntima ante una condenación romana de sus escritos? Una nueva

⁶ P. Brand, *Iglesia y teología: Concilium* (El futuro de la Iglesia) 1970, 177.

⁷ *Discurso de apertura: Ibid.*, 184.

creatividad teológica: compárese, por ejemplo, una cristología actual con cualquiera de los manuales preconciliares.

Aquí enlaza el segundo aspecto: intentar determinar de algún modo la intuición central que permita situar la intención profunda del Concilio. No es fácil acertar, pero en la medida en que se logre, será más factible ir abriendo los caminos justos por donde debe continuarse el inicio conciliar. En este sentido, tengo la impresión de que un texto de la *Gaudium et Spes*, el n. 36, puede acercarse a lo buscado, pues apunta derecho a lo que, en mi parecer, constituye el impulso decisivo de la modernidad: la *autonomía* del mundo. Cito, abreviando, en lo que tiene tanto de afirmación como de advertencia:

“Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte (...).

Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida”.

Algunas observaciones. La cita pertenece a una constitución que ni siquiera estaba prevista por la comisión preparatoria, sino que nació de la misma dinámica conciliar, impuesta por la nueva realidad histórica⁸. Supone un reconocimiento claro y decidido de esa autonomía: “absolutamente legítima”. Se extiende a todos los órdenes de la realidad: “las cosas creadas y la sociedad misma”. Constituye finalmente un necesario criterio hermenéutico, llamando al respeto de “la metodología particular de cada ciencia o arte”.

Se impone, con todo, una aclaración muy importante. El Concilio invita a reconocer una instancia –la autonomía– que supone una

⁸ A. Auer observa muy bien que “en este lugar el Concilio intenta derribar un profundo resentimiento del hombre moderno” (*Das Zweite Vatikanische Konzil III*, LfThK 1986, 385).

adquisición irreversible del espíritu humano y que está en la base de la transformación moderna, pero no justifica sin más todas sus consecuencias. Llama a acoger la autonomía en lo que tiene de *descubrimiento común y avance indudable*; y a partir de ella elaborar una teología actual, en diálogo crítico con las diversas soluciones propuestas en la modernidad (a este nivel la “posmodernidad” constituye un avatar dentro de la misma, no su superación)⁹. Es decir, cabe ser muy críticos con muchas de las propuestas de la cultura moderna (lo mismo que ella lo es con las de las Iglesias); pero las soluciones no pueden nunca volver atrás, sino que han de construirse hacia delante, a partir de ella¹⁰. Una trampa fatal a la que con demasiada frecuencia ha sucumbido la discusión teológica consiste en tomar en globo *la* modernidad y, apoyándose en sus defectos, exageraciones y aun perversiones, desacreditar el esfuerzo de actualización como tal. De ese modo cuestiones que afectan a la relación fundamental de la revelación con la cultura pueden acabar ocultas, convirtiéndose en simples disputas domésticas o en trasnochadas controversias confesionales.

En el fondo, es lo que dice expresamente el Concilio. No pone límites a la legitimidad de la autonomía que “reclaman imperiosamente los hombres de nuestro tiempo”. Lo que hace, desde el punto de vista religioso, es pedir su justa integración dialéctica con el proyecto del Creador. Pero enunciarlo era más fácil que llevarlo a cabo. Históricamente la primera solución fue el *deísmo*: la novedad de la autonomía se imponía con tal fuerza, que Dios quedaba relegado a un cielo distante y abstracto, algo que la conciencia religiosa viva no podía aceptar. Sin embargo, la alternativa no podía ser ya una vuelta al “dios” tradicional, que ahora resultaba incompatible con la *legítima* autonomía del mundo. El verdadero desafío consistía –consiste todavía¹¹– en mostrar que la incompatibilidad nacía de la falsa imagen de un dios “mítico” e intervencionista. Era preciso demostrar que

⁹ Ésa es al menos la postura aquí adoptada; cf. discusiones más detalladas en P. Gisel y P. Evrard (éd.), *La théologie en postmodernité*, Ginebra 1996.

¹⁰ Me permito remitir a mi libro *Fin del cristianismo premoderno*, Santander 2000 (trad. port., São Paulo 2003).

¹¹ A. Einstein, por ej., no podía admitir un Dios personal, porque *dio siempre por supuesto* que eso eliminaría la autonomía de las leyes físicas: tal es el significado de su conocida frase “Dios no juega a los dados”. Sin embargo, la solución *teológica* no puede buscarse a nivel de la *ciencia física*, argumentando desde el “indeterminismo” (cf., por ej., datos y discusión en D. Hattrup, “O Deus de Einstein, afinal, joga aos dados”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 61 [2005] 113-128; todo este número es importante al respecto).

el famoso *etsi Deus non daretur* significa en realidad tan sólo: *etsi ille deus non daretur*, “aunque no existiese *aquel* dios”.

Ahí se anuncia la gran tarea a la que el Concilio convocaba a la teología actual: una nueva concepción de Dios, que no sólo respete la legítima autonomía de lo creado, sino que la muestre como respondiendo “a la voluntad del Creador”. De suerte que para la conciencia religiosa resulten ciertos los dos extremos: a) que la persona humana vive en un mundo en el que “todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado” y b) que Dios sigue siendo el *unum necessarium*.

No es aventurado afirmar que todo el esfuerzo de la teología moderna lleva clavada esta exigencia en su entraña más íntima, hasta el punto que resulta posible interpretar desde ella los intentos de renovación que jalonan su camino. Esto aparece claro en los dos grandes movimientos que han conmovido más a fondo la teología cristiana en la modernidad: el liberalismo protestante y el modernismo católico. No eran todavía el equilibrio, pero ambos recogían la inquietud decisiva: un *Dios* que humanizaba desde dentro y no irrumpía desde fuera; una *revelación* que no alienaba la razón, sino que la llevaba a sus raíces últimas; una *acción divina* que no sustituía la libertad y el obrar humanos, sino que los sustentaba y potenciaba.

Por eso tal vez las dos mayores desgracias en la teología del siglo XX han sido la condenación católica del Modernismo y la reacción de la neo-ortodoxia protestante contra el Liberalismo. Las exageraciones existían, y precisaban seguramente corrección y equilibrio. Pero las acusaciones se hicieron –y siguen haciéndose demasiadas veces– desde la vieja imagen de un dios sobre-naturalista e intervencionista. Sólo así se entiende la absoluta descalificación de reduccionismo naturalista hecha por la *Pascendi* o la acusación barthiana de que así se hablaba *sólo* del hombre y no de Dios. ¡Cuánto más justo resulta Barth cuando como historiador precave contra “una actitud ampliamente extendida hoy en círculos teológicos” que piensa que la mano de Dios se apartó del siglo XIX y no percibe que en definitiva a sus representantes “no les preocupaba otra cosa que el reconocimiento y la confesión de la revelación cristiana”!¹²

En definitiva, se trata de pensar de nuevo la relación inmanencia-trascendencia. Y la cuestión decisiva consiste en encontrar la mediación adecuada, aprovechando las aportaciones que han ido apareciendo: desde la propuesta evangélica de Schleiermacher, a la filosofía católica de la inmanencia, o a la crítica filosófica de la ontoteología. El

¹² *Op. cit.*, 13.

Concilio apunta a la idea de creación, hablando de “la referencia al Creador” y afirmando que “la criatura sin el Creador desaparece”. Y, en efecto, creo que la idea de *creación por amor* constituye tal vez hoy la mediación más eficaz¹³. Hablando de creación, preserva la máxima diferencia; pero, viéndola desde el amor, asegura la máxima identidad (mayor que la de la madre con su criatura: Is 49,15). Fundando y sustentando el mundo, Dios promueve su autonomía sin interferirla, es presencia viva sin tener que “entrar” en un espacio que está ya siempre lleno de su presencia activa, con iniciativa irrestricta y absoluta.

Sea o no totalmente exacto este diagnóstico, lo cierto es que el Vaticano II se mueve en esta dirección. Ella marca su novedad de conjunto y orienta su teología en las cuestiones concretas. Como queda dicho, no siempre pudo lograr la plena coherencia. Aceptar la llamada conciliar, medir el grado de realización de sus propuestas y avanzar hacia un más logrado equilibrio, constituye el gran desafío para la teología actual.

Las tareas de la teología actual

El carácter central de la autonomía ofrece sin duda el mejor modo de ordenar el complejo campo de la problemática teológica. El equilibrio entre el respeto a la autonomía de cada ámbito específico de lo real y su referencia constitutiva al Creador marca las grandes líneas del programa y permite calibrar la aportación conciliar. Señalaré los tres ámbitos principales. Como es obvio, aparte de que toda selección refleja de algún modo las preocupaciones propias de su autor¹⁴, la enumeración deberá reducirse a lo elemental, dejando fuera muchos matices y muchas cuestiones.

1) La asunción de la *autonomía del sujeto* constituye con seguridad la marca más definitoria y actualizadora. Se había hecho sentir ya en la Reforma con su énfasis en la *fe* y en la *gracia*, con el *pro me* y la vuelta a las fuentes en busca de la experiencia originaria, pero alcanza ahora una nueva madurez¹⁵.

¹³ He tratado de mostrarlo en *Recuperar la creación*, Sal Terrae, Santander 2001; orig. gallego, Vigo 1996; trad. port., São Paulo 1999).

¹⁴ En este sentido, pido disculpa por lo que pueda sonar a tono dogmático en una exposición telegráfica, que, sin embargo, responde a una larga ocupación con estos temas (en la bibliografía inicial indico las obras principales).

¹⁵ La tesis de E. Troeltsch acerca del carácter todavía no moderno de la Reforma puede ser matizada, pero es a todas luces fundamentalmente verda-

Cosa que se hizo notar, desde el comienzo, en la *Dei Verbum*, que por eso rechazó el esquema previo, objetivante y extrinsecista, al reconocer la implicación constitutiva de la acogida humana para la misma revelación divina, con la consiguiente aceptación de su carácter histórico (una de las grandes aportaciones del Concilio)¹⁶ y de la necesidad de una lectura crítica de la Biblia. Fue una apertura decisiva, aunque su concreción se vio frenada por compromisos que, como en el caso de las “dos fuentes” o en la relación entre Escritura, Tradición y Magisterio, impidieron el avance. Queda todavía pendiente una profundización que, apoyándose de manera consecuente en una “razón teónoma”, elimine los restos de un sobrenaturalismo que convierte la inspiración en una especie de “milagro” psicológico, la particulariza empíricamente haciendo imposible un verdadero diálogo de las religiones, y alimenta lecturas criptofundamentalistas¹⁷.

En este mismo ámbito se sitúa, ya desde el título, la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, con su viva valoración de la *conciencia* individual. La novedad queda subrayada por las fuertes resistencias que su aprobación tuvo que superar. Falta, con todo, una más clara y decidida aplicación hacia el interior de la propia Iglesia. También en la *moral* se abrió un frente de avance, con la superación de la casuística y su inclusión orgánica en la vida cristiana. Pero el mismo hecho de que el esquema previo que estaba preparado fuese rechazado sin ser sustituido por otro indica que se trata

dera: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Moderne*, Múnich-Berlín 1925.

¹⁶ A propósito del cap. II y de su reconocimiento de la historicidad de la tradición, afirmaba L. Alonso Schökel: “Este capítulo segundo es quizá la contribución más importante de la constitución, y quizá visto desde el futuro aparezca como el más importante de todo el Concilio. La razón es que no se contenta con avanzar en un sector determinado, sino que proclama el principio del progreso como constitutivo de la Iglesia” (*El dinamismo de la tradición*, en id. [ed.], *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, Madrid 1969, 228).

¹⁷ Es curioso que la protesta razonable de Barth sobre la relación con el magisterio, en la que llega a hablar de un “desmayo” o incluso de un “infarto” del Concilio (“*Conciliorum Tridentini et Vaticani inhaerens vestigiis?*”, en B. D. Dupuy [ed.], *Vaticano II. La Revelación Divina II*, Madrid 1970, 234) se junta, en cambio, con una inconsecuente reserva sobre este último punto. En sus conversaciones en Roma con Rahner, Semmelroth y Ratzinger les recomendaba que la Iglesia católica se abstuviese de seguir, como había hecho la protestante, las filosofías que se han puesto de moda a partir del siglo XVII (cf. S. Madrigal, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid-Bilbao 2005, 284).

sólo del comienzo para una de las grandes tareas pendientes. Está por desarrollar una verdadera "teonomía" que, por un lado, mantenga la autonomía de los contenidos morales, fundados en la razón ética y no en la religión; y, por otro, preserve la integración religiosa de los mismos, al reconocerlos como respondiendo idénticamente a la sustancia de la creatura y a la voluntad amorosa del Creador que los funda y promueve. Se lograría un mayor credibilidad y se ahorrarían muchos conflictos en la búsqueda actual, sobre todo en cuestiones de sexualidad, salud y bioética.

2) La *autonomía de la naturaleza* aparece con una dualidad muy significativa. En principio, es sin duda la más claramente reconocida, pues ya a partir de la crisis con Galileo ha sido ella la que se impuso con mayor evidencia. Las realidades naturales obedecen a leyes internas: la luna no es movida por "formas angélicas" (¡todavía lo pensaba Kepler!), las pestes no son causadas por demonios y el libro de Josué no es competente en cuestiones astronómicas. No tiene ya sentido pensar en un "intervencionismo" divino en los funcionamientos empíricos¹⁸. Pero la aceptación de principio está muy lejos de haber desplegado todas sus consecuencias prácticas. El rechazo del deísmo sirvió de pantalla para no aprovechar su justa llamada a negar las interferencias sobrenaturales en la legalidad mundana. En lugar de una revolución que, como bien dijo Karl Rahner, debe partir de que "Dios obra el mundo y propiamente no obra *en el mundo*"¹⁹, lo que se hizo fue una acomodación: una especie de "deísmo intervencionista", que, con el deísmo, acepta que Dios no interfiere de ordinario, pero que, con el antiguo sobrenaturalismo, sigue pensando que lo hace de vez en cuando.

Sin embargo, ni el Vaticano II ni en general la teología subsiguiente explicitaron debidamente este problema. Las consecuencias son graves, y aquí se enuncia sin duda una de las tareas más importantes para el futuro, puesto que afecta a cuestiones nucleares, que, lastradas con una fuerte carga intervencionista, deforman gravemente la imagen de Dios en la conciencia actual. Enumeremos algunas:

¹⁸ Sigue siendo válida y elocuente la exposición de N. M. Wildiers, *Weltbild und Theologie*, Zürich-Einsiedeln-Colonia 1974, que muestra la profundidad y dificultad del proceso: "A través de todo el siglo XVII la teología permanece (...) atada a la representación medieval del universo" (262), y lo que se enseñaba en los seminarios y facultades "era un vaciado monótono y precario de lo que habían enseñado los grandes maestros del siglo XIII" (p. 266).

¹⁹ *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, 112; modifiqué la traducción, de acuerdo con el original: "dass Gott *die Welt* wirkt und nicht *eigentliche in der Welt*" (*Grundkurs des Glaubens*, Herder 1976, 94).

La insistencia en los *milagros*, que no sólo romperían la autonomía mundana, sino que insinuarían que Dios es favoritista (a unos sí a otros no) y que su amor no es infinito (antes del milagro no había hecho todo lo que podía). Lo cual enlaza con la *oración* en su modalidad de *petición*, pues, en definitiva, este modo de orar busca casi siempre una “intervención” divina (para curar la enfermedad o fortalecer la psicología, para acabar con el hambre o evitar el terremoto). Cuestión que a su vez enlaza con el *problema del mal*, pues, al no ser interpretado como consecuencia inevitable de la autonomía de un mundo finito (como ya empezara a ver Leibniz), presenta a Dios o bien como no queriendo intervenir o bien, lo que es peor, como causando directamente el mal. De ese modo resulta honestamente imposible superar el “dilema de Epicuro” (si no quiere, no es bueno; si quiere, no es omnipotente): el daño que esta falta de clarificación ha producido desde el terremoto de Lisboa se renueva día a día con cada catástrofe natural e incluso con cada desgracia individual. Más sutilmente tal vez, se replantea la comprensión de los *sacramentos*, cuya eficacia es todavía concebida demasiadas veces como una especie de “milagro invisible” de inevitables connotaciones mágicas; o en el modo de comprender la *resurrección*, cuya objetividad se quiere asegurar con la “tumba vacía” o, al menos, con las “apariciones” empíricas.

Como se ve, cuestiones todas ellas que el Vaticano II no ha podido desarrollar, pero que permite situar a una luz nueva. En concreto, la última alusión remite al hecho significativo de que, aunque no ha elaborado una *cristología*, puso las bases de la renovación más importante que ésta ha experimentado en la historia. Su gran acierto consiste en haberla enraizado en lo humano: Cristo revela “con su total presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección” (DV 4); y, en consecuencia, “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”, pues Cristo “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre” (GS 22). Frente a este impulso fundamental, que centra y orienta toda la visión cristiana de las relaciones inmanencia-trascendencia, muchas discusiones como las que versan sobre si es mejor proceder “desde abajo” o “desde arriba” resultan muchas veces escaramuzas secundarias que apartan la atención de lo decisivo.

3) La *autonomía de lo social*, que desde la Revolución francesa presionaba fuertemente la conciencia eclesial y que por su colisión con los intereses del poder encontraba grandes resistencias (las manifestaciones oficiales del siglo XIX producen hoy una dolorosa cons-

ternación), pertenece a las grandes asunciones del Concilio. La *Gaudium et Spes* lo hace mirando hacia el *mundo*. Eso explica su acierto y su favorable acogida. Hasta el punto de que cabe afirmar que su impulso ha propiciado la actualización –tal vez la más consecuente realizada hasta ahora– de una gran dimensión teológica: la eficacia social de un evangelio que proclama “bienaventurados los pobres” y de una “fe que obra por la caridad” (Gál 5, 6). Es lo que –más allá de discusiones secundarias– ponen de manifiesto las teologías políticas y de la liberación. Algo que no siempre comprenden las acusaciones de ingenuidad u optimismo, que, en lugar de mirar al gesto conciliar del reconocimiento fundamental (necesario y largamente esperado), se centran en la letra de algunas aplicaciones concretas.

Y la *Lumen gentium* lo inició hacia dentro de la *Iglesia*, con la justamente llamada “revolución copernicana”, proclamando que la realidad decisiva está en la comunidad fraternal de todos los creyentes, como “pueblo de Dios”, y situando sólo dentro de ella las distintas funciones, incluida la jerárquica. Lo malo fue que, preocupados por asegurar la colegialidad episcopal, se la aisló de la de toda la Iglesia, estrechándola en un punto de vista jurídico y jerarquizante²⁰.

Ya en 1970 el cardenal Suenens señalaba que de un reequilibrio de este punto “dependerá el futuro de la Iglesia”²¹. Y en rigor evangélico –“Pero entre vosotros no puede ser así, ni mucho menos. Quien quiera ser importante, que sirva a los otros, y quien quiera ser el primero, que sea el más servicial” (cf. Mc 10,42-45 par)– se impone admitir que una adecuada “democratización” es necesaria para la vida eclesial. Si no gusta la palabra o incluso se desconfía del símbolo “pueblo de Dios”, podrá sustituirse por otros como “comunidad” o “sinodalidad”²²; pero la disputa de nombres no deberá encubrir la cuestión de los valores reales: si no “democracia” en sentido político, la Iglesia nunca puede ser menos que una democracia en sentido real.

Respecto de la *base eclesial*, eso está pidiendo con urgencia una revitalización de la comunión igualitaria, eliminando la circunstancia escandalosa para una conciencia actual de que en la Iglesia todas las deliberaciones tengan sólo carácter consultivo; y, desde luego, ins-

²⁰ En este número G. Alberigo hace notar que en los Padres conciliares no hubo “conciliarismo”; pero, en cambio, no cabe negar que sí hubo rasgos “papalistas”, como el de la “nota previa” impuesta a la *Lumen gentium* o el hecho de reservarse algún tema sustrayéndolo a la discusión conciliar.

²¹ L. c., 185.

²² Cf. A. Melloni y S. Scatena (eds.), *Synod and Synodality*, Bolonia 2005.

taurando la igualdad plena de la *mujer*, rescatando, contra toda inercia histórica, el luminoso y fundante principio paulino de que en Cristo “no hay varón ni mujer” (Gál 3,28).

Y respecto del *gobierno jerárquico*, obliga a emprender con honesta energía un repensamiento del origen divino de la autoridad, paralelo al hecho con la autoridad civil (¡a la que originariamente se refería Rom 13,1-2!), mostrando que eso no impide su fundamentación, transmisión, elección y custodia a través de la comunidad. En este sentido resulta, por ejemplo, iluminador leer, en paralelo, para la Iglesia lo que la *Pacem in terris* (n. 52), dice para la sociedad civil: “del hecho de que la autoridad proviene de Dios no debe en modo alguno deducirse que los hombres no tengan derecho a elegir los gobernantes de la nación [léase también: de la Iglesia], a establecer la forma de gobierno y a determinar los procedimientos y los límites en el ejercicio de la autoridad. De aquí que la doctrina que acabamos de exponer pueda conciliarse con cualquier clase de régimen auténticamente democrático”²³.

Dada la actual aceleración del tiempo histórico y la dimensión mundial de la Iglesia, no deberíamos retroceder tampoco ante la conveniencia de señalar límites temporales en los cargos, como la mejor manera de mantener vivo el principio de la *ecclesia semper reformanda*: su fecundidad pastoral la prueban desde hace ya siglos las órdenes religiosas, y su legitimidad teológica está incluida en el hecho de la introducción del retiro a los 75 años para los obispos.

Apertura

Es obvio que resultan posibles otros diagnósticos de fondo y, por consiguiente, otra clasificación de los temas. Pero los enumerados responden a problemas reales y señalan tareas urgentes. Hay que añadir todavía dos muy importantes, reforzados por el hecho mismo de la celebración del más universal de todos los concilios.

El primero es una nueva *conciencia ecuménica*. Resulta evidente respecto de las confesiones cristianas, cuyas diferencias aparecen

²³ El Vaticano II reconoce la misma idea: “es evidente (...) que la comunidad política y la autoridad pública se fundan en la naturaleza humana y por lo mismo pertenecen al orden previsto por Dios” (GS 74). Para los textos clásicos, véase B. Schwalm, *Démocratie*: DThC 4 (1939) 271-321, princ. 289-293; cf. también E. Valton, *État*: DThC 5 (1939) 879-905, princ., 887-890 y A. Bride, *Tyranni. tyrannicide*: DThC 15 (1950) 1948-1988, princ., 1953-1966.

cada vez más como disputas domésticas que, según soñaran K. Rahner y H. Fries²⁴, podrían conciliarse ya con un generoso respeto de las diferencias. Y se extiende imparable hacia las demás religiones: el Concilio ha sido tímido, pues aunque reconoce valores positivos, no se atreve a pronunciar claramente que se trata, también en ellas, de valores estrictamente religiosos y revelados²⁵. Pero ha abierto y legitimado una puerta sobre uno de los espacios más decisivos del pensamiento religioso actual.

Algo parecido sucede con el *problema del ateísmo*. De la condena polémica se pasa al reconocimiento de la propia culpa “no pequeña” (GS 19) y a valorar sus aportaciones, de modo que a la *fuga mundi* sucede ahora el aprecio positivo de su autonomía, y al “extra ecclesiam nulla salus” se sustituye la nueva percepción, bien expresada hace tiempo por H. Zahrnt y popularizada por E. Schillebeeckx, de que “fuera del mundo no hay salvación”²⁶.

Sintetizando de algún modo: la tarea de una teología que, sin pegarse a la letra del Vaticano II, quiera realizar su espíritu, consiste en recoger las instancias renovadoras surgidas desde la Reforma y de los intentos posteriores por responder a la mutación cultural de la modernidad²⁷. En su núcleo deberá estar la preocupación de articular de un modo nuevo el valor autónomo del mundo y la revelación de un Dios que crea por amor y “consiste en ser amor en acto puro” (1 Jn 4, 8.16). Un Dios que, por eso, no es ni quiere ser otra cosa que salvación de sus creaturas. Un Dios que, en palabras inaugurales del nuevo papa, “no quita nada y lo da todo” y que, en justa traducción del dicho anselmiano, nos ama con “un amor más grande de cuanto se pueda pensar”²⁸.

²⁴ H. Fries y K. Rahner, *La unión de las Iglesias*, Barcelona 1987.

²⁵ Cf. principalmente *Nostra aetate*, n. 2.

²⁶ H. Zahrnt, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Zaragoza 1972, 146; E. Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca 1994, 29-41, 248.

²⁷ En este sentido resulta casi siempre ejemplar la actitud de F. Schleiermacher, bien sintetizada por P. Tillich: “En el desarrollo de cada pensamiento acude siempre primero a la teología ortodoxa, luego a la crítica pietista a la ortodoxia y finalmente a la crítica de la Ilustración a ambas direcciones, antes de ofrecer su propia solución” (*Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens I*, Stuttgart 1971, 291).

²⁸ Schelling había hecho la aplicación refiriéndose a la revelación: cf. por ej. *Philosophie der Offenbarung* Bd. 1, Darmstadt 1974, 27; J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Friburgo-Basilea-Viena 2000, 286-289 y *passim*, estudia muy bien este motivo.

2. EL VATICANO II HOY: ¿DÓNDE ESTÁ SU NÚCLEO?, ¿CUÁL ES?

LOS OTROS: ECUMENISMO Y RELIGIONES

Pocos meses después del anuncio del Concilio, en 1959, el teólogo Y. Congar planteaba la cuestión de la relación de la Iglesia y de los cristianos con el otro, leyendo en los signos de la época la simiente de una apertura: "Cette prise de conscience de l'existence d'Autres, ce besoin de s'intéresser à eux, est un des traits les plus caractéristiques de la présente génération chrétienne" ["Esta toma de conciencia de la existencia de 'Otros', esta necesidad de interesarse por ellos, es uno de los rasgos más característicos de la generación cristiana actual"]¹. En el contexto de la cristiandad, el otro sólo podía ser el "disidente". En este momento se abría, en cambio, el tiempo del reconocimiento de mundos espirituales diversos. El Concilio encarnó esta exigencia de varios modos, no sólo en los distintos aspectos de su magisterio, sino en la globalidad de su desarrollo como acontecimiento. El Concilio era un hecho interno del catolicismo; pero, siguiendo la estela

* MAURO VELATI. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Milán, ha participado en seminarios de formación en investigación histórico-religiosa en el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia, y ha obtenido el doctorado de investigación en historia religiosa en la Universidad de Bolonia.

Ha publicado algunos ensayos en revistas y recopilaciones de actas de congresos sobre la historia del Vaticano II, en Italia y en el extranjero; entre ellos se deben señalar los siguientes: *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Il Mulino, Bolonia 1996.

Dirección: Via G. Bonomelli 52, I-8100 Novara (Italia). Correo electrónico: mvelat@tin.it.

¹ Y. Congar, "Le Concile, l'Église et... 'les Autres'", *Lumière et vie* 45 (1959) 74.

del magisterio de Juan XXIII, que había señalado su aspecto carismático (el “nuevo Pentecostés”), se había abierto a una nueva comprensión de la Iglesia como tal. Ésta no existe para sí, sino como “lumen gentium”, como “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). Hoy –a cuarenta años de distancia– la exigencia sigue en pie, aun cuando las circunstancias históricas han cambiado profundamente.

En su artículo, Congar mencionaba la circunstancia del pluralismo que comenzaba a caracterizar de manera significativa a las sociedades europeas, y se detenía sobre la existencia de diversos “mundos espirituales” (las confesiones no católicas, pero también las religiones, el mundo del ateísmo y de la increencia...). Hoy, el panorama del mundo cristiano ha cambiado con la crisis de las confesiones históricas y la expansión de los grupos pentecostales, de las Iglesias autónomas en África y en América Latina, de las sectas que se remiten más o menos vagamente a la raíz cristiana. La difusión del islamismo en las sociedades occidentales y la nueva situación del “choque de civilizaciones” han dado un nuevo giro a la relación con la que hoy es la segunda gran religión mundial por número de adeptos. Lo que entonces era la intuición de pequeños grupos e individuos particularmente sensibles al tema del origen “abrahámico” de las tres religiones monoteístas se ha convertido hoy en una necesidad que no es sólo espiritual. También la relación con el materialismo se plantea en circunstancias totalmente nuevas, no ideológicas, sino en las situaciones producidas a raíz de una globalización del consumismo y de una homogeneización cultural ya generalizada.

La unidad entre cristianos

El capítulo del ecumenismo cristiano es el que de modo más rápido y tumultuoso ha visto la modificación de las relaciones en los años del Concilio y los siguientes. El interés del mundo católico con respecto al movimiento ecuménico era vivo desde hacía décadas, como demuestran las historias de los pioneros (Beaudoin, Congar, Villain, Willebrands...). El concilio ecuménico de las Iglesias de Ginebra había desarrollado en la preparación del Concilio una obra eficaz de estímulo y de presión. El resultado fue una revolución real. El decreto conciliar reconocía plenamente el valor de la vía ecuménica, dejando en la sombra las condenas de la época de Pío XI (*Mortalium animos*). La experiencia vivida en Roma por los observadores durante el Concilio proporcionaba la base de una experiencia de comunión

inédita que de algún modo se prolongaría con la formación de las comisiones mixtas para el diálogo bilateral. Pocos años después, la hipótesis de una integración real del catolicismo en las estructuras del ecumenismo ginebrino llegaba a ser una posibilidad real, aunque sin una conclusión definitiva².

Hacer una valoración histórica de un gran proceso de cambio como éste requiere un arco temporal bastante más amplio que cuarenta años. Sólo a la larga será posible captar las modificaciones profundas que el Concilio provocó no sólo en el ámbito de la teología católica, sino también en la vida misma de la Iglesia, tanto en la espiritualidad como en la catequesis. La preocupación ecuménica se ha convertido en un componente más de la cultura católica, gracias a la difusión de iniciativas generalizadas entre las cuales destaca, naturalmente, la semana de oración por la unidad. Ésta tiene ya una tradición consolidada y, a diferencia de los años anteriores al Concilio, es cada vez más ocasión de encuentro real entre cristianos de diversa confesión. La percepción del otro no está ya mediada por la rigidez de las categorías del derecho canónico (el hereje y el cismático), sino por la aceptación de un patrimonio cristiano común que hoy se siente más comúnmente. Para la generación anterior al Concilio, al no católico se le reconocía como máximo la “bona fides”, de manera análoga al creyente de otra religión. Hoy, la aceptación de la diversidad, sea en el rito o en la organización eclesial, entre las diversas tradiciones del cristianismo, es un dato común incluso en los países de mayoría católica. Y a menudo en la percepción común se reconoce también *de facto* la realidad eclesial de las comunidades separadas (todavía discutida en el plano de la teología y del magisterio). Las diferentes formas que la renovación conciliar ha asumido en diversos campos de la vida de la Iglesia (laicado, vida religiosa, catequesis) reflejan estos cambios, incorporando en su raíz un interés por el otro que a menudo se convierte en práctica cotidiana y comunión. Piénsese en el ejemplo de los nuevos movimientos que no rara vez traspasan los confines entre las confesiones, o bien en experiencias monásticas que reflejan también en la espiritualidad una recuperación efectiva de la tradición de la Iglesia indivisa.

Desde el punto de vista institucional, las comisiones mixtas y los organismos de diálogo no son las únicas expresiones de la renovación conciliar. El catolicismo ha absorbido en el ámbito local el requerimiento ecuménico a través de la constitución de comisiones diocesanas, pero también de consejos de Iglesias de ámbito urbano,

² J. Grootaers, *Rome et Genève à la croisée des chemins (1968-1972)*, París 2005.

regional o nacional. Precisamente en estos ámbitos el dinamismo ecuménico es con frecuencia más fuerte que en el vértice. Dentro del contexto de la moderna sociedad de masas, también los acontecimientos ecuménicos se han hecho con un espacio de visibilidad adquiriendo una dimensión popular inédita. Las reuniones anuales de la Comunidad de Taizé acogen a jóvenes de procedencia diversa, tanto nacional como confesional. La asamblea de Graz de 1997, pensada como reunión de los delegados de las Iglesias europeas, se transformó en un verdadera y propia reunión de “pueblo”, bajo el signo del encuentro y de la reconciliación. No es ya el ecumenismo de los manuales de historia de la Iglesia, de los pequeños grupos de pioneros, sino un encuentro que se convierte en estructural, o que por lo menos adquiere continuidad.

La vía del catolicismo se ha unido a un camino ya existente (el ecumenismo histórico del Consejo Mundial de las Iglesias [WCC]), pero ha llevado consigo sus peculiaridades propias, en un proceso no exento de tensiones y problemas. La aportación de los papas al ecumenismo es un elemento que muy difícilmente se puede minusvalorar. Ha desempeñado un papel de primer orden en los acontecimientos de estos cuarenta años. Una idea constante en los pontificados de estos últimos años es la de que el papa como tal tiene un papel en la superación de las divisiones, aun teniendo clara conciencia –a veces de manera dramática– de que constituye uno de los principales motivos de esa división. Bien lo dijo pablo VI ante la asamblea del Consejo ecuménico de Ginebra en 1969: “Nuestro nombre es Pedro [...] estamos convencidos de que el Señor Nos ha concedido, sin mérito alguno de Nuestra parte, un ministerio de comunión. Ciertamente no Nos ha dado este carisma para aislarnos de vosotros, ni para excluir entre nosotros la comprensión, la colaboración, la fraternidad y finalmente la composición de la unidad, sino para dejarnos el precepto y el don del amor, en la verdad y en la humildad”³.

Los papas, desde Juan XXIII hasta hoy, han concebido el espacio ecuménico como tal no sólo en relación con la autoridad a ellos conferida por su papel, sino también, cada vez más, desde una perspectiva de testimonio y de compromiso personal. Por eso han encarnado coherentemente sus aspectos con una marcada coloración personal. Juan XXIII fue el papa carismático de la relación personal, abierto a la consideración de los no católicos como “hermanos”, unidos por el descubrimiento de un patrimonio religioso y sacramental común. Puso en marcha un proceso, mediante la convocación del Concilio,

³ *Insegnamenti del Santo Padre Paolo VI*, VII, pp. 398-401.

aunque no llegó a ver sus resultados ni a tener que conducir su complejo dinamismo. Pablo VI es recordado como el papa de los gestos ecuménicos, que a través del simbolismo intentó ir más allá de los límites impuestos por las divergentes perspectivas teológicas y eclesiológicas. Montini se encontró con la tarea de conducir la fase probablemente más difícil, en la cual las indicaciones conciliares, y sobre todo el “salto hacia delante” de la experiencia de comunión que el Concilio había representado, debían encontrar una vía concreta de inserción en el cuerpo del catolicismo. En la fase en la cual la euforia ecuménica se fundía con las manifestaciones de la contestación juvenil –fenómeno que todavía no ha sido adecuadamente estudiado desde el punto de vista histórico– Pablo VI vivió de manera dramática la preocupación por una pérdida de sentido de la tradición católica dentro del contexto de la apertura ecuménica.

El largo pontificado de Juan Pablo II fue probablemente el verdadero punto de llegada de la construcción de un catolicismo posconciliar. La irreversibilidad del compromiso ecuménico de la Iglesia católica fue afirmada en numerosas ocasiones por el papa Wojtila y ratificada por la primera encíclica en la historia del papado dedicada expresamente a la promoción de la unidad en clave ecuménica (1995 *Ut unum sint*). Con Juan Pablo II se afirma un estilo muy personal en las relaciones ecuménicas, donde el valor de la visita y del encuentro predomina sobre los aspectos institucionales. Aspectos nuevos de la experiencia ecuménica se ven valorizados a partir precisamente de la lectura histórica típica del papa: es el caso del vínculo entre ecumenismo y martirio. Apenas mencionado por el Concilio en LG 15, dicho vínculo fue colocado en el marco de la experiencia histórica del siglo pasado y celebrado precisamente en el centro del año 2000 (tras su presentación en UUS, 48). También el encuentro de 1986 en Asís es un ejemplo de reelaboración creativa de las intuiciones del Concilio. Dicho encuentro suscitó reacciones contrapuestas. Por una parte, los temores del tradicionalismo por la supuesta adopción de formas de sincretismo. Por otra, las críticas de espectacularidad y el temor de muchos cristianos no católicos a una especie de monopolio papal del diálogo con las religiones. Sin embargo, por encima de todo, ese encuentro parece indicar la vía para hacer que el diálogo ecuménico salga de una espiral de encerramiento y de progresiva burocratización. En este sentido, el ecumenismo no queda mermado, sino más bien reforzado, con su inserción en un contexto más amplio, donde se entrecruzan las expectativas de paz de los pueblos y las diversas manifestaciones de la conciencia religiosa.

Son fenómenos de cambio que tienen sus tiempos y que naturalmente requieren continuo estímulo y referencia a las motivaciones

originarias. Sobre el trasfondo de estos cambios se ha dibujado en estos cuarenta años la parábola del ecumenismo posconciliar en sus movimientos de ida y vuelta, entre frenazos y aceleraciones imprevistos. Se ha hablado habitualmente de un período de “euforia” (hasta mediados de los años setenta) al cual siguió la desilusión, el “invierno ecuménico”. El recorrido ecuménico tiene un objetivo preciso y exigente, la unidad visible entre los cristianos. Ciertamente puede ser interpretado según grados diversos, desde una pura unidad espiritual que deja intactas las diversidades estructurales, hasta la verdadera y propia “unificación” visible de las Iglesias, de la cual no faltan ejemplos parciales en la historia del movimiento ecuménico. Dicho objetivo sigue siendo, sin embargo, el punto de referencia absoluto con el cual se han de confrontar cada una de las adquisiciones parciales. Aquí se encuentra la raíz de la naturaleza “crítica” (en el sentido de que se encuentra permanentemente expuesta a la crisis) de la empresa ecuménica. Al menos en el ámbito católico, desde los años que siguieron apenas al Concilio, no ha habido un momento en el que no hablase alguien de “crisis” del ecumenismo, aun cuando resultara evidente que había un recorrido que iba adelante.

Hoy se mira esta situación con más desencanto. La constatación de haber entrado –desde cierto punto de vista– en un “callejón sin salida” no exime de la búsqueda de nuevas vías para una “estructuración” ecuménica de las iglesias⁴, aun cuando el ecumenismo aparezca hoy “[...] más como el manejo de la diversidad en el presente que como un rápido proceso de unificación entre las Iglesias”⁵. No hay duda de que también la institución más representativa del movimiento ecuménico, el Consejo ecuménico de las Iglesias, reflexiona hoy sobre su propia crisis y busca una “reconfiguración” de su propio perfil, incluso desde el punto de vista institucional⁶. Han sucedido

⁴ Es el título de un número reciente de *Concilium*, 291 (3/2001), que parte de la necesaria “desdramatización” de las diversidades doctrinales, para fundar una estructuración ecuménica de las Iglesias, encaminada “a hacer aparecer, precisamente en el respeto del conjunto ordenado de los elementos que constituyen la vida de la Iglesia, la intención de Dios, manifestada en Jesús de Nazaret, de que todos sean uno...”.

⁵ A. Riccardi, *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Roma-Bari 1996, p. 97 (trad. cat.: *L'Església Catòlica a l'entrada del tercer mil·leni: intransigència i modernitat*, Pòrtic, Barcelona 2001).

⁶ Véase, entre otros, el debate en “Reconfiguration. Neugestaltung der ökumenischen Bewegung”, *Ökumenische Rundschau* 1 (2005), con artículos de Aram I, Konrad Raiser, Fritz Eric Anhelm, W. Thönissen, Wolfgang Bienert y Joachim Willems.

muchas cosas. Factores no teológicos como los acontecimientos en Europa oriental han modificado profundamente la posición de las Iglesias ortodoxas y su relación con el catolicismo. La cuestión del proselitismo ha vuelto con fuerza a la actualidad y sigue siendo un punto crítico, pese a las numerosas conferencias dedicadas al tema y al acuerdo católico-ortodoxo de Balamand. Las cuestiones debatidas largamente en los diálogos teológicos puestos en marcha vuelven a veces a plantearse con un potencial crítico que parece hacer tabla rasa de las líneas de consenso alcanzadas. Las decisiones mismas de los vértices de las Iglesias en el campo doctrinal y pastoral no siempre tienen en cuenta las posibles recaídas en el plano ecuménico.

El “pueblo amadísimo” de LG 16

El diálogo con el mundo judío –como por lo demás el mantenido con las demás religiones– no tiene detrás un movimiento organizado comparable con el ecuménico, salvo la experiencia de las amistades judío-cristianas. La historia misma de la introducción de esta problemática en la agenda conciliar es más bien singular: en su origen está la visita de Jules Isaac y la decisión de Juan XXIII de hacer que Bea y su secretariado para la unidad de los cristianos estudien la cuestión del antisemitismo. Un conjunto de factores ocasionales cuyo resultado no estaba en absoluto previsto. En esta historia resalta, sin embargo, el carácter dialogal del acontecimiento conciliar mismo, que –siguiendo como guía las indicaciones del papa Juan– se convirtió en espacio abierto a las demandas provenientes del mundo, de los “otros” precisamente. Complicada por factores históricos significativos (el peso de la tradición del antijudaísmo católico, las sombras de la Shoah, las polémicas que precisamente entonces nacían sobre la actuación de Pío XII), esta problemática se abrió paso con esfuerzo en el Concilio, desembocando en el texto del nº 4 de *Nostra Aetate*. Pero el resultado iba más allá de las esperanzas de muchos, dado que –como ha señalado Brockway–, desde el punto de vista de la superación de la teología de la sustitución y de la relectura de los datos bíblicos sobre la posición de Israel frente al cristianismo, este texto iba más allá de las tomas de posición precedentes de las Iglesias reunidas en el WCC (desde Evanston 1954 hasta Nueva Dehli 1961)⁷. Además, este texto proporcionaba una alternativa válida al planteamiento unionista que se expresaba en la búsqueda de las conversiones personales. Es cosa sabida que tanto en

⁷ A. Brockway, “Assemblies of the World Council of Churches”, en *The Theology of the Churches and the Jewish People*, Ginebra 1988, pp. 123-140.

el ámbito católico como en el protestante la consolidación del proceso de asimilación del judaísmo en los países occidentales, desde principios del siglo pasado, había abierto las puertas al sueño de una reabsorción definitiva de la religión judía en el cristianismo.

El texto de *Nostra Aetate* ha sido el punto de partida de un movimiento que ha tenido sus momentos de crisis y de relanzamiento, entrecruzándose con las polémicas, a menudo motivadas por segundas intenciones, sobre la actitud de la Iglesia respecto al antisemitismo nazi durante la segunda guerra mundial. También en este caso el furor de las polémicas oculta a menudo una realidad de fondo que –a todo lo largo de la recepción– se ha ido modificando profundamente, sin embargo. El debate teológico ha ido más allá de las adquisiciones del documento conciliar que, a juicio de muchos, todavía mostraba los signos de la teología de la sustitución. También la eclesiología está intentando desarrollar el principio surgido en el Concilio –aun sin una profundización correlativa– del vínculo indisoluble entre la conciencia que la Iglesia tiene de sí y la relación con su raíz judía⁸. Los dos documentos emanados de la Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo, *Orientaciones y sugerencias para la aplicación de la declaración “Nostra Aetate”* (nº 4) de 1974 y *Acerca de una correcta presentación de los judíos y del judaísmo en la predicación y en la catequesis de la Iglesia católica* de 1985, representan –aun con los límites puestos de relieve por alguno– el intento de recuperar una serie de requerimientos de la petición originaria de Isaac que el Concilio, por diversos motivos, no había podido desarrollar, para una corrección de la enseñanza cristiana sobre los judíos, incluida la revisión de algunos aspectos de la liturgia y de la devoción católica.

La cuestión, sin embargo, ha estado desde siempre condicionada por factores histórico-políticos. En el Concilio, la mayores resistencias a la aprobación de *Nostra Aetate* vinieron precisamente de los cristianos árabes y de los temores de la diplomacia vaticana de un deterioro de las relaciones con los países de la región de Oriente Próximo. A continuación, en cambio, el contexto político desempeñó un papel de signo opuesto. El establecimiento de relaciones diplomáticas entre Israel y la Santa Sede, con el acuerdo general de 1993, ha estimulado intensamente el diálogo, también en el plano más propiamente religioso. La Santa Sede ha intentado deslindar los campos (por ejemplo, subrayando las “relaciones religiosas” en la denominación de la comisión nombrada), pero es probable que las interferencias sean

⁸ Se trata de un punto que todavía está por profundizar, junto con la renovación global de toda la metodología teológica, según el parecer de P. Hünemann en “La teologia dopo la Nostra Aetate”, *Il Regno* 3 (2005) 72-77.

inevitables, por la particular condición del judaísmo actual. Nótese que la diplomacia de ambas partes (embajador de Israel en Roma y nuncio apostólico en Jerusalén) participa de derecho en los ámbitos de confrontación más propiamente religiosa, según una fórmula indudablemente original en el campo del diálogo entre las religiones.

La aportación de Juan Pablo II ha sido característica desde este punto de vista. En continuidad con el origen de la intuición conciliar puso de relieve y profundizó el sentido del vínculo entre la Iglesia y el pueblo judío. Desde el “¡Soy yo, José, vuestro hermano!” de Juan XXIII, hasta el llamamiento a los “hermanos mayores” durante la visita a la Sinagoga de Roma (1985) hay una continuidad *in crescendo* que culminó, no sólo desde el punto de vista simbólico, en la visita del año 2000 a Jerusalén. Hoy existen lugares de diálogo y de confrontación donde las diversas sensibilidades religiosas intentan ponerse de acuerdo para una actuación común. En el ámbito del comité de enlace católico-judío, cuyos 18 encuentros (1970-2004) constituyen ya un pequeño *corpus* de referencia, la confrontación se ha centrado en los temas ético-religiosos, pasando de una primera fase de clarificación recíproca sobre las relaciones pasadas a una segunda fase de compromiso común con respecto a los mayores problemas del mundo actual. En el mismo sentido se desarrolló la confrontación más reciente entre la delegación del rabinato de Israel y la comisión vaticana. Ciertamente no se puede hablar de diálogo teológico en el sentido de la tradición ecuménica. G. Wigoder ha escrito: “En lo tocante a los argumentos teológicos buscamos la comprensión, no el acuerdo”⁹. Temas como el valor de la vida o la familia son, sin embargo, el terreno para una meditación común de hombres religiosos, a partir de la propia tradición. Y la referencia a las raíces religiosas comunes encuentra su espacio adecuado en el seno de este diálogo, como demostró el desarrollo del tercer encuentro de la delegación del Rabinato con la comisión vaticana, sobre el tema de la *Importancia, para la sociedad contemporánea, de las enseñanzas fundamentales de las Sagradas Escrituras que compartimos, y la educación de las futuras generaciones según dichas enseñanzas*. No se trata sólo de una alianza de las religiones contra el enemigo del materialismo (como se había reclamado varias veces en el siglo pasado), sino también de un encuentro en las raíces de la propia fe.

La relación con el mundo judío –el “sacramento de la alteridad”, como ha sido definido¹⁰– todavía genera gran nerviosismo en las Igle-

⁹ En *Documentation Catholique*, 1988, p. 700.

¹⁰ A. Melloni, *Chiesa madre, chiesa matrigna*, Turín 2004, p. 55.

sias y las sociedades de Occidente, y desde este punto de vista es evidente que el proceso puesto en marcha por el Concilio está aún en vías de desarrollo. El retorno cíclico de la polémica sobre los silencios de Pío XII, el resurgimiento de formas de antisemitismo más o menos larvadas, la interferencia de posicionamientos del magisterio católico que a la opinión pública (y no sólo a la judía) le cuesta comprender en su sentido específico (manifiesto es el caso de *Dominus Jesus*), son sólo algunos de los elementos de crisis surgidos en estos últimos años.

Las grandes religiones

El tema del diálogo con las religiones entró en el Concilio de manera más bien casual. No es que faltase sensibilidad en ciertos sectores del catolicismo. En algunos de los *vota* episcopales y de las facultades de Teología enviados en vísperas del Concilio se había formulado la necesidad de un posicionamiento acerca de las relaciones con el islamismo o las religiones orientales. Pero la preocupación mayor de los obispos se centraba en las cuestiones internas al catolicismo. El diálogo no era una prioridad. La necesidad de salvar el documento, tan discutido, sobre los judíos, determinó después la introducción de esta temática en el Concilio. El “Si de Judaeis, cur non etiam de Mahumedanis?” del cardenal Cicognani pasó de ser el movimiento estratégico de un ex diplomático a convertirse en la ocasión de un giro, activando bien pronto las fuerzas vivas del catolicismo.

El diálogo con las religiones no tenía detrás una tradición de pioneros como el ecuménico. Dentro del panorama de las religiones no existía un homólogo del WCC protestante. También en el seno del movimiento ecuménico la atención a las religiones estaba a menudo dominada por el imperativo de la misión. No es casualidad que hasta los años setenta no se creara en el seno del WCC una sección para el diálogo con “people of living faiths and ideologies” [“personas de credos e ideologías vivos”]¹¹. Los grandes iniciadores del diálogo con el islam (L. Massignon, p. Gardet) o con las religiones orientales (J. Monchanin, H. Le Saux) eran más bien figuras aisladas, aun cuando influyentes a veces. El nacimiento mismo del secretariado para los no cristianos (1964), querido por Pablo VI siguiendo la guía de la visión de los círculos concéntricos elaborada en *Ecclesiam Suam*, pasó a

¹¹ J. H. Pranger, *Dialogue in Discussion. The WCC and the Challenge of Religious Plurality 1967-1979*, Utrecht-Leiden 1994.

sabiendas bastante desapercibido, hasta el punto de que fue definido por algunos observadores externos –tal vez un poco maliciosamente– como el “no secretariado para el diálogo con los no cristianos”. Por otra parte, el diálogo religioso es una realidad compleja. Los objetivos tampoco estaban muy claros, y el recorrido común no tenía –como en el caso del diálogo ecuménico– el objetivo de una plena unidad. En este campo, la diversidad de planteamientos y de categorías mengua la posibilidad misma de una comprensión real del otro. Además, a menudo faltan puntos de referencia institucionales a los cuales remitirse. El cardenal Pignedoli, que durante mucho tiempo ha estado al frente del secretariado para el diálogo, sintetizaba así el sentido del trabajo desarrollado: “Nos hemos limitado al servicio de la amistad para con nuestros hermanos no cristianos. Esta amistad es religiosa, está fundada sobre los valores espirituales eternos”. Los tiempos del diálogo entre las religiones son muy diversos de los plazos cortos del ecumenismo entre cristianos.

También en este campo era necesario además hacer las cuentas con la herencia del pasado. El catolicismo había concebido a menudo los otros mundos religiosos como competidores o bien como espacios abiertos a la cristianización. El cristianismo se había presentado a menudo ante esos mundos cubierto con el manto del colonialismo. La penetración en el mundo asiático había sido uno de los grandes desafíos de la historia del cristianismo, pero todavía en vísperas del Concilio el balance total era modesto, dejando aparte algunas notables excepciones de países con fuerte presencia católica. El Concilio inaugura la era del diálogo con la renovación de la misionología y la apertura de un diálogo también con las religiones no cristianas; pero era necesario definir de manera más precisa la relación con los otros y conciliar las exigencias opuestas de la misión evangelizadora y del respeto al patrimonio religioso ajeno. Ya *Nostra Aetate* había unido este doble aspecto, dejando abierta la pregunta: “La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es ‘el camino, la verdad y la vida’ (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas” (NA 2, lin. 20-27). En este punto –mucho más que en la condena del antisemitismo– se habían concentrado las críticas de los obispos tradicionalistas del *Coetus* en vísperas de la votación final de *Nostra Aetate*.

Este punto ha estado en el centro del debate teológico de estos cuarenta años, no exento de conflictos y aflicciones por las críticas opuestas de “relativismo” y de “absolutismo”. La teología, a partir de K. Rahner, ha dado respuestas diversas, a menudo contradictorias, situadas entre estos dos extremos. Hace veinte años, en esta misma revista, H. Küng proponía una vía alternativa entre las posiciones absolutistas-exclusivistas y las relativistas-inclusivistas, definiéndola como “posición ecuménica crítica”. Es una recuperación –en las formas, más que en el contenido– de la actitud originaria de los pioneros del movimiento ecuménico: “[...] permaneciendo fieles a la propia comunidad de fe, consiguieron modificarse a sí mismos y a los demás, y hasta, con el paso del tiempo, cambiar ambas comunidades eclesiales”¹². La elaboración del secretariado se expresó en el documento sobre “Diálogo y anuncio” de 1991 que –lejos de cerrar el debate– intentó no obstante ofrecer una vía media, manteniendo firme la unicidad de Cristo como mediador de salvación y la estima por los grandes fundadores de religiones¹³.

Más allá de las problemáticas teológicas –que a menudo han creado tensiones y aflicciones, como en el caso del llorado padre Dupuis–, el diálogo ha avanzado en el encuentro recíproco y compartiendo preocupaciones comunes, también bajo el impulso de Juan Pablo II. La intuición del encuentro de Asís de 1986 aunó el rechazo de toda forma de sincretismo –que muchos temían ante su anuncio– y el compromiso común por la paz, no en la forma del congreso ecuménico, sino en la más propiamente religiosa de la oración. Esta inserción del tema del diálogo en una perspectiva histórica, abierta a los dramas del mundo y de los pueblos, se ha revelado después sumamente clarividente, a la luz de las transformaciones políticas de las últimas décadas con el fin de la guerra fría y la perspectiva de un choque de civilizaciones que se ha agravado después del 11 de septiembre de 2001.

En el magisterio de Juan Pablo II, el diálogo entre las religiones no estuvo nunca separado de la atención a los pueblos y al papel de la

¹² H. Küng, “Por una teología ecuménica de las religiones. Tesis de clarificación”, *Concilium* 203 (1986) 145-153.

¹³ Un cuadro del debate en años más recientes, unido a la propuesta de un “kairological approach” [“planteamiento kairológico”] como superación de las posiciones exclusivistas, inclusivistas y paralelistas, en A. Houtepen, “Truth enlightening all People. Christianity and Religious Pluralism after Vatican II”, en M. Lamberigts y L. Kenis (eds), *Vatican II and its Legacy*, Lovaina 2002, pp. 207-232.

religión en los conflictos abiertos en diversas partes del mundo. ¿Se puede decir que *Nostra Aetate* es vista a la luz de *Gaudium et Spes*? En varias ocasiones el papa mismo citó el texto de GS 22 dedicado a la acción del Espíritu Santo en la vida de los seres humanos¹⁴. Buena parte de su compromiso en favor del diálogo se manifestó en el curso de los viajes apostólicos en contacto directo con las situaciones locales. “En un mundo que desea la unidad y la paz y que sin embargo conoce mil tensiones y conflictos, ¿no deberían los creyentes favorecer la amistad y la unión entre los hombres y los pueblos que forman sobre la tierra una sola comunidad?”, decía a los jóvenes musulmanes en Casablanca en 1985. También el compromiso de Juan Pablo II en contra de los conflictos internacionales más recientes es en buena parte la síntesis de dos exigencias originarias: por una parte, el valor de la paz; pero, por otra, la necesidad de mantener abierto el diálogo con el mundo musulmán.

El Concilio: vivir bajo la mirada del otro

La dimensión de la alteridad permanece –y probablemente se hace más compleja– en la experiencia religiosa del catolicismo de Benedicto XVI. Si las diferencias internas en las Iglesias históricas de Oriente y de Occidente van disminuyendo, aparecen nuevos temas que reclaman de las Iglesias una atención no ocasional. La capacidad del catolicismo de hacer síntesis entre universalidad y particularidad, entre absolutidad de los principios y apertura a la diversidad, se ve puesta a prueba. Éste es el verdadero desafío de la recepción del concilio Vaticano II que prosigue en una Iglesia ya casi huérfana de los protagonistas de aquel acontecimiento pero cada vez más modelada según las directrices pastorales por él definidas. El nuevo papa lleva sobre sus espaldas la herencia de su predecesor y, evidentemente, no podrá limitarse a una repetición de gestos y de comportamientos. La ambivalencia del momento actual estriba en las posibilidades de materializar la situación dialógica que las iniciativas personales de Juan Pablo II han planteado. ¿Sabrán las Iglesias superar el punto muerto del diálogo teológico-institucional? Hoy se vuelve de buena gana a la reflexión sobre el ecumenismo espiritual, y no es casualidad que –en el año de la Eucaristía– el nuevo papa haya lanzado un claro

¹⁴ “Cristo murió por todos (cf. Rom 8,23), y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual” (GS 22).

llamamiento a las Iglesias de Oriente a iniciar un camino hacia la comunión eucarística.

Unos cristianos más unidos pueden resituarse en una perspectiva adecuada con respecto a la matriz judía, según la perspectiva sugerida por Barth en los años del posconcilio. Sólo un paciente trabajo de construcción de la unidad entre cristianos llevará a que éstos se confronten con Israel, es decir con la cuestión “fundamental” del ecumenismo. Situados dentro de esta perspectiva, tal vez puedan caer tanto las pretensiones de hegemonía de las distintas Iglesias, como los maximalismos de carácter político que, en el delicado entramado de factores religiosos y políticos que desde siempre caracteriza el asunto, se han manifestado ampliamente a propósito de la cuestión de Oriente Próximo. Pero ésta es también la clave para una nueva propuesta de diálogo entre las religiones menos fragmentado, no desgarrado ya entre la dimensión mediática del “gran acontecimiento” y la necesidad de concreción. Unos cristianos más unidos pueden sin duda dialogar con más autenticidad ante el mundo de las religiones.

Hoy existe acuerdo sobre el valor estratégico de este desafío. La importancia del empeño no esconde, sin embargo, las dificultades ni la falta de visiones compartidas entre los cristianos mismos. Así lo ha afirmado recientemente uno de los presidentes del WCC, Aram I: “Le dialogue [interreligieuse] demeure la dimension la plus complexe et la plus controversée du mouvement oecuménique” [“El diálogo (interreligioso) sigue siendo la dimensión más compleja y más controvertida del movimiento ecuménico”]¹⁵. En algunos ambientes cristianos no sólo existe la tendencia a considerar el diálogo como el ámbito de un nuevo “ecumenismo en sentido amplio”, destinado a reemplazar el ecumenismo histórico; existen también visiones teológicas diversas y diferentes modos del concebir el diálogo: por una parte, los partidarios de un planteamiento específicamente “religioso”; por otra, los defensores de una colaboración práctica en las grandes cuestiones socio-políticas del mundo actual. También en Ginebra, finalmente, se deja sentir una tensión persistente entre la necesidad de pasar a una dimensión más comunitaria del diálogo, no reservado ya a los expertos, y la de una mayor coordinación entre las iniciativas de las distintas Iglesias, a menudo dispares y contradictorias¹⁶.

¹⁵ Informe de Aram I al Comité central del WCC, Antelias agosto de 2003.

¹⁶ Reflejo de este carácter problemático es la conferencia internacional “Un moment critique pour le dialogue interreligieuse”, programada para el 7-9 de junio de 2005 en Ginebra, con la participación de una delegación del Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso.

El mundo de este inicio del siglo XXI está en ciertos aspectos muy lejos de aquel de los años sesenta en los que se iniciaba el Concilio. No es inútil, sin embargo, volver al espíritu y a las exigencias de aquel momento. Así describía Congar, en vísperas del Concilio, la tarea de los Padres conciliares: “Será necesario que todos aquellos que trabajen por el Concilio y en el Concilio tengan la voluntad de cumplir su tarea como si estuviesen moralmente bajo la mirada de los “Otros”. Entonces sí podrá el Concilio ser un momento de nuevo y efectivo acercamiento”¹⁷. El deseo del teólogo francés –ampliamente realizado durante la experiencia conciliar– sigue en pie como tarea para el momento actual: vivir conscientes de la “mirada” de los otros (que ahora no son prioritariamente los hermanos de otra confesión), no recurriendo al juicio, sino a la comprensión y al amor cristiano.

(Traducido del italiano por José Pedro Tosaus Abadía)

¹⁷ “Le Concile, l’Église...”, art. cit., p. 89.

GAUDIUM ET SPES: EL FUTURO OLVIDADO DE UN DOCUMENTO REVOLUCIONARIO

La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, la *Gadium et spes*, es el documento del concilio Vaticano II. Como primer y, de momento, único ejemplar de un nuevo género de documentos –nadie había oído nunca de una *constitutio pastoralis*– el texto fue un signo del espíritu de renovación que Juan XXIII bautizó como *aggiornamento*. Se podría decir que la Iglesia católica con la *Gaudium et Spes* intentó por primera vez modernizarse realmente. La *Gaudium et Spes* es moderna, pues

* ERIK BORGMAN (Dr. E.P.N.M.) nació en Amsterdam en 1957. Casado, padre de dos hijas y laico dominico. De 1976 a 1984 estudió Teología y Filosofía en la Universidad Católica de Nimega, donde se doctoró en 1990 con una investigación sobre el significado de las distintas variantes de la teología de la liberación en la teología universitaria: *Sporen van de bevrijdende God*, Kok, Kampen 1990. De 1989 a 2003 ha estado al servicio de los dominicos holandeses para investigar el contexto histórico y el significado actual de la teología de Edward Schillebeeckx, lo que concluyó en *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis. Deel I: Een katholieke cultuurtheologie (1914-1965)*, Nelissen, Baarn 1999 (trad. ing.: *Edward Schillebeeckx: a Theologian in his History. Part I: A Catholic Theology of Culture [1914-1965]*, Continuum, Londres-Nueva York 2003). Desde 2001 es coordinador de la sección de Teología y Humanidades del Instituto Heyendaal de la Universidad Católica de Nimega, un instituto de investigación teológica interdisciplinar, ciencia y cultura.

Su investigación actual se centra sobre todo en el significado cultural y social de la religión, la fe cristiana y la teología, y el significado religioso y teológico de la cultura contemporánea. Sobre ello ha publicado varios artículos científicos y de divulgación, la colección de ensayos *Alexamenos aanbidt zijn God*, De Horstink, Zoetermeer 1994, y *Dominicaanse spiritualiteit: Een*

parte del presupuesto de que el género humano actual vive en una época que no se puede entender con la ayuda de formas y modos de pensar tradicionales. La modernidad pide nuevos instrumentos contemporáneos de análisis y criterios de evaluación¹.

Ya el primer apartado de la constitución fue una revolución teológica y religiosa sin precedentes. Esta revolución ha hecho posible –en primer lugar– movimientos renovadores de importancia en la Iglesia y en la Teología de las últimas décadas. Dicha revolución fue –en segundo lugar– el inicio de controversias teológicas fundamentales en estos decenios; aun así tiene –en tercer lugar– más que nunca un significado primordial para el futuro. La revolución de la *Gaudium et Spes* parece estar neutralizada por el curso de la política eclesial durante los últimos cuarenta años. El documento fue reducido al cauce de donde quería salir: la tradición de la doctrina social católica. Pero se puede argumentar a favor de la tesis según la cual la revolución de la *Gaudium et Spes* sigue siendo la revolución que la Iglesia y la teología necesitan. En qué medida y cómo esta revolución sabrá conquistar o reclamar su posición en los próximos tiempos depende de muchos factores. En todo caso es esencial reflexionar sobre su importante aportación *religioso-teológica*.

Intentemos primero describir más en detalle la revolución que significa la *Gaudium et Spes*.

La revolución de la unión fundamental

Como hemos dicho, no se contaba con precedente alguno para una “constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual”. Esto conllevó el que se añadiera una nota explicativa a pie de página referente a esta designación. En ella se explica que la constitución se llama “pastoral”, “porque, apoyada en los principios doctrinales,

verkenning, Tijdschrift voor Geestelijk Leven, Leuven-Berg en Dal 2000; trad. ing.: *Dominican Spirituality: An Exploration*, Continuum, Londres-Nueva York 2002. Es presidente del International Society for Religion, Literature and Culture, Secretario de Redacción de *Tijdschrift voor Theologie* y miembro del consejo de dirección de *Concilium*.

Dirección: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen (Países Bajos). Correos electrónicos: E.Borgman@hey.kun.nl; Borgman-VanLeusden@hetnet.nl

¹ Para esta característica de la modernidad, ver M. Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, en: id., *Dits et écrits*, París 1994, pp. 562-578, aquí sobre todo pp. 568-570.

quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos". Para este fin el documento expone en la primera parte su doctrina "del hombre, del mundo y de su propia actitud ante ambos", y en la segunda parte "considera con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y de la sociedad actual, y particularmente ciertas cuestiones y problemas que hoy son más urgentes en esta materia", a saber, "el matrimonio y la familia", "la cultura humana", "la vida económico-social y política", y "la paz". Se hace hincapié en que al analizar estas cuestiones no sólo entran en juego elementos permanentes, sino también algunos otros contingentes y que al interpretar la segunda parte se han de tener en cuenta "las circunstancias mudables con las que se relacionan, por su propia naturaleza, los asuntos en ella abordadas".

Así, esta nota sugiere que la novedad de la *Gaudium et Spes* recae en que el documento se ocupa más detenidamente de circunstancias históricas contingentes, y no sólo de principios doctrinales permanentes. Sin embargo, desde que León XIII en 1891, con la encíclica *Rerum novarum*, iniciara la tradición de la doctrina social católica, la Iglesia se ha ido pronunciando con regularidad sobre las circunstancias históricas y sociales. Según la imagen que la Iglesia católica tiene de la doctrina social, tal compromiso se realiza conforme a los principios que se presuponen transtemporales y que Dios ha confiado a la Iglesia en Jesucristo. La nota a pie de página añadida a la *Gaudium et Spes* sugiere que esta constitución va en dicha línea, con muchas disgresiones sobre la situación actual. La interpretación del documento que se iba haciendo cada vez más oficial con el papa Juan Pablo II refleja esto. Marie-Dominique Chenu demostró en un estudio importante de 1979 que la doctrina social de la Iglesia era una "ideología", y que, a pesar de su pretendida transtemporalidad, dependía en gran medida de las corrientes contemporáneas del pensamiento social². Ella leyó y se comprometió con "los signos de los tiempos", con la ayuda de y en polémica con los métodos contemporáneos de análisis y crítica. El famoso adagio de la *Gaudium et Spes* que dice que la Iglesia siempre tiene el deber de investigar y de interpretar los signos de los tiempos a la luz del Evangelio, se puede entender como un intento de legitimar lo que de hecho ya estaba ocurriendo con frecuencia. Sin embargo, la interpretación oficial que se desarrolló durante el pontificado del papa recién fallecido parece haber creado de nuevo la ilusión, desenmascarada por Chenu, de que la Iglesia es capaz de

² M.-D. Chenu, *La doctrine sociale de l'Église come idéologie*, Cerf, París 1979.

interpretar sin dificultades la actualidad con la ayuda de principios transtemporales³.

El enfoque de la *Gaudium et Spes* significaba sin embargo una clara ruptura con la doctrina social de la Iglesia. Se fundaba esta ruptura en un cambio revolucionario en la eclesiología, y finalmente en la teología fundamental y en el modo en que se miraba al mundo teológicamente. Poco después del Concilio, Edward Schillebeeckx escribió que su innovación teológica se situaba en la óptica pastoral. Schillebeeckx preveía el peligro real de que la connotación “pastoral”, término vinculado con el Concilio y empleado por el papa Juan XXIII, se interpretara sólo relacionado con la aplicación concreta de una doctrina de la fe en sí ya asumida⁴. Pero justamente este punto de vista había sido quebrado por el Concilio. El hecho de que la Iglesia es la luz del mundo (*Lumen gentium*), tal como declaraba el Vaticano II en su constitución dogmática sobre la Iglesia, aún se podía reconciliar con la visión clásica de la Iglesia como guardiana de una revelación perpetua dispensada por Dios para la salvación de la humanidad, una revelación que ella salvaguarda. La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual explica sin embargo que la Iglesia nace y se forma en medio del mundo. No se encuentra primero fuera del mundo como guardiana de la revelación de Dios, para luego unirse al mundo, sino que se forma en medio del mundo “integrado por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre”. Como tal, es decir, en medio del mundo y sintiéndose “íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia”, los discípulos de Cristo que forman la Iglesia “han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos” (GS 1). Por eso la tarea de la Iglesia como Pueblo de Dios, y del Concilio como su testigo, es dar prueba “de solidaridad, respeto y amor a toda la familia humana de la que forma parte”, y de “dialogar” con el género humano sobre los distintos problemas con los que se enfrenta.

³ La vuelta a la doctrina social de la Iglesia ya se inicia con la carta apostólica del papa Pablo VI *Octogesima adveniens* (14 de mayo de 1971) y se completa en las encíclicas de Juan Pablo II *Laborum exegens* (14 de septiembre de 1981), *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987) y *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991). En la instrucción de la Congregación de la Doctrina Católica *Libertatis conscientia* (22 de marzo de 1986) se presenta enfáticamente la doctrina social de la Iglesia como alternativa para la teología de la liberación; ésta, como se clarificará más tarde, se ha desarrollado con énfasis desde el impulso de la *Gaudium et Spes*.

⁴ E. Schillebeeckx, *Het tweede Vaticaans concilie*, II, Lannoo, Tielt-La Haya 1966 (trad. ing.: E. Schillebeeckx, *Vatican II: The Real Achievement*, Londres-Melbourne, Sheed & Ward 1967).

Lo decisivo es que así representado el mundo se convierte en el lugar teológico de los discípulos reunidos por Cristo en su Iglesia. Con esto la *Gaudium et Spes* se une directamente a la constitución dogmática de la *Lumen gentium*. Puesto que durante el Concilio se luchó y se discutió tanto el tema, en la recepción de la *Lumen gentium* siempre se le ha dado gran importancia al hecho de que en la Constitución el capítulo sobre la Iglesia como Pueblo de Dios anteceda al de la Iglesia como jeraquía. Sin embargo, en cierto sentido es más llamativo aún que se representa a la Iglesia como “un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). Dios es ante todo el Creador y el Redentor del mundo que como tal se conoce especialmente dentro de la Iglesia donde está presente (LG 2-4). La Iglesia no existe para sí, sino que es signo e instrumento del envío de Dios, con lo que Él adopta en Su propia vida al mundo y a la humanidad. La *Gaudium et Spes* radicaliza esta concepción calificando al mundo con énfasis como teológico:

“El Concilio tiene, pues, ante sí la Iglesia al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, el teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación” (GS 2).

Presencia en el mundo es presencia ante Dios, *presence au monde* es *presence a Dieu*, era el lema en los años 50 del movimiento francés de los curas obreros, tomado de Henri-Dominique Lacordaire (1802-1861). Doce años después del cese de este movimiento, en 1953 por orden de Roma debido a su excesiva inclinación a dejarse llevar por “las condiciones y las necesidades de hoy día”⁵, al aprobarse la *Gaudium et Spes* el 7 de diciembre de 1965, su punto de vista se hizo oficial en la Iglesia católica.

La realización a medias de la revolución

En la acogida del concilio Vaticano II parece que pocas veces se valora realmente la revolución teológica que significa la *Gaudium et*

⁵ Para la polémica en torno a los curas obreros, ver F. Leprieur, *Quand Rome condamne: Dominicains et prêtres ouvriers*, Cerf, París 1989. La expresión citada, con connotación negativa, pertenece a la encíclica de Pío XII *Humani generis* (12 de agosto de 1950), nº 11-12.

Spes. En el terreno práctico la influencia del documento era importante, sobre todo inmediatamente después al Concilio. La conferencia sobre la paz dirigida por el papa Pablo VI a la asamblea general de las Naciones Unidas el 4 de octubre de 1965, junto a los mensajes de clausura del Concilio dirigidos a los gobernantes, los intelectuales y científicos, a los artistas, las mujeres, los obreros, a los pobres, a los enfermos y a todos los que sufren, el Concilio daba testimonio de que se podía considerar a la Iglesia católica como interlocutora creíble sobre los problemas mundiales en la segunda mitad de los años 60. Al intentar formular los resultados del Concilio aplicables a su propio contexto, la Conferencia Episcopal Latinoamericana organizó en 1968 una reunión en Medellín. Partiendo de la palabra de la *Gaudium et Spes*, que “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo” (GS 1), se esforzaban por descubrir lo que debería ser el mensaje de palabra y de acción de la Iglesia en su contexto de pobreza, opresión y violencia. El documento resultante de esta reunión marcaba el inicio de la teología de la liberación, que, en palabras de Gustavo Gutiérrez, consideraba la solidaridad con los pobres como una forma de contemplación y obediencia a Dios⁶. Así se unía al propio contexto y se encontraba en él la presencia de Dios y su mensaje⁷.

Sin embargo, los teólogos de fuera del Tercer Mundo veían la teología de la liberación sobre todo como la expresión y la legitimación de un compromiso sociopolítico y social-ético. Por mucho que los teólogos de la liberación como Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino y Leonardo y Clodovis Boff intentaron demostrar el significado teológico de la teología de la liberación, la mayoría de sus colegas occidentales preferían la legitimidad del método clásico de hacer teología. Según este método, un contenido teológico que se ha descubierto primero analizando la Biblia y la tradición eclesial, acto seguido se relaciona con situaciones concretas. Hasta el día de hoy esta forma de trabajar goza de mucho peso, donde, claro está, se intenta analizar tanto la Biblia y la tradición como la situación actual

⁶ Ver E. L. Cleary, *Crisis and Change: The Church in Latin America Today*, Orbis, Maryknoll 1985, sobre todo el capítulo 2; que se encuentra en internet: <http://www.dominicans.org/~ecleary/crisis/>

⁷ Esto ya se ve claro en G. Gutiérrez, *Theology of Liberation* (1972), pero se desarrolla más en id., *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982 (1979); id., *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme, Salamanca 1998 (1983).

con la ayuda de métodos actuales y creíbles. La pregunta fundamental-teológica que implica la *Gaudium et Spes*, a menudo ni se ve siquiera, y aún menos se plantea de manera productiva: cómo abrir la investigación teológica a la situación actual. ¿Cómo puede la teología, cómo pueden los teólogos hablar responsablemente del mundo donde viven personas concretas como un lugar en el que son visibles los signos de Dios Creador, Redentor y Fin Último, y cómo desde ahí se puede plantear a Dios y la historia de Dios con la humanidad?⁸ Parece que hoy día los teólogos se hacen cada vez más enemigos de esta pregunta, tanto por si supone una amenaza a la ortodoxia, como si les parece incontestable científicamente y bajo la presión de la cultura académica actual prefieren centrarse en estudiar, describir y explicar las prácticas religiosas. Sin embargo, exactamente esta pregunta parece ser una parte importante del futuro olvidado del Vaticano II, de lo que trata este número de *Concilium*.

En la huella de la encarnación

En 1985 se publicó en Sudáfrica, después de una profunda deliberación teológica y eclesial y en medio de la crisis en la que se encontraba el país en aquel entonces, el “documento ‘Kairos’ de los cristianos sudafricanos”, como un comentario teológico sobre la situación política. Dos años más tarde el teólogo católico sudafricano blanco Albert Nolan reflexionó sobre el tipo de teología necesario para llegar a un documento así. En su *God in South Africa*, Nolan de forma decidida dio la vuelta a la idea conocida de que con el paso del tiempo el contenido de la fe se debe mantener igual, mientras la forma cambia y debe adaptarse a la época. Según Nolan la forma de la fe era la que debía mantenerse igual: la buena nueva siempre tenía que ser la que en las situaciones concretas de las personas abriera la esperanza a la liberación de lo que les mantenía prisioneras y oprimidas. El contenido de la fe debería adaptarse a esto, y Nolan demostraba con la ayuda de ejemplos bíblicos que la historia de la fe se mantiene unida no por una convicción de contenido invariable, sino por tender a creer siempre dentro de un contexto concreto en la liberación del sufrimiento, de la opresión y de la desesperanza⁹.

⁸ Ver mi *Sporen van de bevrijdende God*, Kok, Kampen 1990, y mi “Theology as the Art of Liberation: Edward Schillebeeckx’s Response to the Theologies of the EATWOT”, en *Exchange* 32 (2003) 98-108, donde demuestro que Schillebeeckx suponía una excepción importante en el mundo de la teología occidental y académica.

El planteamiento de Nolan, como por ejemplo también el de Gustavo Gutiérrez, se origina en el fondo en *Une école de théologie: Le Saulchoir* del teólogo francés dominico Marie-Dominique Chenu. Es un indicio del extraño curso de la historia de la teología católica del siglo XX que este libro importante y renovador estuviera casi 50 años sin imprimirse. En 1937 Chenu distribuía y fotocopiaba el texto en una tirada muy limitada. En 1942 el autor y el libro fueron condenados y hasta 1985 no se publicó el original⁹. La importancia teológica del libro y su controversia eclesial radica en la visión de la teología que Chenu expone en él. La Teología para él era, en último término, la reflexión sobre la situación humana actual y el compromiso de Dios en ella. Según Chenu mismo, ésta era su interpretación de la idea de Tomas de Aquino de que la fe es experiencia de la vida y la teología estudia el mundo *sub ratione Dei*, bajo la supervisión de Dios. Además de teólogo, Chenu también era historiador y demostraba que las grandes visiones teológicas del pasado no eran sistemas cerrados en sí. Eran formas de reflexión sobre la situación presente, desde una espiritualidad específica y dentro de una cultura determinada. La Revelación de Dios no se encuentra así sin más en la Biblia y en la tradición eclesial, sino en la fe de las personas que perdura y reacciona ante situaciones siempre nuevas, y en las reflexiones intelectuales de la teología sobre esto. Éstas forman en su conjunto la tradición. Por eso lo que en el aquí y ahora se debe hacer como creyentes y decir desde la teología, para Chenu sólo se puede descubrir leyendo los signos de los tiempos a la luz del Evangelio. En su óptica, la Iglesia se debe ir encarnando en la historia de forma liberadora¹¹.

Esta visión de Chenu también subyace en el planteamiento de la *Gaudium et Spes*. Sin embargo, este punto de vista hace hincapié en la pregunta por la identidad de la fe y de la Iglesia. Si el mensaje cristiano no se deja fijar sustancialmente y tiene que nacer cada vez de nuevo en respuesta a los signos de los tiempos, ¿cuál es entonces la base de la continuidad de esta fe? La *Gaudium et Spes* evita esta pregunta mientras suscita la sugerencia de que sólo aplica la doctrina permanente de la Iglesia a la situación actual. Al final tanto Chenu como Nolan, y también por ejemplo Schillebeeckx, localizan la presencia continuada y liberadora de Dios en la Creación. Desde el prin-

⁹ A. Nolan, *Dios en Sudáfrica*, Sal Terrae, Santander 1989 (1987).

¹⁰ M.-D. Chenu, *École de théologie: Le Saulchoir*, Cerf, París 1985.

¹¹ Ver Ch. F. Potworowski, *Contemplation and Incarnation: The Theology of Marie-Dominique Chenu*, McGill-Queen's University Press, Montreal-Kingston 2001, pp. 156-163; 166-180. Ver M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu*, Cerf, París 1964; id., *Peuple de Dieu dans le monde*, Cerf, París 1966.

cipio el mundo ha sido creado por Dios en vista de la salvación y de la redención, y Jesús saca a la luz esta intención y este fin de la Creación¹². La tarea de la Iglesia es hacer lo mismo siguiendo las huellas de Jesús. Esto lleva a Schillebeeckx a una conclusión de envergadura, que no son las palabras y los actos de Jesús, sino que es la relación entre los mismos con su contexto, lo que supone la norma vista desde la fe. Los creyentes aquí y ahora no tienen que repetir lo que Jesús dijo o hizo, sino que tienen que relacionarse con su contexto tal como lo hizo Jesús con el suyo. En la terminología de Schillebeeckx no se trata de la identidad, sino de la identidad *proporcional*¹³. Esto puede sugerir que se pide un continuo encarnarse de la Iglesia, un hacerse carne cada vez de nuevo en los contextos siempre distintos de la historia humana, donde ‘los sentimientos propios de quienes pertenecen a Cristo Jesús’ (cf. Flp 2, 5) se avivan. La idea de que Dios tiene que tomar una y otra vez una iniciativa nueva para lograr que la fe sea una respuesta adecuada a una situación socava la unicidad de la encarnación de Dios en Jesúscristo y su valor permanente para la historia posterior a él. Sin embargo, el hecho de pedir una iniciativa creadora a las personas que dan forma a la Iglesia en un lugar y época determinados sacrifica el criterio de que la fe en sentido cristiano siempre es una *respuesta* a una iniciativa de Dios.

La pregunta abierta por una epistemología teológica

Con esto hemos llegado a lo que a mi entender verdaderamente es “el futuro olvidado” de la *Gaudium et Spes*. Es la pregunta por una epistemología teológica actual: ¿cómo leemos los signos de los tiempos “a la luz del Evangelio”? Y con esto ¿cuál es el papel de estos signos y cuál el del Evangelio? A estas preguntas no podemos contestar en lo poco que resta de este artículo. También piden más reflexión en profundidad y una investigación continuada. En todo caso, sí parece estar claro que debe de *haber* signos que pueden ser leídos. Esto significa que la presencia de Dios en la creación y la encarnación en medio de la historia ambigua de la humanidad preceden a la fe y a la

¹² Ver sobre todo E. Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal over twee Jesusboeken*, Nelissen, Bloemendaal 1978, pp. 121-140: “Rijk van God: Schepping en heil”.

¹³ Ver antes la conferencia de despedida como catedrático de Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Nelissen, Baarn 1983, más tarde recogida en parte en *Mensen als verhaal van God*, Nelissen, Baarn 1989. Por cierto Schillebeeckx toma esta idea de Cl. Boff, *Teología de lo político*, Sígueme, Salamanca 1980 (1979).

teología. La presencia redentora de Dios tiene que ser un hecho teológicamente hablando y no puede ser producto de la visión teológica o del proyecto de la fe. Lo mismo cuenta para la dinámica del mundo en dirección al Reino de Dios: la teología sólo tiene sentido si en efecto, tal como anunciaba Jesús, el Reino de Dios ya está irrumpiendo. A la vez se precisa “la luz del Evangelio” para contemplar verdaderamente los signos de los tiempos como designios de la presencia salvadora de Dios y hacerlos visibles para otros como tal. Sin la luz que parte del testimonio del Crucificado vivo, se aprecia lo que cristianamente hablando es un signo del principio de la salvación de Dios en medio del sufrimiento y de la muerte, como una de las muchas peripecias arbitrarias del destino humano, a lo que está sujeta nuestra existencia. Allí donde las personas realmente hacen visibles los signos de los tiempos siendo Iglesia, como signos del surgimiento del Reino de Dios, allí aparece la Iglesia efectivamente “como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1).

En medio de toda la presión ejercida sobre la teología para que se transforme en el estudio de la religión, debería aferrarse a que su contribución a la Iglesia en este sentido forma parte indisoluble de su tarea. La teología no está al servicio de la Iglesia tal como es, ni tampoco debe adquirir más conocimiento de lo que desea la sociedad, ni más control de la religión. En último lugar la teología está al servicio de Dios, que según la convicción cristiana es Liberador y Redentor, y como tal a la vez y desde siempre Creador. Por más que la tierra parece negarlo, al fin y al cabo es de Dios, que regala y da al ser humano la vida en plenitud. La tarea teológica por excelencia es profundizar en cómo hacer creíble *esta* paradoja.

(Traducido del neerlandés por Femke Waardenburg)

CUARENTA AÑOS DESPUÉS, ¿DÓNDE ESTÁN LAS REFORMAS ECLESIOLÓGICAS PROYECTADAS EN EL VATICANO II?

Evaluar con precisión las reformas eclesiológicas inducidas por el Vaticano II exigiría un planteamiento histórico, e incluso interdisciplinar. En el presente artículo se propone únicamente una lectura teológica, en referencia al objetivo asignado al Concilio por Juan XXIII. Con una notable intuición, este papa había vinculado reforma pastoral y miras ecuménicas¹. Anunciar al mismo tiempo un sínodo diocesano para Roma y una reforma general del derecho canónico significaba que el *aggiornamento* pasaba por una renovación de las Iglesias diocesanas y de la figura

* HERVÉ LEGRAND, dominico, nacido en 1935, licenciado en Filosofía, diplomado en derecho canónico y doctor en Teología, ha estudiado en las facultades del Saulchoir, en las universidades de Estrasburgo, de Santo Tomás de Aquino (Roma) y de Atenas. Es profesor emérito de la facultad de Teología de París, donde ha dirigido el ciclo de estudios de doctorado y el Instituto Superior de estudios ecuménicos. Fue profesor asociado en la facultad de Derecho canónico.

Ha sido miembro de las Comisiones internacionales de diálogo de la Iglesia católica con los pentecostales y con la Federación luterana mundial, además de experto del Consejo de Conferencias episcopales de Europa. Actualmente es miembro de las Comisiones de diálogo del episcopado francés con la Iglesia ortodoxa y con el Comité permanente luterano-reformado, miembro fundador del grupo internacional de trabajo San Ireneo para el diálogo entre católicos y ortodoxos.

Dirección: 20, rue des Tanneries, París (Francia). Correo electrónico: hervelegrandop@yahoo.fr

¹ *Osservatore Romano* del 26-27 de enero de 1959: "El Concilio no tiene sólo como objetivo el bien del pueblo cristiano [...] quiere ser también una invitación a las comunidades separadas para la búsqueda de la Unidad".

del obispo católico² que, unida a una seria reforma de las instituciones, prepararía el Concilio.

Este programa se convirtió en el de los obispos. Para la mayoría, la “monarquía papal”, identificada con los dogmas del Vaticano I, representaba una desventaja pastoral y misionera³ y un escollo ecuménico⁴. La simpatía constante de esa mayoría por el “Secretariado para la unidad” da fe del vínculo que percibía entre ecumenismo y reformas. Su apoyo a la colegialidad episcopal, considerada necesaria para equilibrar el Vaticano I, será su cristalización. Así pues, la intuición de Juan XXIII se captó perfectamente; pero ¿sucedió lo mismo en lo tocante a las reformas institucionales? Resulta menos evidente.

El Vaticano II no prestó apenas atención a la dimensión canónica de las reformas que pretendía introducir

De todos los documentos del Vaticano II, sólo la Constitución *Sobre la liturgia* se preocupó de garantizar su puesta en práctica, al recurrir a 49 (!) prescripciones normativas. Más tarde, *Christus Dominus* será casi el único que recurra a este método, aunque expresando más deseos que normas⁵. Éste será el método de todo el Vaticano II, que no dedicó *ninguna* sesión plenaria a la reforma del *Codex*. Criticó severamente a la curia, sin promulgar directrices para su reforma. Su vocabulario, donde se encuentra “Iglesia” 1.135 veces, y “derecho canónico” sólo cinco⁶, muestra perfectamente que se abstuvo de diseñar un derecho coherente con su eclesiología. ¿Se debe solamente al hecho de que el derecho canónico de la época, apartado de su rica historia, no ofrecía más que una visión mezquina de la eclesiología a una mayoría influenciada por las diversas renovaciones y, por esto

² Los trabajos de A. Roncalli sobre san Carlos Borromeo le habían preparado para pensar así.

³ Los poderes concedidos mediante *Pastorale munus* (noviembre de 1963) no dejan lugar a dudas sobre este punto.

⁴ El mismo Pablo VI dirá que el papa es “el obstáculo más grave en el camino del ecumenismo”, *Alocución al Secretariado para la Unidad*, 1967. En *Ut unum sint* 95, Juan Pablo II pide la ayuda de los otros cristianos en lo tocante a este asunto.

⁵ El decreto concluye remitiendo su elaboración al futuro Código, ya que él mismo no aporta normas obligatorias más que en el n. 8. Los demás decretos se contentan con deseos (PO 20 y AG 16 y 29).

⁶ LG 45, AG 19, CD 44, OT 16, AA 1.

mismo, desconfiada respecto a él⁷? Corresponde a los historiadores ahondar en esta cuestión.

El tratamiento de la colegialidad episcopal, disposición no obstante central de la reforma institucional del Vaticano II, privilegia el discurso teológico en detrimento del derecho

La mayoría pone su confianza en los teólogos. Éstos vieron en la votación favorable a la colegialidad “la espina dorsal de todo el Concilio”, “el centro de gravedad del Vaticano II”⁸. El futuro cardenal Congar escribe, incluso, que con dicha votación...

“Se había llegado a tener la sensación de que estaba hecho: el Vaticano II había equilibrado el Vaticano I [...] con una mayoría que no bajó nunca del 87%”⁹.

Según él, el Vaticano II había alcanzado así su objetivo:

“Da al episcopado más importancia e iniciativa en el régimen concreto de la Iglesia, actualmente dominada por un determinado ejercicio de la primacía papal que comporta el sistema de la curia y de la centralización romana”¹⁰, [sistema en el cual] “tropiezan todas las demás Iglesias que conciben el poder papal como absolutista y monárquico”¹¹.

Como historiador de las instituciones, supo matizar ese optimismo general desde el año siguiente:

“Sólo el futuro y la práctica dirán lo que esta doctrina de la colegialidad aportará tanto a las posibilidades del diálogo ecuménico como al equilibrio de las funciones papal y episcopal en el seno de la Iglesia católica. Igualmente dirán si el comienzo de una teología de las Iglesias locales contenido en *Lumen gentium* y retomado en

⁷ El éxito de Monseñor J. De Smedt al denunciar simultáneamente “el triunfalismo, el clericalismo y el juridicismo” ¿señala una confusión, en el ambiente de la época, entre juridicismo y derecho?

⁸ Sin citar sus fuentes, el cardenal Eyt atribuye la primera proposición a U. Betti y la segunda a A. Wenger. “La collégialité épiscopale”, *Le deuxième concile du Vatican 1959-1965*, Coll. de l'Ecole Française de Rome 113, Roma 1989, p. 54.

⁹ Y. Congar, *Le concile au jour le jour. Troisième session*, Le Cerf, París 1964, p. 44.

¹⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹¹ *Id.*, *Le concile au jour le jour*, Le Cerf, París 1963, p. 18.

Ad Gentes encontrará eco en la vida de la Iglesia, y con qué repercusión ecuménica”¹².

Cuarenta años después, ¿hay respuestas para sus preguntas? ¿Qué ha sido de la *colegialidad*, expresión de la voluntad de los obispos de tener responsabilidad directa sobre las orientaciones generales de la Iglesia? ¿Dónde está el estatuto de las *conferencias episcopales*, destinadas a permitir una colaboración entre las Iglesias diocesanas, en sus regiones e incluso en la Iglesia entera? Finalmente, la *reforma del derecho*, y la de la curia, ¿han correspondido a los deseos del Vaticano II? Las respuestas se escalonan en dos períodos, el del pontificado de Pablo VI y luego el de Juan Pablo II.

I. La primera recepción del Vaticano II: una revalorización del episcopado y de las Iglesias locales, fiel a la letra del Vaticano II

Durante el Concilio mismo

Al percibir el talante de los obispos, Pablo VI tomó la iniciativa de revalorizar su estatuto desde noviembre de 1963, y les “concedió” una serie de “facultades” liberándoles parcialmente de una sorprendente sujeción a la curia romana¹³. También mediante *motu proprio*, Pablo VI canalizó la voluntad del episcopado de participar de manera ordinaria en la definición de las grandes orientaciones de la vida de la Iglesia, instituyendo junto a él un sínodo de obispos¹⁴, “sometido directa e inmediatamente a Nuestra autoridad”, que no será dueño ni de su composición, ni de su orden del día (n. III), que no tendrá más que una “autoridad temporal y ocasional” (n. I).

Cuando Pablo VI se encargue de la puesta en práctica del Concilio¹⁵, sus reformas estarán todas marcadas por ese mismo espíritu. Se cum-

¹² *Id.*, *Le concile au jour le jour. Quatrième session*, Le Cerf, París 1966, p. 134.

¹³ *Motu proprio Pastorale Munus*, AAS 56 (1964) 5-12. Para aligerar nuestro texto, en lo sucesivo citaremos los documentos por su título latino, sin referencia a AAS. Se pueden encontrar en nuestros trabajos más detallados “Les évêques, les Églises locales et l’Église entière”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 85 (2001) 461-509 y “La théologie des Églises soeurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 88 (2004) 461-496.

¹⁴ *Apostolica sollicitudo* (1965).

¹⁵ En enero de 1966, el *motu proprio Finis concilio* crea la Comisión central posconciliar, que no es más que un comité de continuación encargado

plirán los requerimientos conciliares, en el sentido de que la Iglesia local comenzará a ser revalorizada en torno a su obispo, y el episcopado en su relación con la Santa Sede, pero en el marco invariado de una “monarquía pontificia”, concebida como inseparable de los dogmas del Vaticano I¹⁶.

Una revalorización de las diócesis en torno a su obispo

Ecclesiae Sanctae (1966) es una reforma importante. Da al obispo nuevos colaboradores institucionales en el seno de su Iglesia: el consejo presbiteral (n. 15) y el consejo pastoral (n. 15). Pone los primeros hitos de una renovación de las relaciones con los religiosos (nn. 22-40). Introduce una correlación más estrecha entre el obispo y su Iglesia, al integrar mejor la figura del coadjutor y del auxiliar (nn. 13-14) y al introducir un límite de edad en el cargo (n. 11). Precisa, finalmente, el régimen jurídico de las conferencias episcopales (n. 41). Sin embargo, el obispo continúa estando en posesión de todos los poderes. El capítulo de LG sobre el pueblo de Dios no es recibido apenas, como lo pone de manifiesto el silencio sobre el sínodo diocesano.

Una revalorización del episcopado en su relación con la Santa Sede

Dentro del régimen de concesión de poderes a los obispos por parte del papa, el *De episcoporum muneribus* (1966), conforme a la norma de CD 8, reemplaza el de la reserva papal. En el plano de los principios, es una reforma pastoral y ecuménica importante. En lo sucesivo, los obispos tienen en su diócesis todos los poderes inherentes a su cargo, mientras que el papa sólo se reserva algunos, con vistas al bien común de la Iglesia. Pero la adopción de esta norma no producirá apenas efectos prácticos.

por los Padres conciliares: la puesta en práctica del Concilio y su interpretación corresponden al papa.

¹⁶ Y. Congar presintió esta posibilidad: el Vaticano II “afirma tan a menudo la primacía pontificia y el dogma del Vaticano I que es muy posible que en un primer momento endurezca, más que disipe, la oposición de los ortodoxos”, *Le concile au jour le jour*, Le Cerf, París 1963, p. 47. Según A. Acerbi: “El reconocimiento de la autoridad de los obispos sobre la Iglesia universal no se traduce [en el Código] en ninguna determinación legal que sea exterior a la autoridad papal. Ésta sigue siendo ‘absoluta’ o ‘de pura monarquía, como se quiera’”, “Per una nuova forma del ministero petrino”, en A. Acerbi (ed.), *Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica*, Vita e pensiero, Milán 1999, p. 308.

Más allá de la diócesis, el episcopado será revalorizado mediante la creación o confirmación de varias instituciones. A las conferencias episcopales, convertidas en obligatorias allí donde no existían, no se les asignará más que un modesto papel de coordinación del trabajo pastoral. Eligen a sus delegados para el sínodo instituido junto al papa. Por otro lado, conforme a CD 38,5, se formarán agrupamientos de conferencias episcopales por continentes, a imagen del CELAM. Dotados de poder consultivo, podrían reforzar una conciencia de Iglesias regionales. Se favorecía así cierta diversidad en la unidad, como lo hacían los patriarcados de la Iglesia antigua¹⁷, que impediría la confusión entre catolicidad y universalismo.

En 1967, *Pro comperto sane* decide que siete obispos diocesanos formarán normalmente parte, sin residir en Roma, de la *Plenaria* de cada dicasterio. Ese mismo año de 1967, con el mismo *motu proprio* y un nuevo reglamento de la curia romana, ésta quedará parcialmente internacionalizada y recibirá una nueva configuración con la oficialización de nuevos secretariados, entre los que destacan los de para la Unidad de los cristianos, el diálogo interreligioso, Justicia y Paz. Si bien la curia recibe así nuevas tareas y estará más en contacto con la realidad de las Iglesias locales, en su categoría eclesiológica no cambiará nada.

Las reformas de Pablo VI: un reajuste considerable de un marco heredado del Vaticano I

Con gran escrúpulo intelectual y respeto por las personas, Pablo VI llevó así a cabo reformas de gran envergadura, generalizando las estructuras de consulta. Pero, puesto que dichas reformas no convirtieron a las Iglesias locales y regionales en sujetos de derecho y de iniciativa en el seno de la Iglesia entera, su efecto ecuménico y pastoral fue modesto. En efecto, prolongaban en todos los niveles (el de las parroquias, el de las diócesis y el de la Iglesia entera) la vigencia de esquemas monárquicos¹⁸, ciertamente moderados por la consulta, pero bastante alejados de los requerimientos de participación, descentralización y colegialidad, indicios en el Vaticano II de un carácter nuevo de las relaciones sociales

¹⁷ LG 23 expresa un deseo en este sentido.

¹⁸ Aunque periodística, una declaración del cardenal Schotte, secretario general del Sínodo de los obispos, parece reveladora: "Los obispos no tienen que rendir cuentas a nadie más que al papa. Y el papa no tiene que rendir cuentas a nadie más que a Jesús", *The Tablet*, 17 de noviembre de 2001, p. 1630.

entre cristianos. Poco eficientes debido a ello, dichos esquemas monárquicos fueron percibidos, además, como culturalmente arbitrarios, en el sentido weberiano de la palabra.

Arbitrarios porque el poder absoluto de la “jerarquía”¹⁹ parecía copiar ciertos valores seculares de las sociedades europeas de entre 1850 y 1950, período en el que la Iglesia conoció, en cuanto Estado monárquico, una primera modernización de tipo legal y burocrático caracterizada por procesos de racionalización, centralización y uniformación²⁰. En sociedades todavía rurales, fuertemente jerarquizadas, poco instruidas, que cambiaban mucho más lentamente que hoy, y por encima, el magisterio papal desarrolló con continuidad, de León XIII a Pío XII una eclesiología que oponía “gobernantes y gobernados”, “docentes y discentes”, “celebrantes y asistentes”, sosteniendo un *ethos* cultural cuyos valores principales eran la obediencia a la autoridad, la disciplina colectiva, la permanencia de los ritos y de las doctrinas, que iba emparejada con el rechazo de las innovaciones.

En cambio, dentro de una sociedad urbanizada, instruida, técnicamente compleja, en cambio rápido, y en principio igualitaria, el *ethos* precedente parece hacer selecciones arbitrarias en los valores cristianos. Además, se revela inoperante cuando es preciso privilegiar la innovación, la participación, la iniciativa, el colaboración y la deliberación común, las reformas negociadas y no otorgadas; al mismo tiempo, los cambios, al no permitir ya la repetición literal de la tradición, obligan a interpretarla.

En virtud de su decisión fundamental de situar el capítulo sobre el pueblo de Dios antes del correspondiente a la jerarquía (LG cc. 2 y 3), y en virtud de sus requerimientos de sinodalidad y de colegialidad, de articulación entre las responsabilidades de “todos” y de “algunos”, o de “uno solo”, el Vaticano II habría permitido afrontar

¹⁹ Se utiliza esta expresión en sentido técnico de “régimen político en el cual quien posee el poder vinculado a su persona concentra en sus manos todos los poderes y gobierna así sin control alguno”, según la definición de H. Morel, en Ph. Raynaud y S. Rials (dirs.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, París 1996, p. 1.

²⁰ La victoria del ultramontanismo en el Vaticano I, la codificación del derecho por vez primera en 1917, la uniformación de la liturgia (supresión de los ritos galicanos), de la teología (éxito del “Denzinger”, represión anti-modernista), de la moral (generalización de los manuales de confesores), del clero (generalización de los seminarios menores y mayores, uso continuado de un uniforme), etc., constituyen un paralelismo esclarecedor.

de manera fructuosa, sin caer nunca en derivas democráticas, esta nueva situación cultural. En realidad, las opciones conceptuales hechas en la reforma del derecho, percibida como necesaria por Juan XXIII, no harán más que confirmar los modelos legales, de validez universal, que volverán a verse favorecidos de nuevo durante la última parte del pontificado de Juan Pablo II.

II. La segunda recepción del Vaticano II acentúa las prerrogativas de la Iglesia universal con respecto a las Iglesias locales y el episcopado

En el designio de Juan XXIII, el Código debía ser renovado para traducir el *aggiornamento* del Concilio. En realidad, debido a su sistemática y su vocabulario, así como a la estrecha dependencia de los obispos respecto al que confirma, el Código de 1983, e incluso el de 1990, se alejan de las perspectivas pastorales y ecuménicas que los Padres habían deseado desarrollar con el nombre de colegialidad²¹.

La sistemática del Código de 1983 hace caso omiso de la revalorización de las Iglesias locales y dificulta la comprensión de la Iglesia como comunión de Iglesias

En su libro II, materialmente fiel a *Lumen gentium*, que comienza por el Pueblo de Dios, el Código considera, en la parte I, el régimen jurídico de los fieles, clérigos y laicos, y en la parte II (sección I), el poder supremo en la Iglesia y el colegio de los obispos. Es, por tanto, *después* de haber tratado de los obispos cuando toma en consideración sus diócesis, sistemáticamente llamadas Iglesias particulares (parte II, sección II). El Código establece así eclesiológicamente lo que son laicos y clérigos, un papa y el colegio de los obispos, el Sínodo de los obispos, el colegio de los cardenales, la curia romana así como los nuncios, ¡antes de haber establecido siquiera lo que es una Iglesia local! Tal opción sistemática no permite ya pensar que la Iglesia sea una comunión de Iglesias, y entraña también, como se verá, que la comunión de los obispos está dissociada de la comunión de las Iglesias²², generando lógicamente con un mismo movimiento callejones sin salida pastorales y ecuménicos.

²¹ Aun cuando ausente del Vaticano II, se utiliza este término para resumir la intención de la mayoría.

²² W. F. Rothe ha descrito lúcidamente esta sistemática: "Implica la prioridad del concepto de Iglesia particular sobre el de Iglesia diocesana, del epis-

A diferencia del Vaticano II, que ve en la diócesis una porción de la Iglesia, el Código tiende a hacer de ella una parte de la Iglesia universal

La elección del neologismo “Iglesia particular”, para designar técnica y sistemáticamente a las diócesis, tiene un alcance eclesiológico considerable, porque el Vaticano II las ve como una *porción* de la Iglesia y niega que sean partes de ella desprovistas de la misma esencia de la Iglesia. La elección de un término de la raíz *pars* para designarlas corre el riesgo, por tanto, de inducir una comprensión teológicamente insatisfactoria de la articulación entre las diócesis y la Iglesia entera. En latín, en las lenguas romances, en alemán y en inglés, *particular* es lexicográficamente el antónimo de *universal*. Aunque sea involuntaria, tal opción entraña una subordinación, pura y simple, de las Iglesias particulares a la Iglesia universal. Reconocerlas como porciones las habría situado como colaboradoras de pleno derecho en la Iglesia, deseo evidente del Vaticano II.

El Código revisado subraya la autoridad de la Santa Sede sobre los obispos y sobre cada obispo

Según la doctrina de LG 27, los obispos son “vicarios y legados de Cristo” y “no deben considerarse como vicarios de los pontífices romanos”. El Código no dice nada de este título y se lo reserva al papa, “cabeza del Colegio de los Obispos, Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia universal” (can. 331). Así mismo, para los obispos, “no cabe apelación ni recurso contra una sentencia o un decreto del Romano Pontífice” (can. 333, § 3); así mismo “corresponde al Romano Pontífice, de acuerdo con las necesidades de la Iglesia, determinar y promover los modos según los cuales el Colegio de los Obispos haya de ejercer colegialmente su función para toda la Iglesia” (can. 337 § 3). Los términos de su *Juramento de fidelidad* desde 1987²³ y los del nuevo derecho les dan, con respecto al papa, una categoría que equi-

copado de sucesión apostólica sobre el episcopado diocesano y finalmente de la Iglesia universal sobre la Iglesia particular, “*Kanonistische Anmerkungen zum Verhältnis von Universalkirche und Partikularkirche*”, *Forum Katholische Theologie* 18 (2002) 224-232.

²³ En él se lee: “Juro permanecer siempre fiel a la Iglesia católica y a [...] su Pastor supremo, al Vicario de Jesucristo y al Sucesor de Pedro en el primado, así como a la Cabeza del colegio de los obispos. [...] Obedeceré al libre ejercicio del poder primacial del papa sobre toda la Iglesia, me esforzaré en promover y defender sus derechos y su autoridad. Reconoceré y respetaré las prerrogativas

vale, según los canonistas, a la de un vicario general con respecto a su obispo²⁴. ¿Se es así fiel a la letra del Vaticano II?

El Código de los cánones de las Iglesias orientales de 1990

Aun cuando forja el concepto de Iglesia *sui iuris*, este Código uniforma aún más a las Iglesias desde el punto de vista administrativo. Amalgama tradiciones canónicas tan heterogéneas como las de Bizancio y Etiopía o las de Armenia y la India siríaca. Lo hace en latín, pese a la aprensión de los orientales por la latinización²⁵. Finalmente, el papa lo promulgó solo, sin asociarse a los jefes de esas Iglesias²⁶, y algunas de sus disposiciones amplían aún más su poder primordial²⁷. Se advertirá, sin embargo, que el régimen jurídico del

y el ejercicio del ministerio de los enviados del papa, que le representan. [...] Rendiré cuentas de mi mandato pastoral a la Sede apostólica en fechas fijadas de antemano o en ocasiones determinadas, y muy gustosamente aceptaré sus mandatos o sus consejos y los pondré en práctica con celo”.

²⁴ G. Bier concluye así su tesis de habilitación, *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*, Forschungen zum Kirchenrechtswissenschaft 32, Würzburg 2001, p. 376. El can. 480 prevé: “El Vicario general y el Vicario episcopal deben informar al Obispo diocesano sobre los asuntos más importantes por resolver o ya resueltos, y nunca actuarán contra la voluntad e intenciones del Obispo diocesano”.

²⁵ Aprensión que no es quimérica, cf. el decreto del 4 de marzo de 1998, no ejecutado, en el que se decidía expulsar hacia Ucrania a todos los sacerdotes greco-católicos legítimamente casados, activos en Polonia, y reemplazarlos por sacerdotes célibes latinos de doble rito; texto en *Istina* 44 (1999) 278-289.

²⁶ La fórmula papal de aprobación de las Actas del Vaticano II habría podido servir de precedente: cf. G. Alberigo, “Una cum patribus. La formule conclusive des décisions de Vatican II”, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges Philips*, Duculot, Gembloux 1970, pp. 291-319.

²⁷ Según el can. 412 del CCEO, copiado del Código latino, “todos los religiosos están sometidos al Soberano Pontífice como a su superior supremo, al cual están obligados a obedecer en razón del voto de obediencia”. Además, según el can. 1008, § 1: “el Romano Pontífice es el administrador y el dispensador supremo de todos los bienes temporales de la Iglesia”, cosa que se precisa en el § 2: “En cuanto al derecho de propiedad de los bienes temporales de la Iglesia, es bajo la autoridad suprema del Romano Pontífice como pertenecen a la persona jurídica que los ha adquirido legítimamente”. La fijación de un valor límite para la enajenación de un bien habría podido evitar una redacción que será mal entendida por el monaquismo ortodoxo.

obispo diocesano está mejor asegurado en este código que en el de los Latinos²⁸.

La reforma de la curia confirma sus prerrogativas de instrumento de la primacía

Sometida a una dura prueba en el Concilio, la curia conoció después un crecimiento sin igual. El nuevo Código la confirma como instrumento del papa en el gobierno “cotidiano” de la Iglesia²⁹, exactamente igual que *Pastor Bonus* (1988), que es su última reforma. Su personal ha más que doblado su número de obispos, lo ha cuadruplicado (pasando de la veintena de tiempos de Pío XII a los más de 80 actuales, una especie de sínodo permanente...). Sus colaboradores y los obispos diocesanos están igualados en número³⁰. Además, los diferentes dicasterios hacen a menudo aprobar sus documentos por el papa de modo específico, elaboran directamente teología o historia³¹, mientras que el magisterio papal no ha estado nunca tan nutrido³². Los deseos de los Padres conciliares de ver progresar el principio de subsidiariedad no ha conocido más que un inicio de realización³³.

²⁸ Cf. H. Legrand, “L’évêque éparchial. Quelques évaluations ecclésiologiques et oecuméniques des options systématiques du CCEO”, en *Ius vehiculum caritatis*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004, pp. 117-144.

²⁹ Esta *cura cotidiana* se deduce del can. 349.

³⁰ Cifras procedentes de sondeos en las 60 páginas, luego 156, dedicadas a la curia por el *Anuario Pontificio* de 1954 y de 2004. Para alrededor de 2.500 diócesis hay en adelante alrededor de 2.400 curiales.

³¹ Así, la *Instrucción* común a ocho dicasterios sobre la colaboración de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes (1997) afirma con energía “la doctrina teológicamente cierta y la práctica secular de la Iglesia según las cuales el único ministro válido [de la unción de los enfermos] es el sacerdote” (art. 9, § 2). Según A. Chavasse, *Étude sur l’onction des infirmes dans l’Église latine du 3^e siècle à la réforme carolingienne*, Lyon 1942, dicha unción era dada a menudo por un miembro de la familia, con un aceite bendecido por el obispo.

³² Sus *Insegnamenti* alcanzan cada año entre 4.000 (1982) y 5.000 páginas (1988).

³³ Un ejemplo: aunque se habría podido dejar el discernimiento a los párrocos, ayudados en caso de necesidad por su vicario general, en 1992, el Consejo Pontificio para la interpretación de los textos legislativos, al que se sometió un *dubium* sobre la posibilidad de que las niñas ayuden a misa, responde afirmativamente en principio “según las instrucciones venideras de la Santa Sede”. Cuatro condiciones se detallan en AAS 86 (1994) 541-542.

De 1992 a 2000, la curia romana recupera plenamente su centralidad

No se pueden analizar en este apartado las decisiones que devolverán a su lugar habitual a los obispos y a los teólogos, que habían tenido, como cuerpo, los papeles principales en el Vaticano II. Dejando a un lado la suerte de los teólogos³⁴, vamos a limitarnos a evoluciones más estructurales.

– Limitación de la palabra de los sínodos diocesanos (1997)

La *Instrucción sobre los sínodos diocesanos*, común a las Congregaciones para los obispos y para la Evangelización de los pueblos, les prohíbe formular un simple “voto para su transmisión a la Santa Sede” si divergía “de las tesis o de las posiciones [sostenidas por] la doctrina perpetua de la Iglesia o el Magisterio pontificio o concerniente a materias disciplinarias reservadas a la autoridad eclesiástica superior o a otra”. La Iglesias no son, pues, sujetos de derecho más que dentro de unos límites muy restringidos. Incluso en el ámbito disciplinar, donde muchas materias son libres, deben cultivar la conformidad con “la Iglesia universal”³⁵.

– Minimización de la modesta categoría de las conferencias episcopales (*Apostolos suos* y *Ad Tuendam Fidem* 1997)

LG 23 aguardaba de las conferencias episcopales una legítima pluriformidad en la Iglesia, a la manera de los patriarcados antiguos; un deseo que su categoría canónica inicial, demasiado modesta, no les permite realizar. Para *Apostolos suos*, su existencia misma depende del acto de la Santa Sede que las instituye y determina sus poderes (nn. 13 y 20³⁶). Les retira el magisterio auténtico que ejercían según el

³⁴ La creación de la Comisión teológica internacional (1969) no ha producido todos los efectos esperados puesto que *Ad Tuendam Fidem* (1998) se siente obligado “a proteger la fe de la Iglesia católica contra los errores [...] sobre todo [de] aquellos que se dedican al estudio de las disciplinas de la sagrada teología” [frase preliminar].

³⁵ *Instructio de Synodis diocesanis agendis*, n. IV, 4, AAS 89 (1997) 706-727.

³⁶ Según el n. 20, para que el ejercicio conjunto de su ministerio pastoral en conferencia “sea legítimo y obligatorio para cada Obispo, es necesaria la intervención de la autoridad suprema de la Iglesia que mediante ley universal o mandato especial confía determinadas cuestiones a la deliberación de la Conferencia Episcopal”.

can. 753 del Código latino, salvo que cumplan el requisito de ser unánimes³⁷. De los obispos “reunidos en la conferencia episcopal” se espera que “procuren sobre todo seguir el magisterio de la Iglesia universal y darlo a conocer oportunamente al pueblo que les está confiado” (n. 21). Dicho brevemente, que sean repetidores de la enseñanza de la Santa Sede³⁸, que se reserva el estricto control de la interpretación de la fe cristiana en las culturas del mundo entero.

– *Se cierra la posibilidad de comprender la Iglesia católica como una comunión de Iglesias (Communio notio 1992)*

Fiel a la teología patristica, LG 23 enunciaba que “en las Iglesias particulares y a partir de ellas se constituye la Iglesia católica, una y única”, lo cual permite considerarla como una comunión de Iglesias, proposición de gran interés pastoral y ecuménico. La curia³⁹ rechaza esta interpretación, tanto en la práctica como en la teoría. La primera expresión de ello se encuentra desarrollada en *Communio notio*:

“La Iglesia universal es una realidad ontológica y cronológicamente previa a cada concreta Iglesia particular”.

Tal proposición es ciertamente verdadera en el sentido de que ninguna Iglesia se puede decir católica fuera de la comunión de la Iglesia entera, de la red de *traditio-receptio* que constituye la *Catholica* a través del espacio y el tiempo. Pero la continuación del texto convence menos:

“Ontológicamente [...] la Iglesia una y única según los Padres precede a la creación, y da a luz a las Iglesias particulares como a hijas, se expresa en ellas, es madre y no producto de las Iglesias particulares [...].

³⁷ Véase IV, art. 1: “Para que las declaraciones doctrinales de la Conferencia de los Obispos constituyan un magisterio auténtico y puedan ser publicadas en nombre de la Conferencia misma, es necesario que sean aprobadas por la unanimidad de los miembros Obispos o que, aprobadas en la reunión plenaria al menos por dos tercios de los Prelados que pertenecen a la Conferencia con voto deliberativo, obtengan la revisión (*recognitio*) de la Sede Apostólica”. Es la única exigencia de unanimidad que existe en el derecho vigente.

³⁸ Puesto que la *recognitio* garantizará que “la respuesta doctrinal” de los obispos “no prejuzgue, sino que prepare, posibles intervenciones del magisterio universal” (n. 22, *in fine*).

³⁹ Lo expresamos así *brevitatis causa* y para indicar que las enseñanzas aquí analizadas no comprometen la fe en cuanto tal, aun cuando no se pueden tratar a la ligera.

De ella, originada y manifestada universal, tomaron origen las diversas Iglesias locales, como realizaciones particulares de esa una y única Iglesia de Jesucristo. Naciendo *en y a partir de* la Iglesia universal, en ella y de ella tienen su propia eclesialidad. Así pues, la fórmula del concilio Vaticano II: *la Iglesia en y a partir de las Iglesias (ecclesia in et ex ecclesiis)*, es inseparable de esta otra: *las Iglesias en y a partir de la Iglesia (ecclesiae in et ex ecclesia)*" (CN 9).

Retomado en *Apostolos suos* (1997) y en la *Carta secreta* de la SCDF (2000), este razonamiento sigue presentando algunas dificultades.

Primera dificultad: ¿la prioridad ontológica de la Iglesia universal sobre "cada concreta Iglesia particular" entraña su prioridad sobre todas las Iglesias particulares? Esto obligaría a imaginar que la Iglesia universal podría existir *con anterioridad* a los procesos concretos, confesionales y sacramentales, que la instituyen, e *independientemente* de esos mismos procesos, por tanto prescindiendo de los creyentes y de los sacramentos de la fe. Una Iglesia así sería un "ente de razón"⁴⁰ que nada obliga a postular, ni siquiera la preexistencia de la Iglesia en el designio de Dios, que podría incluir la simultaneidad de la Iglesia y de las Iglesias. La misma abstracción permite añadir que "el colegio episcopal es una realidad anterior al cargo de ser cabeza de una Iglesia particular" (*ibid.*), y dar como prueba de ello los numerosos obispos que no tienen diócesis⁴¹.

Segunda dificultad: esa prioridad la fundaría la "maternidad de la Iglesia universal con respecto a las Iglesias particulares". La maternidad de la Iglesia con respecto a la fe de los fieles está bien atestiguada en la tradición⁴², exactamente igual que la maternidad de una Iglesia fundadora con respecto a la que la fundó. Por el contrario, la

⁴⁰ Según el cardenal de Lubac: "Una Iglesia universal, anterior, o supuestamente existente aparte de todas las Iglesias particulares, no es más que un ente de razón", en *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Aubier, París 1971, p. 54 (trad. esp.: *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Sígueme, Salamanca 1974). Los cardenales Congar y Kasper han estado de acuerdo con él.

⁴¹ Así, nota 54: "Como es evidente para todos, hay numerosos obispos que, aun cuando ejercen tareas propiamente episcopales, no están al frente de una Iglesia particular". Constituyen el 43% del episcopado, muchos ordenados de manera absoluta, pese al can. 6 de Calcedonia.

⁴² Cf. K. Delahaye, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Unam Sanctam 46, Le Cerf, París 1964.

⁴³ El título de "*mater et magistra*" de todos los fieles significa otra cosa (cf. Letrán IV, cc. 2, 4, 5, 236, y Lyon II, c. 1). Sólo Clemente VI de Aviñón (1342-1352) sostuvo que "la Iglesia romana [y no universal] instituyó todas las Igle-

idea de la maternidad de la Iglesia universal con respecto a todas las Iglesias locales no parece haber sido formulada nunca⁴³.

Tercera dificultad: este discurso de maternidad universal, unido al de una identificación exclusiva de la Iglesia católica con la Iglesia universal, abandona, como en la *Nota secreta*⁴⁴, la tradición eclesiológica que tenemos en común con la Iglesia ortodoxa⁴⁵. Principalmente al afirmar que el sucesor de Pedro “*pertenece ya a la esencia de cada Iglesia particular ‘desde dentro’*” (CN n. 13), ¿no corre el riesgo de hacer del obispo de Roma una especie de obispo universal?

El conjunto de estas dificultades explica probablemente la reticencia general de la comunidad teológica respecto a estas elaboraciones doctrinales⁴⁶. Concretamente, justifican también la del cardenal Kasper, que teme una confusión entre la maternidad de la Iglesia universal y la de la Iglesia de Roma:

“La formulación resulta absolutamente problemática si la única Iglesia universal es subrepticamente [*unter den Hand*] identificada con la Iglesia de Roma –*de facto* con el papa y con la curia–. Si es así, la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe no se puede comprender como una ayuda para la clarificación de la eclesiología de comunión, sino que se debe entender como su abandono [*Verabschiedung*] y como una tentativa de restauración teológica de la centralización romana”⁴⁷.

sias patriarcales, metropolitanas, catedrales y todas las dignidades de todo orden existentes en su seno. A su pastor y maestro, el romano pontífice, corresponde la plena disposición de todas las Iglesias, dignidades, oficios y beneficios eclesiásticos”, Rinaldi, *Annales*, ed. Theiner, t. 25, p. 350.

⁴⁴ N. 10: “*la Iglesia universal no es la hermana, sino la madre de todas las Iglesias particulares*”.

⁴⁵ A Anselmo de Havelberg, que le habla de “Roma, la madre santísima de todos”, Nicetas de Nicomedia le responde (1136): “Nosotros no negamos a la Iglesia romana el primado entre sus hermanas”, PL 118, 1217 y 1219; el patriarca Juan X Camateros responde así a Inocencio III: “¿Dónde encuentras que Cristo dijera en los santos Evangelios que la Iglesia de los romanos es una madre universal? [...] La Iglesia de los romanos tiene el primer rango entre unas hermanas, iguales en dignidad, nacidas del mismo Padre”, PL 214, 757.

⁴⁶ De la treintena de eclesiólogos que se han manifestado sobre el tema, uno solo se muestra convencido; lista establecida sobre todo según A. Cattaneo, “La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare”, *Antonianum* 77 (2002) 503-539.

⁴⁷ “Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes”, en W. Schreer y G. Steins (eds.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten-Herausforderungen-Wandlungen*, Múnich 1999, p. 44.

Conclusión

Una constatación permite establecer este balance muy sumario: tras los apaciguados intercambios públicos de ideas entre los cardenales Kasper y Ratzinger ⁴⁸, parece que no se ha aportado ningún elemento nuevo ni por una parte ni por la otra. ¿Qué concluir, pues, acerca del destino de las reformas nacidas del Vaticano II?

Es preciso subrayar la amplitud de dichas reformas: la liturgia y la Palabra de Dios son accesibles a todos; el ecumenismo tiene pleno derecho de ciudadanía; el diálogo interreligioso está legitimado (gracias a Juan Pablo II); se ha generalizado un régimen de consultas; las mentalidades han cambiado mucho, lo mismo que la imagen pública de la Iglesia.

Pero sigue en pie una cuestión importante: las reformas del Vaticano II ¿han alcanzado su objetivo inicial: corregir los efectos indebidos del Vaticano I? Es más pertinente hacerse esta pregunta que entrar en una disputa sobre el tema del respeto a la letra o al espíritu del Concilio. En efecto, cuando la colegialidad ha sido interpretada de manera más “afectiva que efectiva”, pudiendo la cabeza hacerlo todo sin el colegio y no pudiendo éste hacer nada sin su cabeza; cuando todas las instancias de las que se ha dotado a los párrocos, el obispo y el papa siguen siendo consultivas; cuando la comunión de las Iglesias se encuentra absorbida en la comunión de la Iglesia, cabe preguntarse si se han cumplido efectivamente las intenciones (y no “el espíritu”) del Vaticano II. Las reformas introducidas no han podido poner remedio a los persistentes callejones sin salida pastorales y ecuménicos.

En el plano pastoral, las reformas han pretendido ser universalmente válidas, y por tanto se han visto obligadas a ser de tipo “legal-burocrático”; rara vez están adaptadas, localmente, a los mil millones de fieles que viven en las culturas más diversas. Un plan así de reforma no ha permitido al papa –los viajes de Juan Pablo II tenían una finalidad diferente– ni a la curia centrarse, con su autoridad propia, en las Iglesias para ayudarles a poner a punto las soluciones que ellas solas podrían elaborar. El plan puesto en práctica ha centrado las Iglesias en la curia romana que legisla, a veces hasta el menor detalle, y controla de manera universal, corriendo así el riesgo de descargar de responsabilidades a los actores locales. De ahí se siguen problemas recurrentes, vinculados a los modelos de autoridad, a la

⁴⁸ Un excelente resumen de este debate, llevado a cabo en tres etapas, se encontrará en K. McDonnell, “The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches”, *Theological Studies* 63 (2002) 227-250.

elección de los obispos, a las situaciones tan variables de las mujeres, al reclutamiento del clero⁴⁹. La colegialidad universal no podrá resolver esos problemas mejor que la curia. La creación de grandes conjuntos continentales aportaría elementos de solución⁵⁰, con la condición de que se establezca un clima de confianza y de paciencia⁵¹.

En el plano ecuménico, una evolución en este sentido crearía, a la larga, si se dan además otras circunstancias, buenas condiciones para la reunión de los cristianos, porque la Iglesia unitaria se ha revelado históricamente opuesta a la Iglesia una⁵². En el plano ecuménico, como en el plano pastoral, las urgencias son idénticas: trabajar en una renovación teológica y epistemológica del derecho canónico y revisar ante todo la hermenéutica del Vaticano I, antes incluso que la del Vaticano II.

(Traducido del francés por José Pedro Tosaus Abadía)

⁴⁹ Dejemos las generalidades: en Francia, las ordenaciones bajan desde hace 70 años: desde hace muchos se ordena sólo un nuevo sacerdote por año y diócesis. Antes de diez años serán varias las que no tengan más de diez sacerdotes como máximo. Las exhortaciones a poner en práctica un modelo universalmente válido no han producido efecto alguno.

⁵⁰ En *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, J. Ratzinger se muestra abierto a esta perspectiva [véanse las pp. 65-69 ó 141-143 del original]. En realidad, la colegialidad del Código de 1983, al disociar el colegio de los obispos de la comunión de las Iglesias, conduce a una innovación impracticable, un colegio de 4.500 obispos dotados de una falsa igualdad sin relación con el peso ni con los problemas de las Iglesias. El mismo Autor había rechazado de antemano esta concepción universalista y subrayado ya “la importancia capital” de la colegialidad regional, lo cual no significa nacional, cf. “La collégialité, développement théologique”, en Barauna (ed.), *L'Église de Vatican II*, Unam Sanctam 51 c, Le Cerf, París 1966, p. 786 (trad. esp.: *La Iglesia del Vaticano II*, Juan Flors, Barcelona 1966).

⁵¹ En este sentido, en el consistorio de 2001, el cardenal Silvestrini deseaba “más espacio para las instancias de las Iglesias particulares y más confianza en ellas; es necesario para un buen gobierno”, *Il Regno* 46 (2001), pp. 12, 363.

⁵² Tras haber citado a H. Dombois –“La historia nos enseña que la unidad de la Iglesia y la Iglesia unitaria se contradicen de tal manera que una Iglesia unitaria no podría ser el modelo de la unidad de la Iglesia” (“Geschichtliche Kirchenspaltung und Einheitsproblematik”, en *Begegnung der Christen. Festschrift O. Karrer*, ²1960, p. 395)–, J. Ratzinger llega a su vez a escribir que “La imagen de Estado centralizado que la Iglesia ofrece de sí misma hasta el Concilio no se desprende del cargo de Pedro [...] el derecho eclesial unitario, la liturgia unitaria, la atribución unitaria de las sedes episcopales a partir del centro romano...: todo eso son cosas que no forman necesariamente parte del primado en cuanto tal”, *El nuevo pueblo de Dios...*, op. cit., p. 68. Remite de nuevo a Dombois en la p. 124.

SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Juan XXIII y el concilio Vaticano II interpretaron los signos de los tiempos en dos sentidos diferentes, que no siempre se distinguen bien. La relación entre estos dos sentidos sigue siendo bastante indefinida. Los signos de los tiempos hacen referencia, en primer lugar, a acontecimientos y situaciones de la sociedad occidental contemporánea, esto es, a los cambios operados en la sociedad. ¿De qué manera y por qué pueden constituir signos dichos cambios? Es lo que analizaremos en este artículo. En segundo lugar, hay una referencia a Mt 16,4, a los signos escatológicos, signos de la presencia del reino de Dios en este mundo. Tanto los textos como los discursos del papa tienden a asociar ambos sentidos, como si los cambios de la sociedad tuvieran un sentido escatológico. ¿Cómo fue posible tal asociación? ¿Cómo fue posible, desde el punto de vista psicológico, asociar los dos sentidos, o sea, reconocer en los cambios sociales signo del reino de Dios?

* JOSÉ COMBLIN. Nació en 1923 en Bruselas. Fue ordenado sacerdote en 1947. Doctor en Teología en Lovaina en 1950. En 1958 se trasladó a Campinas (São Paulo, Brasil). Entre 1962 y 1965 impartió clases en la Facultad de Teología de Santiago de Chile; de 1965 a 1972, en el Instituto de Teología de Recife (Brasil); de 1972 a 1980, en Talca (Chile); de 1980 a 2005 trabajó en la formación de dirigentes misioneros laicos.

Últimos libros: *O caminho*, Paulus, São Paulo 2004; *O que é a verdade?*, Paulus, São Paulo 2005.

Dirección: Cx. P. 13 Bayeux, 58.306-970 PB (Brasil). Correo electrónico: monicamuggler@terra.com.br

Parece que en aquel momento esto no constituyó un problema. La posible distancia entre los dos conceptos pasó desapercibida. Hoy en día, sin embargo, es justamente ahí donde parece que radica el problema. En aquella época los signos de los tiempos se interpretaron en el sentido de que la Iglesia debía abandonar el sueño de la cristiandad y adaptarse a la nueva sociedad. Pero, ¿por qué habría de adaptarse a la nueva sociedad? Lo que al parecer no fue un problema entonces lo es ahora para nosotros.

Respecto a la intención del Concilio al utilizar la expresión “signos de los tiempos”, no hay lugar a dudas. El Concilio quería reconocer la existencia de la historia, que la Iglesia forma parte de la Historia, que los tiempos de la cristiandad ya habían pasado y que la Iglesia debe abrirse a la modernidad. Durante siglos, la Iglesia condenó la modernidad con la esperanza de revisar un día la cristiandad. Ahora ha llegado el momento de reconocer la realidad: existe un mundo nuevo. Este sentido global está muy claro¹.

Lo que no es del todo satisfactorio es la teología empleada para expresar dicha opción. ¿Por qué recurrir al concepto bíblico de “signos de los tiempos”? Los signos de los tiempos se refieren a la escatología. ¿Entraría en la escatología cristiana la aceptación y adaptación de la Iglesia a la modernidad? ¿En qué sentido?

La noción de signo adopta varios significados, entre los que se pueden distinguir dos vertientes diferentes.

El primer significado es el de signo de alarma, advertencia: dar un signo es llamar la atención, mostrar la presencia de una realidad no percibida, pero importante.

En los discursos del papa sobre la cuestión se utiliza en este sentido. Los signos eran situaciones, hechos, estructuras que desvelan un cambio en el mundo, cambio que se debe tener en cuenta, porque podría entrañar un peligro; esta nueva realidad exige una respuesta.

Queda claro que la introducción de la noción de signo supone de forma implícita que la Iglesia puede cambiar y que los cambios del mundo pueden justificar cambios en el seno de la Iglesia. Estos cambios pueden estar relacionados con los cambios del mundo. Hasta ese momento la idea que predominaba era que la Iglesia permanece

¹ El estudio más completo sobre los signos de los tiempos en el Vaticano II es el de Clódovis Boff, *Sinais dos tempos. Princípios de leitura*, Loyola, São Paulo 1979. Todos los comentarios escritos inmediatamente después del Concilio presentan una visión eufórica, lo que reflejaba los sentimientos vividos durante los primeros años que siguieron al Concilio.

inmutable e insensible ante los cambios del mundo. Que se debe encerrar en sí misma para no contaminarse y para no caer en la tentación del cambio.

¿Cuáles fueron esos signos de los tiempos?, ¿qué es lo que constituye una alarma, un llamamiento a prestar atención e incluso a cambiar de rumbo? No se explica de forma explícita, pero por el proceso nos lo podemos imaginar. El signo es que la Iglesia ha perdido el liderazgo de la cristiandad. Que la sociedad ha dejado de someterse a la dirección de la Iglesia, algo que había quedado patente desde hacía tiempo, ya desde el siglo XVI. Los monarcas católicos se limitaban a guardar las formas: eran muy religiosos y practicaban una política absolutamente no cristiana bajo un envoltorio excesivamente religioso. El clero lo aceptaba porque contaba con los reyes para controlar la sociedad o para mantener la ilusión de que la cristiandad aún existía. Llegó la Revolución francesa, que se interpretó como una turbulencia pasajera que no podía durar. Se trataba sólo de aguantar, de mantenerse firmes hasta que todo volviese a la normalidad. La Iglesia reconquistaría su poder. Ésa era la idea en el siglo XIX. El Vaticano II llegó para desbaratar esas ilusiones. La cristiandad no volvería y había que convivir con la modernidad.

En Brasil la ilusión de crear una nueva cristiandad era demasiado visible. Al establecerse, con el advenimiento de la República en 1889, la separación entre Estado e Iglesia, los obispos y el clero no entendieron la situación como una invitación al cambio. No vieron un signo, o vieron un signo que indicaba que no se podía cambiar ni dejarse llevar por la ola de cambios. Había que resistir y esperar a que esa nueva sociedad basada en la República se extinguiera por sí misma, destruida por su propia corrupción. La Iglesia había perdido el dominio del mundo, sí, pero se trataba de una situación transitoria, pasajera, como las persecuciones del Imperio romano. La resistencia prepararía a la Iglesia para nuevas glorias. Ésta era la teoría dominante.

En un segundo sentido, los signos de los tiempos indican el camino que hay que seguir, los cambios necesarios. Éste es el sentido que daba también, y de manera fundamental quizá, Juan XXIII a estos signos, puesto que para él en el mundo actual, o sea, en la modernidad, había también elementos positivos. Los cambios sociales no eran puramente negativos. Era preciso mirar al mundo con más optimismo, lo que para él significaba también una mayor objetividad.

No obstante, el hecho de tener en cuenta el mundo moderno no constituye por sí mismo un signo en el sentido de Juan XXIII. Porque puede llevar justamente a la actitud contraria. Desde la Revolución

francesa, todos sus predecesores vieron en el mundo moderno al enemigo y a la tentación. Del mismo modo, el que el poder de la Iglesia hubiera disminuido tampoco constituía un signo, porque dicha disminución podría interpretarse de otras formas. Era una Iglesia oprimida, reducida a un pequeño reducto, un reducto que no obstante contaba con promesas de grandeza futura. Así se interpretaba en algunos círculos conservadores después de la Revolución francesa.

Siguiendo la línea de Juan XXIII, la mayoría conciliar procuró reconocer los elementos positivos de la modernidad. Tuvo en cuenta los cambios del mundo moderno y juzgó de forma favorable sus proyectos y muchas de sus realizaciones, pese a llamar también la atención sobre los problemas que no se habían resuelto o lamentar el poco espacio que dejan a la Iglesia.

Gaudium et Spes enumera los cambios de la modernidad. No se trata de una exposición científica o sociológica, sino de un elenco de los aspectos más visibles, sin pretensión científica alguna: ciencia y racionalidad científica, desarrollo económico, transformación social, derechos humanos, todo desde una óptica optimista, que se correspondía con la visión del mundo predominante en la democracia cristiana de la época.

Gaudium et Spes es un documento redactado en el contexto de la democracia cristiana. Se trataba de la aceptación de las libertades liberales y de la democracia, de la propuesta del Estado de bienestar, esto es, de un capitalismo atenuado por las leyes sociales impuestas por una mayoría socialdemócrata y democratacristiana en Europa. Estaba claro que ése era el modelo que se quería difundir en los países atrasados que no habían llegado a ese punto, como España y Portugal. Quedaba implícito que las luchas de clase podrían superarse a través del Estado del bienestar.

Todo lo mencionado reflejaba el sentir de los líderes del episcopado “progresista” de la Europa occidental. Ahora bien, era en esa sociedad en la que las Iglesias estaban perdiendo poder. Ni la mayoría del Concilio admitía explícita o implícitamente que el problema radicaba en la falta de adaptación de la Iglesia a esa situación de modernidad atemperada. Por eso, esta situación del mundo occidental constituía un signo. Un signo de que algo no andaba bien en la Iglesia y de que la solución pasaría por una mejor adaptación a la sociedad moderna, reconociendo muchos de sus valores.

Para los conservadores todos los problemas venían del mundo, donde estaba el mal, y por ello había que luchar contra el mundo

actual. Como argumento, esgrimían que las dificultades de la Iglesia se producían justamente en los países que habían aceptado la modernidad. Allí donde la Iglesia se mantuvo fiel a la cristiandad, como en España y Portugal, casi todas las personas respetaban aún todos los mandamientos de la Iglesia católica. Aun así, el partido dominante, el del norte de Europa, consideraba que el mal estaba en la Iglesia, que no se había adaptado. Según él, el mundo moderno, que provoca problemas a la Iglesia, era un signo de alarma, y era también un signo que indicaba el rumbo que se debía adoptar: abrazar los valores de la modernidad y colaborar con ella.

¿Era el Evangelio el que inspiraba esta postura, o el deseo de recuperar el poder perdido en la sociedad occidental? ¿La Iglesia de los obispos del Vaticano II deseaba seguir el evangelio o restituir a la Iglesia el poder perdido? No hay una respuesta clara. Podríamos pensar que lo que guiaba al propio Juan XXIII eran motivaciones evangélicas, pero no se puede afirmar lo mismo de todos los promotores de la mayoría conciliar. El problema es que estaban tan convencidos de que la causa de la Iglesia era la causa del evangelio y de que promoviendo la Iglesia se anunciaba el evangelio, que no eran conscientes de sus verdaderos motivos.

Se sospecha que las motivaciones de la mayoría del Concilio coincidían con las de la minoría: el triunfo de la Iglesia, la salvación de la Iglesia. Los dos partidos diferían en el método, pero no en el fin.

¿Cómo se debe entender el hecho de que los cambios sociales se interpretaran como signos de los tiempos, esto es, como signo escatológico, signo de la venida del reino de Dios? La situación social y cultural en sí misma, la modernidad, no pueden considerarse de signo escatológico. La modernidad, por sí misma, no dice nada al respecto. Se limita a existir, y se puede entender de diversas formas, o puede simplemente existir, sin ser objeto de interpretación alguna.

¿Cómo se llegó a considerar a la modernidad como un signo de los tiempos? Puede que fuera una luz evangélica, una inspiración cristiana. O quizá la preocupación por el futuro de la Iglesia. No está claro en los textos del Concilio. O puede haber sido una cuestión evangélica o institucional, como un signo para el instinto de supervivencia de la institución. Toda empresa, toda institución debe estar atenta ante los signos de cambio que obligan a modificar sus planes. ¿Sería esto lo sucedido, o se trataría realmente de una inspiración evangélica? Lo que complica la cuestión es que la lectura que los obispos hacían del Evangelio estaba implícita, escondida y era inconsciente. Además, estaban acostumbrados a presentar una

visión edificante de sus proyectos y de sus decisiones para responder a una exigencia profesional. No podemos confiar en los discursos públicos porque reflejan la imagen que los obispos quieren dar de sí mismos en virtud de la posición social que ocupan. Su preocupación permanente es el éxito de la Iglesia. El permanente y riguroso control que ejerce Roma sobre las Iglesias particulares se centra en concreto en este aspecto. A un obispo no se le pregunta nunca si en su diócesis se vive el Evangelio, sino cuáles son los resultados cuantitativos.

Si consideramos los signos de los tiempos en el sentido evangélico, es decir, en el sentido escatológico, en todas las épocas se manifiestan los signos de los tiempos, o lo que es lo mismo, los signos de la gran transformación del mundo del reino del diablo en el reino de Dios. Es necesario recordar los signos de los tiempos en todas las épocas, y procurar interpretarlos para saber qué hacer en el momento actual para que se realicen los tiempos anunciados por Jesús. Esos signos de los tiempos no son exclusivos de la modernidad, puesto que están presentes a lo largo de toda la historia.

Parece que Juan XXIII utilizó la expresión “signo de los tiempos” en este sentido evangélico o escatológico al afirmar que había llegado el tiempo de la misericordia y no el de las condenas, y al afirmar que las formas culturales, el revestimiento cultural, debía adaptarse a la nueva cultura del mundo. De esta forma relativizaba todo el bagaje cultural que la Iglesia había adquirido durante los siglos anteriores.

¿Querría decir quizá el papa que había momentos en los que era preciso condenar y momentos en los que se debía mantener una cultura, aunque estuviera en total desacuerdo con la cultura del país? No era el caso. A primera vista, su discurso podría insinuarlo, pero está claro que no pensaba así. No aprobaba los métodos de condena en ningún caso. El Evangelio no permitía justificar la Inquisición, las luchas contra los herejes y demás. El Evangelio no establece en ningún momento que haya que permanecer en una cultura fija pese a que ello signifique formar una contracultura dentro de la sociedad.

¿Qué es lo que pensaba el papa? Opinaba que los tiempos de cambio brindaban a la Iglesia la posibilidad de volver a vivir el evangelio. Quiso decir que debía aprovecharse el momento de inseguridad y vacilación, ese momento en el que la Iglesia no estaba segura de seguir el camino correcto, para recordar el evangelio de Jesús, que es de misericordia y servicio a los hombres, no de imposición. Pero es evidente que como papa no podía expresarse en estos términos.

Sería afirmar que, durante mucho tiempo, la Iglesia no había seguido el camino de Jesús. Ningún papa puede confesar algo así.

Así, lo que quiso decir es que había llegado el momento de volver al evangelio de Jesús. Quiso dar a entender que hay momentos en los que aparecen resquicios que permiten cambios, y que el evangelio puede aprovechar esos momentos. Hay momentos en los que la institución eclesiástica puede estar más orientada por el Evangelio. Sabía que no siempre era posible, pero consideraba que en ese momento se abría una posible entrada para el Evangelio.

Esos momentos existen. En Brasil tuvimos una oportunidad perdida. La separación entre Iglesia y Estado al instaurarse la República (1889) dejó a la jerarquía sorprendida y perpleja. Un misionero famoso, el padre Júlio Maria, el primer redentorista brasileño, alzó su voz. Era un brillante abogado cuando, a los 47 años, se hizo religioso. Poco después se impuso por sus dotes de orador y por ser una persona con prestigio dentro de la sociedad. El padre Júlio Maria escribió y enseñó que la separación entre Iglesia y Estado era una gracia de Dios y un signo: una vez independiente del Estado, la Iglesia debía reconocer que los verdaderos cristianos eran los pobres y debía orientar sus acciones hacia ellos en lugar de esperar su salvación de los poderosos. Descubrió un signo de los tiempos.

Como es bien conocido, los obispos ni siquiera pensaron en esa posibilidad, e idearon un plan para resconquistar el poder perdido recurriendo a los instrumentos que la República ofrecía a todos los ciudadanos. No supieron ver los signos de los tiempos.

Los signos de los tiempos de Mt 16,3

Todo indica que Juan XXIII quiso referirse a los signos de los tiempos de Mt 16,3. Los tiempos que mencionaba no eran los tiempos de la modernidad, o sea, el patrón cultural predominante en nuestra época. Aludía, en primer lugar, a los tiempos escatológicos. Quiso expresar que estamos en los tiempos del advenimiento del reino de Dios, reino de misericordia y de llamada universal. Creía asimismo que era el momento histórico oportuno para anunciar los signos del reino de Dios. No obstante, el papa no quiso hacer la exégesis del texto de Mt 16, 3, tarea que no le incumbía.

De todas formas, es interesante intentar explicar el contenido de los signos de los tiempos de los que quiso hablar Jesús.

El contexto es la lucha de las autoridades contra Jesús. Éstas están esperando la llegada de un Mesías que los confirme en el poder y en sus privilegios. Jesús denuncia que esas autoridades no saben reconocer los signos de los tiempos. ¿De qué tiempos se trata? De los tiempos mesiánicos, evidentemente.

Jesús anuncia la llegada del reino de Dios. Ahora bien, no habrá templo ni ley ni santidad adquirida de forma humana.

Los signos de los tiempos muestran que el tiempo de los dirigentes, y de todo su sistema religioso, ha acabado. No hay espacio ya para ese sistema que ellos quieren mantener porque les asegura el poder.

Jesús conoció dos tiempos radicalmente opuestos. El tiempo del sistema religioso dominante y el tiempo del reino de Dios. Para Jesús esos tiempos nuevos no son el fin del mundo. Los tiempos nuevos son los tiempos que nos separan del fin del mundo y en los cuales el camino de Jesús sustituye a la ley que las autoridades convirtieron en poder y privilegio.

Este texto influye en el pensamiento de Juan XXIII. Él también anuncia el final de una época, con todo lo que implicaba, y el inicio de otra nueva. La nueva época a la que hace referencia no es nueva en sentido global. La novedad es Jesús y su camino. La nueva época es el inicio de la época de Jesús. Nada indica que Juan XXIII hubiese pensado en la religión de los adversarios de Jesús o que comparase este sistema y el sistema predominante en la Iglesia católica. No obstante, anuncia tiempos nuevos y dichos tiempos son justamente los que define Jesús. En la estructura de su pensamiento se aprecia de forma implícita esa analogía entre el sistema de los adversarios de Jesús y el sistema católico de los últimos siglos. Parece, sin embargo, que no fue consciente de dicha analogía. En caso de haberlo sido, no hubiera sido conveniente aludir a ello en un discurso oficial.

Tanto Juan XXIII como el Concilio repiten *usque ad satietatem* que la novedad que pretenden introducir no cambia nada en las estructuras básicas de la Iglesia católica. Evitan siempre cualquier alusión a cambios institucionales, afirmando que toda institución debe mantenerse inmutable. Quedaba claro que el partido conservador era muy fuerte e intimidaba a los obispos y al propio papa. Ni el papa ni los obispos quisieron enfrentarse a dicho partido.

Dieron la impresión de que querían convencerse de que algunos cambios superficiales en la doctrina y en las relaciones personales podrían dar respuesta a los signos de los tiempos. El Concilio se mostró muy temeroso y muy tímido, porque el partido conservador era

muy fuerte, muy arrogante y muy pretencioso. La mayoría consideró que era necesario realizar múltiples concesiones para que aceptaran algunos cambios superficiales que no alteraban en modo alguno las estructuras de poder de la Iglesia y tampoco afectaban al dominio que ejercía el clero sobre los legos, o sea, el pueblo cristiano. Los reformistas consiguieron mucho menos de lo que esperaban. En cualquier caso, se trató de un primer paso y de un gesto de apoyo hacia todos los que, en el seno de la Iglesia, deseaban volver al evangelio de Jesús por encima de todo un aparato burocrático desarrollado durante siglos. De todas formas, fue un paso que quedaba aún muy lejos de las esperanzas del pueblo cristiano.

Textos conciliares sobre los signos de los tiempos

Los textos del Concilio sobre los signos de los tiempos siguen siendo muy ambiguos. Son *Gaudium et Spes* 4a, 11a, 44b; *Presbyterorum Ordinis* 9b; *Unitatis Redintegratio* 4a; *Apostolicam Actuositatem* 14c. El texto que parece haber guiado a los demás, pese a que dos de ellos no utilicen la expresión “signos de los tiempos”, sino expresiones equivalentes, es el de GS 4a.

El sentido fundamental es que los signos de los tiempos son el mundo actual, el mundo moderno, la nueva situación del mundo, el conjunto de los fenómenos del mundo actual con sus conquistas y sus problemas. Los signos se presentan como si fuesen hechos objetivos de un mundo situado fuera de la Iglesia que pudiesen considerarse de modo objetivo. La luz de la fe iluminaría dicho conjunto de hechos. ¿Por qué dar a un estudio sociológico el nombre de “signos de los tiempos”? Probablemente estos hechos se transforman en signos de los tiempos a través de la mirada de la fe que los juzga. ¿Cómo puede juzgar la fe una situación histórica, desde un punto de vista objetivo, al mirar a un mundo situado fuera de ella?

En efecto, esto plantea algunas dificultades. En primer lugar, la descripción del mundo moderno no puede ser objetiva. No podemos situarnos fuera del mundo y juzgar con ojos indiferentes. Todos, hombres y mujeres, y también la Iglesia, estamos en el mundo. Por consiguiente, todo juicio se realiza a partir de la posición que se ocupa en dicha historia. Toda visión del mundo es subjetiva. Así, la descripción del mundo moderno y de sus problemas se corresponde con la visión de la burguesía europea, de los partidos demócratacristianos y socialdemócratas. Se trata del punto de vista de aquellos que están vinculados a dicho sistema. Sin que ellos se dieran cuenta, el partido político

dominante en Europa occidental en aquella época orientó ideológicamente a los obispos. Éstos no entendieron que la visión del mundo expresada en la *Gaudium et Spes* es ideológica, representa las convicciones de un partido determinado y no puede pretender objetividad científica. De este modo, los obispos no entendieron que estaban, simple y llanamente, legitimando el régimen político de Europa occidental. No mostraban interés por el resto del mundo, ni por las relaciones entre Europa occidental y el resto del mundo, salvo de forma muy marginal y con un prisma occidental de dichas relaciones.

Sin darse cuenta, el episcopado queda impregnado de la visión de la burguesía de la sociedad capitalista, en particular de la de Europa occidental. El Concilio adoptó el punto de vista de la burguesía de su tiempo. En la descripción que se hace de la sociedad contemporánea se constata ya un juicio, se ha tomado partido. La descripción incluye ya el juicio y el programa de acción. La luz de la fe no es necesaria, porque otra luz ha juzgado ya a la sociedad. Así, la luz de la fe viene después de la mirada. Pero ésta está ya prisionera, guiada, porque el juicio está ya en la mirada. Los Padres conciliares no son conscientes de todo lo mencionado, porque forman un club aislado, inmune al pensamiento y a la crítica. Si hubiesen sometido su documento a la crítica de los pensadores de la época se les habría advertido y entenderían que estaban siendo portavoces de una ideología.

La segunda dificultad se deriva de la primera. ¿Cuál es esa fe que va a juzgar? ¿Qué luz va a proyectar? Los Padres que participaron en el Concilio parecen suponer que la luz de la fe es su propia opinión, o sus proyectos, la forma en la que interpretan el cristianismo. En cualquier caso, no se ofrece explicación alguna, como si fuese evidente, como si todos supiesen qué es la fe que juzga el mundo y cuáles son los principios que rigen dicho juicio.

Además, todo sucede como si en cada problema social la luz de la fe pudiese proyectar una solución, o sea, resolver las contradicciones de la sociedad moderna, o al menos contribuir a ello. Habría una luz que permite descubrir en cada dificultad una solución para la contradicción. En la práctica esto no funciona. La Iglesia no ofrece nada original. Se limita a proponer lo que los partidos demócratacristiano y socialdemócrata proponen.

Para saber cuál es el proyecto concreto que proclama *Gaudium et Spes* hay que partir del hecho de que no constituye ninguna novedad y repite lo que todos dicen. La luz de la fe no añade nada original o que pueda servir de orientación para el mundo moderno. La doctrina de los signos de los tiempos consiste en aceptar el mundo moderno.

La Iglesia renuncia al plan de rehacer la antigua cristiandad, reconoce que no se cumplen las condiciones necesarias para ello y decide aceptar la sociedad que la circunda, legitimando incluso el sistema democrático de Europa occidental. Repite lo que constituye la denominada doctrina social de la Iglesia. De forma inconsciente, pasa a ser colaboradora de la burguesía occidental.

Este hecho no se puede subestimar. La jerarquía, al menos, abandona el sueño de rehacer la cristiandad. Los documentos del Concilio siguen estando plenamente vigentes en la actualidad, al final de un pontificado que ha hecho todo lo posible por construir una nueva cristiandad a partir de los recursos y los instrumentos que ofrece la propia modernidad. Es el proyecto del Opus: utilizar la modernidad para volver a crear una cristiandad. Esto se opone a la idea del Concilio. Con el Concilio la Iglesia debía dejar de condenar todas las novedades de la modernidad, y reconocer los factores positivos, esto es, debía adoptar una actitud positiva, justo lo contrario de la posición de Roma a lo largo de este pontificado. Por todo esto, lo que nos dejó el Concilio no es nada desdeñable. Lo que no se había previsto es que la Iglesia volvería tan rápidamente a sus proyectos anteriores.

Con el Concilio se comenzó a escuchar al mundo, dicho de otro modo, a la burguesía europea de la época. Aun así, el hecho de escuchar constituía un gran paso adelante. Hay que reconocer también que la burguesía de aquella época no era tan feroz, tan dominante, tan hipócrita y tan indiferente a los sufrimientos del mundo como la burguesía mundial actual.

Hoy en día la sociedad democratacristiana que conoció el Concilio está en vías de extinción, y ha sido sustituida por una sociedad globalizada en la que nadie controla a los dueños del dinero. A la Iglesia no le queda más que admitir que no tiene ninguna fuerza en esta sociedad. Puede ser utilizada por los dueños del poder, pero no puede ejercer ninguna influencia. Se necesitaría otro Concilio para establecer el papel de la Iglesia en una sociedad que no le atribuye valor alguno.

Conclusión

A modo de conclusión, permítanme proponer una interpretación diferente de los signos de los tiempos. Lo que provoca desconfianza es que, en *Gaudium et Spes* y en el Concilio en general, los pobres no

ocupan el lugar que deberían en virtud del Evangelio y del Nuevo Testamento en general. Lo más importante es la modernidad, esto es, el desarrollo. Todo sucedió como si los obispos hubieran caído en la trampa de la ideología del desarrollo. Pensaban que la pobreza era un accidente de la evolución y que el desarrollo aportaría una solución. El problema de la pobreza no entraba dentro de las preocupaciones generales; sólo una pequeña minoría intentó introducir esa problemática, sin éxito. Esa pequeña minoría nunca consiguió hacer llegar su mensaje. Obviamente, no se daban las condiciones necesarias para ello.

Nuestro punto de partida es la cuestión de la luz de la fe. Si no se explica claramente lo que es la luz de la fe, nunca se llegará a nada, y la fe confirmará únicamente el sistema establecido, complementándolo con exortaciones piadosas.

Ahora bien, la luz de la fe aparece de forma clara en el Nuevo Testamento. La fe no consiste en aceptar de manera intelectual verdades puntuales extraídas de la Biblia. La fe consiste en reconocer el proyecto de Dios, el advenimiento del reino de Dios. Se trata de reconocer la marcha del pueblo de Dios en nuestros tiempos.

El reino de Dios no es ni una situación ni una institución, es un movimiento. Más exactamente, es un movimiento de liberación de la dominación a la que algunos seres humanos someten a otros a través de la violencia, el engaño, la mentira, etc. La llegada del reino de Dios es una lucha contra fuerzas humanas, instituciones humanas opresoras.

Jesús se enfrentó a una expresión básica de dominación: la dominación religiosa. Una casta de sacerdotes, doctores o grandes propietarios dominaba al pueblo mediante una religión inventada por ellos y que se presentaba como la Palabra de Dios. La vida de Jesús fue una lucha para liberar a su pueblo del reino de la mentira, de la injusticia, de la violencia. Jesús quiere levantar el velo, mostrar la mentira. Jesús no lucha contra un pecado misterioso, escondido en el marco de la conciencia individual. Lucha contra un pecado con nombre y apellidos, muy concreto, contra instituciones muy concretas: el templo, el sacerdocio, la ley.

El capítulo más claro es el capítulo 8 de san Juan, aunque todos los evangelios reflejan esa lucha de Jesús, y con ella la marcha del reinado de Dios. Jesús, en su humanidad, era un ser limitado, no se podía enfrentar a todas las opresiones de la historia. Escogió la más significativa, la más encubierta, la más escondida, la dominación religiosa. Es la más peligrosa, porque invoca la autoridad de Dios.

Según Pablo, los tiempos nuevos consisten en la lucha del Espíritu contra la ley. Éste establece como ley de la historia el drama de la lucha entre el Espíritu y la ley en la muerte y resurrección de Jesús. Jesús, por ser una criatura humana, sólo podía asumir una pequeña parte de la lucha entre el pecado y el reino de Dios, entre la mentira de los dominadores y la lucha de los dominados en pos de la emancipación. Tras él la lucha continúa, pero cambian las circunstancias y la dominación se manifiesta de otras formas. No se trata ya de repetir lo mismo de forma literal. Ese judaísmo que denuncia Pablo desapareció en aquella figura histórica, pero sigue presente en el mundo actual, adoptando otras formas. Hoy en día existe otra forma de dominación y destrucción de la vida, y hay también otras formas de combate contra ese pecado social, pecado del mundo, incluso institucional.

La luz de la fe deja patente la presencia en la actualidad de esa misma lucha de Jesús a lo largo de la historia. No se limita a mostrar situaciones. Indica la marcha del reino de Dios frente a enemigos tan poderosos. Los signos son las luchas de los pobres, los excluidos, los dominados, pues allí está Dios. Allí está Jesús, y trata de descubrir o reconocer esa presencia en nuestro mundo. Las fuerzas dominantes niegan la dominación, esconden la realidad, recurren a discursos bonitos para justificar y consolidar su dominio. Jesús quiere retirar esas máscaras y manifestar la verdad del mundo.

La luz de la fe muestra lo que realmente hay bajo lo que las ciencias, los medios de comunicación, los discursos dominantes quieren negar o esconder. Los signos de los tiempos enseñan lo que está ocurriendo en el mundo pero queda oculto por deseo de los propios hombres, no porque sea un misterio. El pecado del mundo no es ningún misterio: es muy visible para las víctimas, pese a que los privilegiados lo nieguen. No se trata de descubrir lo que está ocurriendo de forma objetiva a través de los discursos oficiales, como hace la *Gaudium et Spes*. La luz de la fe es la que disipa las tinieblas del pecado. No da a conocer todos los mecanismos de funcionamiento de la sociedad, sino las motivaciones secretas que las estructuras quieren ocultar. Lo contrario de la luz no es la ignorancia, sino las tinieblas. La luz de la fe no debe mostrar a los hombres lo que no conocen, sino revelarles lo que quieren esconder.

Los signos de los tiempos eran los signos de la lucha de liberación de los oprimidos en aquella época. Debían indicar dónde estaba Cristo, dónde sus adversarios y dónde se situaba la lucha. Debían mostrar dónde estaban los pobres, los excluidos, los oprimidos, y dónde estaba el movimiento de liberación del reino de Dios. Una pequeña minoría sabía que debía ser así. La inmensa mayoría, sin

embargo, ni siquiera entendió de qué se trataba. Su visión del cristianismo era exclusivamente religiosa y no habían entendido el evangelio. Por eso, entre ellos predominó una visión optimista e ideológica del mundo, la visión de la burguesía occidental.

Que esto sirva de advertencia para un posible futuro concilio. Lo que importa para Jesús no son los avances científicos o tecnológicos, los cambios económicos o sociales. Lo que le preocupa es la liberación de los oprimidos. Hoy en día, esta cuestión está más de actualidad que nunca.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi)

3. EL FUTURO DEL VATICANO II

LAS OPCIONES TEOLÓGICAS
DEL CONCILIO VATICANO II:
EN BUSCA DE UN PRINCIPIO "INTERNO"
DE INTERPRETACIÓN

ómo interpretar un corpus textual de "gran tamaño" que ocupa casi un tercio de toda la última edición de los veintiún concilios ecuménicos? Tomando prestada a Michel de Certeau una fórmula muy conocida, a uno le entran ganas de decir que los Padres del concilio Vaticano II no temieron "reinventar el cristianismo". No se les escapó cuestión alguna: desde la

* CHRISTOPH THÉOBALD nació en 1946 en Colonia (Alemania). Entró en la Compañía de Jesús en 1978 (Provincia de Francia) y fue ordenado sacerdote en 1982. Es profesor de Teología fundamental y Teología dogmática en la Facultad de Teología de Centre Sèvres (París), miembro de la Fundación de la revista internacional *Concilium* y pertenece al consejo de redacción de *Recherches de Science Religieuse*, en donde dirige un boletín de teología sistemática (Misterio de Dios y Trinidad).

Entre sus publicaciones sobre teología contemporánea, teología sistemática y estética, destacamos las siguientes: *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*, Frankfurter Theologische Studien 35, Frankfurt 1988; "La foi trinitaire des chrétiens et l'enigme du lien social. Contribution au débat sur la 'théologie politique'", en *Monothéisme et Trinité*, Bruselas 1991; *Histoire de dogmes*, volumen IV: *La Parole du salut*, París 1996 (en colaboración con Bernard Sesboüé; trad. esp.: *La Palabra de la salvación*, Salamanca 1997); *La Pensée musicale de Jean-Sébastien Bach. Les chorals du Catéchisme luthérien dans la "Clavier-Übung" (III)*, París 1993 (en colaboración con Philippe Charru); *L'Esprit Créateur dans la pensée musicale de Jean-Sébastien Bach*, Bruselas 2002; *La Révélation... tout simplement*, París 2001; *Le cas Jésus-Christ*, París 2002; "Résister au mal", en *RSR* 90/1 (2002) 87-120; *Présences d'Évangile. Lire les Évangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs*, París 2003.

Dirección: 15, Rue Monsieur, F-75007 París (Francia).

Revelación hasta el discernimiento de los signos de los tiempos, desde el matrimonio hasta la paz internacional, desde la educación y los medios de comunicación hasta el diálogo ecuménico e interreligioso, desde la naturaleza y la misión de la Iglesia hasta la redefinición de sus diferentes funciones, ministerios y estados de vida..., los obispos supieron esbozar una visión renovada del cristianismo en un planeta en vías de mundialización, incluso proponer un programa de reforma que desborda todo cuanto antes se habría osado imaginar. Ninguno de los veinte concilios precedentes mostró tanta audacia y ambición: conseguir un consenso entre esos más de dos mil prelados venidos de todos los continentes y ponerlos de acuerdo sobre las respuestas que había que dar a casi todas las cuestiones planteadas a la Iglesia en los albores de una nueva era de la humanidad. En esto estriba la categoría absolutamente inédita de esa gran asamblea del siglo XX¹.

Mi objetivo no es mostrar cómo se pudo llegar a un acuerdo de esa envergadura ni buscar el sentido de la obra conciliar en su acontecer², sino extraer el principio de interpretación de su corpus textual. El alcance decisivo de esta cuestión para la etapa actual de la recepción del Concilio se pondrá de manifiesto a lo largo del desarrollo.

Para precisarla desde el principio, se puede evocar la lejana analogía de las Escrituras. Antes, durante y después del Concilio, la teología, tanto protestante como católica, había planteado respecto a ellas la cuestión de su unidad interna, presuponiendo la diversidad de las teologías del Antiguo y del Nuevo Testamento, puesta de relieve por doscientos años de investigación histórica: “¿Fundamenta el canon del Nuevo Testamento la unidad de la Iglesia?”, se había preguntado Ernst Käsemann en 1951, desencadenando un vivo debate sobre lo que él había llamado “el canon dentro del canon de la Escritura”. Nadie se atrevería a afirmar la inspiración del corpus conciliar, aun cuando cierta práctica eclesial corre el riesgo de darle ese rango. Pero hay que preguntar, no sólo *de qué orden es exactamente la unidad de la obra conciliar*—y en esto la analogía entre diferentes corpus cristianos (o de otro tipo) puede resultar aplicable—, sino también y sobre todo *cómo el corpus del Vaticano II se posiciona como tal, según una especie de reci-*

¹ Para más precisiones, cf. el informe “Une Église en concile: entre histoire et théologie”, *RSR* 93/2 (2005). Nuestro artículo “Pour une théologie de l’institution conciliaire”, *ibid.*, pp. 267-290, completa la perspectiva hermenéutica, escogida para el presente artículo.

² Cf. sobre todo los cinco tomos de la *Histoire du concile Vatican II. 1959-1965*, bajo la dirección de Giuseppe Alberigo, Cerf-Peeters, París-Louvain 1997-2005 [trad. esp.: *Historia del concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1999-].

proximidad reflexiva, situándose simultáneamente con relación a las Escrituras en su categoría única y a la Tradición, e incluso a instancias exteriores al texto como el nombre de Jesús y la obra del Espíritu.

I. Una hipótesis

A continuación quisiera reflexionar sobre las consecuencias que se desprenden del hecho de que esta cuestión principal y otras con ella vinculadas, como la relación entre Revelación y fe, libertad y contexto histórico (“signos de los tiempos”), no “llegaron a un resultado” hasta el último período del Concilio (otoño de 1965), y aun entonces en forma de compromiso doctrinal. ¿Qué habría pasado si los textos promulgados *antes* de la adopción final de *Dei Verbum*, *Dignitatis humanae*, *Ad gentes* y *Gaudium et Spes* hubieran podido aprovechar los fundamentos puestos, no sin dificultad, en estos últimos? Esta cuestión que no surge de la “ficción conciliar”, sino que recuerda la historia de la redacción de su corpus, hace comprender la orientación del proceso de recepción acometido desde el final del Concilio. Durante cuarenta años, la Iglesia se ha preocupado mucho de sus estados de vida, ministerios y estructuras –la larga serie de los sínodos romanos durante el pontificado de Juan Pablo II es testimonio elocuente de ello–; ha sabido redefinir también sus relaciones con el judaísmo, las religiones no cristianas y las sociedades. Pero no es seguro que las intuiciones de la Constitución sobre la Revelación, por ejemplo, en particular la relación que ésta establece con las *Escrituras*, hayan recibido toda la atención que merecen. Cabe, pues, preguntarse si una inteligencia más precisa del principio “interno” del corpus no tendrá repercusiones sobre la recepción *actual* del Concilio y los “umbrales” nuevos, sin duda más “radicales”, que ésta debe traspasar.

¿Es la Iglesia “el argumento principal” del Concilio?

Si se examina primeramente *la historia de la redacción* del corpus, se imponen varias constataciones. De las dificultades con que se encontró el Concilio reunido en octubre de 1962, no fue la menor tener que abrir algunas avenidas en el bosque inmenso de los setenta y tantos esquemas preparatorios, en función de una visión global que no se podrá precisar más que progresivamente y en constante debate con el principio que Juan XXIII en persona había dado al Concilio en su discurso de apertura, *Gaudet Mater Ecclesia*. Dicho

principio, al que se suele llamar principio de “pastoralidad de la doctrina”³, arrumba la distinción clásica entre doctrina y disciplina o dogma y herejía que había determinado en muy gran medida la preparación conciliar. Se comprende, pues, fácilmente que fuera recibido de manera muy diferente según las orientaciones de los Padres conciliares. Ahora bien, ese proceso interno de recepción que prosigue a lo largo de los cuatro períodos del Concilio abre toda una gama de posibilidades en el plano de la programación de los debates, pudiendo ésta quedar más o menos independiente de una adhesión colectiva al principio o, por el contrario, derivarse de él.

Durante el primer período, la asamblea busca, pues, su orientación. El debate pastoral sobre la liturgia –lugar que supera la distinción clásica entre doctrina y disciplina– va seguido por un primer gran enfrentamiento a propósito de la interpretación de la fe (el *traditum*, según Yves Congar), que prosigue por lo demás en la comisión mixta, establecida el 21 de noviembre para salir del callejón sin salida provocado por la votación de la víspera sobre el *De fontibus* (fuentes de la Revelación). Todo hace pensar que ese importante conflicto, insuperable al principio, lleva a reforzar la posición de los que intentan soslayarlo desplazando el debate conciliar hacia los portadores de la tradición, los *tradentes*. Es, pues, la orientación eclesiológica la que cobrará preponderancia desde el final del primer período. Ciertamente es preciso reconocer que corresponde a la expectativa de la mayoría de los Padres, que encuentra un punto de apoyo en el discurso de Juan XXIII previo al concilio *Ecclesia Christi lumen gentium* del 11 de septiembre y que está sobre todo en el centro de la estrategia belga, poderosamente orquestada por el cardenal Suenens, expuesta por él el 4 de diciembre⁴ y confirmada al día siguiente por el cardenal Montini⁵, el futuro Pablo VI. Preparados con larga antelación, esos dos días deciden en realidad el destino del Concilio: *la Iglesia se convierte en su “argumento principal”*⁶.

³ Juan XXIII / Pablo VI, *Discours au Concile*, Centurion, París 1966, p. 64 (la cursiva es nuestra): “Es preciso que esta doctrina auténtica sea estudiada y expuesta siguiendo los métodos de investigación y la presentación de los que hace uso el *pensamiento moderno*. Pues una cosa es la sustancia del depósito de la fe, y otra la formulación de la cual se le reviste; y es preciso tener en cuenta esta distinción –con paciencia si es preciso–, midiéndolo todo según las formas y las proporciones de un *magisterio de carácter sobre todo pastoral*”.

⁴ *Acta synodalia sacrosancti concili oecumenici Vaticani II* (= AS), I/4, pp. 222-227.

⁵ AS I/4, pp. 291s.

⁶ AS I/4, p. 292.

Pero las principales cuestiones de teología fundamental, abandonadas sólo por un tiempo, van regresando progresivamente a finales del año 1963 y son abordadas sobre todo durante los dos últimos períodos (en otoño de 1964 y de 1965), dando entonces lugar a formulaciones heterogéneas en textos de procedencia y rango diferentes. Primero se manifiestan perspectivas divergentes a propósito de la idea “ecuménica” de “reforma” y de sus dimensiones doctrinales; reaparecen luego cuando se trata de integrar la posición histórica y cultural de los destinatarios del Evangelio en la forma pastoral misma de la doctrina. Finalmente, la función interpretativa del magisterio, que parecía haber encontrado su equilibrio durante el debate sobre el *De ecclesia* (*Lumen gentium* 25), es de nuevo puesta a prueba por cuestiones inéditas como la de la libertad religiosa, poniendo al desnudo, por decirlo así, divergencias a propósito del principio mismo de la existencia cristiana y eclesial: *la tradición de la Revelación*. En la mayoría de los casos, las soluciones de compromiso se alcanzan mediante la yuxtaposición de las expresiones o mediante fórmulas intencionadamente abiertas. Formulaciones más precisas, introducidas al final del Concilio, como las de *Gaudium et Spes*, *Ad gentes* y *Dignitatis humanae*, no pueden ya tener efecto de retorno sobre los textos anteriores; esto es lo que acaba produciendo una especie de indecisión hermenéutica que hipotecará de manera gravosa el período posconciliar.

¿Cómo evaluar entonces las relaciones entre ese recorrido de recepción/no-recepción del principio dado por Juan XXIII al Concilio y la programación de los trabajos? Tras el período de búsqueda, el 5 de diciembre de 1962 se distribuye una selección de veinte documentos y se instituye una nueva comisión de coordinación a la que en lo sucesivo corresponde planificar los trabajos. Es por el sesgo de dicha comisión por lo que el proyecto Suenens podrá llegar a buen término, y ello tanto más fácilmente cuanto que el primado de Bélgica obtendrá en la primera de las reuniones la responsabilidad sobre el *De ecclesia* (Iglesia) y el esquema XIII, la futura constitución *Gaudium et Spes*, los dos textos, por tanto, que constituyen los puntos cardinales de su proyecto. A posteriori no se puede negar que a partir de aquel momento la programación de los trabajos conciliares y el recorrido de recepción del principio de “pastoralidad” se separan. ¿Se habría podido esperar la adhesión colectiva a dicho principio para hacer derivar de él a continuación la redacción de los textos? Esta propuesta, expresada por el cardenal Bea el 15 de octubre de 1962 ante el Secretariado para Asuntos extraordinarios⁷, era probablemente utópica porque no con-

⁷ El texto ha sido publicado en G. Alberigo (ed.), *Il Vaticano II fra atteste e celebrazione*, Il Mulino, Bolonia 1995, pp. 219-224.

taba realmente con el trabajo de preparación ya realizado ni con la lógica de los programas conciliares de Trento y del Vaticano I, basada en la distinción entre doctrina y disciplina. Pero constatar cierta independencia entre el “trabajo” del principio y la programación de los trabajos conciliares a partir de las cuestiones eclesiológicas tiene efectos importantes sobre la concepción que se tiene del corpus conciliar: ¿es preciso situar su unidad interna en la *conciencia eclesial*, en tensión entre el interior (*Lumen gentium*) y el exterior de la Iglesia (*Gaudium et Spes*), o más bien en la *Palabra de Dios* (*Dei Verbum*), recibida en el mundo de esa época gracias a una nueva relación –calificada de “pastoral”– con las Escrituras y con la tradición?

Con ocasión de la última votación sobre la Constitución *Dei Verbum*, el 29 de octubre de 1965, el relator vuelve casi furtivamente sobre el puesto que ocupa este texto dentro de la obra conciliar, afirmando que “expresa el vínculo mismo existente entre todas las cuestiones tratadas por este Concilio. Nos sitúa”, afirma, “en el corazón mismo del misterio de la Iglesia y en el epicentro de la problemática ecuménica”. En otoño de 1964, la Comisión teológica había ya señalado que el *De Revelatione* era “en cierta manera la primera de todas las constituciones de este Concilio, de forma que su preámbulo las introduce todas en cierto modo”⁸. Esta afirmación, sin embargo, se quedará en letra muerta debido a un hecho de la recepción, a saber, que la Constitución sobre la Iglesia ocupó prácticamente el primer lugar de todos los textos conciliares⁹, hecho favorecido por Pablo VI mismo y su manera de presentar, al comienzo del segundo período, los objetivos principales del Concilio: “Si tenemos presente, venerables hermanos, la idea suprema de que Cristo es nuestro fundador, nuestro jefe, invisible pero verdadero, que recibimos todo de él, con objeto de formar con él el “Cristo total” del que habla san Agustín y del que está totalmente llena la teología de la Iglesia, podremos comprender mejor los objetivos principales de este Concilio que, para resumir y ser más fácilmente comprendidos, presentaremos en cuatro puntos: el conocimiento o, si se prefiere, la conciencia de la Iglesia, su renovación, el restablecimiento de la unidad de todos los cristianos, el diálogo de la Iglesia con los hombres de hoy”¹⁰. Sobre este telón de fondo resulta significativo que durante la promulgación de *Dei Verbum*, el 18 de noviembre de 1965, el papa no

⁸ AS IV/1, p. 341.

⁹ En la edición francesa [y en la española] de los textos conciliares, organizada según las tres categorías jurídicas de las constituciones, decretos y declaraciones, la Constitución *Lumen gentium* abre la primera serie, seguida de *Dei Verbum*, *Sacrosanctum concilium* y *Gaudium et Spes*.

¹⁰ *Discours au concile*, p. 107.

vuelva ya sobre la importancia fundamental de esta Constitución, sino que considere el posconcilio más bien desde un punto de vista institucional. Todo transcurre como si ya se hubiera pasado página.

La orientación eclesiológica de la recepción

Si se pasa ahora a considerar más directamente *la historia de la recepción* del corpus no se puede dejar de ver en ella una confirmación de la orientación eclesiológica inducida por Pablo VI. Quizá se deba en parte al consenso teológico de la mayoría de los Padres: a distancia del neotomismo, dicho consenso se inspira en una “nueva teología” que es descendiente lejana del “tradicionalismo moderado”, más sensible a una visión dogmático-histórica que a una concepción dogmático-jurídica del cristianismo católico; llenos de cultura patristica, sus defensores se remiten gustosamente a la escuela romántica de Tubinga, a la apologética blondeliana o incluso al trascendentalismo de J. Maréchal. Atento sobre todo a la tradición como *conciencia histórica de la Iglesia*, este paradigma multiforme, vulnerable además a los juegos de oposición bipolar (Iglesia / mundo), deja los problemas de teología fundamental, planteados al final del Concilio, más bien en la sombra.

Es dentro de este contexto donde empieza a desempeñar su papel la *diferencia de forma* entre los dos corpus del Vaticano I y el Vaticano II: mientras que el carácter muy preciso pero inacabado del texto de 1870 exigía un encuadramiento verdaderamente nuevo dentro de una perspectiva más global (cosa que se hizo en el Vaticano II dentro del marco de su eclesiología), el corpus del último Concilio plantea grandes problemas de interpretación, debido no sólo a su tamaño, como ya ha quedado dicho, sino también a su estructura policéntrica, que está empezando a aparecer¹¹.

Para quienes permanecen pese a todo atados a la visión unificada de la cultura católica y a su expresión en los diferentes corpus pontificios de los siglos XIX y XX, resulta tentador, por tanto, transformar la letra conciliar en sistema coherente y concebir su recepción oficial según los procedimientos clásicos de una eclesiología todavía fuertemente jerarquizada y centralizada. El *llamamiento a la síntesis* se deja oír veinte años después de la clausura del Concilio. Del lado de los teólogos, el historiador del Vaticano I H. J. Pottmeyer propone desde

¹¹ Para un análisis más preciso de la estructura del corpus, cf. nuestra introducción a *Vatican II. L'intégrale. Edition bilingue révisée*, Bayard, París 2002, pp. IV-XIII.

1985 un ensayo de división “dialéctica” de la recepción en períodos que creará escuela¹²: la tarea actual consistiría en “integrar lo obligatorio de la teología preconiliar en la nueva adquisición de una eclesiología de comunión y de una antropología cristiana que requiere un compromiso en favor de la dignidad humana”¹³. Ese mismo año, el sínodo extraordinario que erige “la eclesiología de comunión” en “*concepto central y fundamental* de los documentos del Concilio”¹⁴ emite también el voto de “que sea redactado un catecismo o compendio de toda la doctrina católica”, voto cumplido en 1992. Ya en 1983, y con un mismo espíritu de síntesis eclesial, Juan Pablo II había promulgado el nuevo Código de derecho canónico.

Para otros, el carácter policéntrico y abierto de la recopilación, su llamamiento al “sentido de la fe” y a las Iglesias particulares, implica la entrada en una *práctica multiforme* de renovación y de reforma, que se remite gustosamente al espíritu del Concilio sin poder acercarse siempre a su letra. ¿Es por esta razón por la que el proceso de recepción oficial, acometido a continuación del sínodo de 1985, se centra sobre todo en los “estados de vida” y los “ministerios”: laicos, sacerdotes, religiosos y obispos? La discrepancia fraternal entre el cardenal Kasper y el futuro Benedicto XVI sobre las relaciones entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal, ciertamente no suscitada sólo por el avance del diálogo ecuménico, confirma de nuevo la centralidad de la perspectiva eclesiológica, aun cuando el autor de la “Carta sobre ciertos aspectos de la Iglesia entendida como comunión” (1992) recuerda en 2000 que “el Vaticano II quiso claramente inscribir y subordinar el discurso sobre la Iglesia al discurso sobre Dios” y reprocha a la recepción haber “descuidado esta característica determinante en favor de simples afirmaciones eclesiológicas particulares”¹⁵.

No se puede negar, sin embargo, que el Concilio suscitó también una revisión profunda de las relaciones de la Iglesia no sólo con el judaísmo, sino también con las demás religiones. Es dentro de este

¹² “Vingt ans d’herméneutique du Concile”, en G. Alberigo y J.-P. Jossua (eds.), *La réception de Vatican II*, Cogitatio fidei 134, Le Cerf, París 1985, pp. 43-64, y W. Kasper, *La théologie et l’Église* (1987), Cogitatio fidei 158, Le Cerf, París 1990, pp. 411-423 [trad. esp. del or. al.: *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989].

¹³ “Vingt ans d’herméneutique du Concile”, pp. 51s.

¹⁴ “Synthèse des travaux de l’assemblée synodale. Rapport final”, DC 83 (1986), p. 39.

¹⁵ Cardenal Joseph Ratzinger, “L’ecclésiologie de la Constitution conciliaire *Lumen gentium*”, DC 97 (2000), p. 304.

contexto donde se aborda la espinosa cuestión de la misión. Al mismo tiempo, van surgiendo innumerables problemas de la sociedad y de discernimiento ético cada vez más agudos, problemas que son objeto de un tratamiento antropológico y moral. El Vaticano II, en efecto, fue seguido por una aceleración sin precedentes del proceso de modernización: las sociedades occidentales entran en la era post-industrial, y el sistema de intercambios económicos, culturales y religiosos se mundializa rápidamente; los efectos negativos de estas transformaciones comienzan a dejarse sentir, no sólo en el tercer mundo, sino también en el hemisferio norte. Tras la desaparición del telón de acero en 1989, tan imponente durante el Concilio y después, se forma una nueva conciencia, a menudo llamada “posmoderna”, marcada por el pluralismo radical de las culturas y un profundo escepticismo con respecto a toda referencia a una verdad última, así como por las inevitables reacciones más o menos violentas suscitadas por esta experiencia de relativización generalizada.

En todo esto están en juego las relaciones de la Iglesia con las Escrituras y con la tradición, incluso la concepción de la Revelación cristiana y su lugar dentro de la historia de las sociedades, *pero no llegan a ser realmente verbalizadas por sí mismas*¹⁶. Todo se desarrolla como si el decisivo viraje hermenéutico de la teología, tan necesario por otro lado, hubiera vuelto difícil el acceso a la cuestión de la verdad, y como si la fragmentación y creciente complejidad de las cuestiones hubiera ido erosionando progresivamente la capacidad evangélica de concentración. En lugar de reaccionar con un nuevo regreso al “principio” de la fe, se insiste en las adhesiones comunitarias¹⁷, y una parte de la jerarquía intenta responder a la amenaza de ultra- o posmodernidad que se cierne sobre la antigua cultura católica reforzando su regulación doctrinal, en particular al comienzo de la última década del segundo milenio¹⁸.

Hasta el tiempo en torno al jubileo no aparece la cuestión del principio interno del corpus conciliar, ya contemplado *en su totalidad*

¹⁶ La encíclica *Fides et ratio* (1998) de Juan Pablo II se podría releer desde esta perspectiva.

¹⁷ Cf. sobre todo Alberto Melloni (ed.), *Movimientos en la Iglesia*, *Concilium* 301 (2003/3).

¹⁸ Cf. en particular Congregación para la doctrina de la fe, “Formules de profession de foi et du serment de fidélité”, *DC* 86 (1989), pp. 378s [trad. esp. del or. lat.: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_dis_index_sp.htm], y “La vocation ecclésiale du théologien”, *DC* 87 (1990), pp. 693-701 [trad. esp. del or. lat.: www.multimedios.org/docs/d000425/].

como “brújula segura para orientar (a la Iglesia) en el camino del siglo que comienza”¹⁹: “La enorme riqueza de contenidos”, se lee en la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994) de Juan Pablo II, “y el tono nuevo, desconocido antes, de la presentación conciliar de estos contenidos constituyen casi un anuncio de tiempos nuevos. Los Padres conciliares han hablado con el lenguaje del Evangelio, con el lenguaje del Sermón de la Montaña y de las Bienaventuranzas. El mensaje conciliar presenta a Dios en su señorío absoluto sobre todas las cosas, aunque también como garante de la auténtica autonomía de las realidades temporales”²⁰. Y en su carta apostólica *Novo millennio ineunte* (2001), el papa dedica un desarrollo muy largo al itinerario del Nazareno según los Evangelios²¹.

La historia misma de la *recepción* del Concilio nos remite, pues, a la historia de la *redacción* de su corpus textual, invitándonos a replantear con un nuevo esfuerzo la cuestión del principio interno de su interpretación.

II. El principio de “pastoralidad” y su recepción conciliar

No cabe responder a la cuestión sino partiendo del discurso de apertura de Juan XXIII que introduce la terminología de la “pastoralidad” y observando lo que ha sido de ésta en la composición del corpus.

Pastoralidad y ecumenicidad

¿En qué consiste, pues, esta *pastoralidad*²² preconizada por el papa? Formulada de la manera más simple, la respuesta es ésta: no hay anuncio del Evangelio de Dios sin tener en cuenta al destinatario; y, para precisar el lugar de este último, es preciso añadir que “aquello” de lo que se trata en el anuncio está ya obrando en él, de manera que puede adherirse a ello con toda libertad.

Sin duda corresponde a K. Rahner el mérito de haber sido el primero en subrayar, en los *Generalia* de su *Disquisitio brevis de Schemate “De fontibus revelationis”* (octubre/noviembre 1962) y de

¹⁹ *Novo millennio ineunte* (6 de enero de 2001), 57 (DC 98 [2001], p. 88).

²⁰ *Tertio millennio adveniente*, 20 (DC 91 [1994], p. 1022).

²¹ *Novo millennio ineunte*, 17-29 (DC 98 [2001], pp. 74-78).

²² Cf. *supra* nota 3.

las *Animadversiones de Schemate "De ecclesia"* (finales de noviembre), la falta de estilo pastoral y de espíritu ecuménico de esos dos textos²³, ideas retomadas luego por gran parte de los Padres de la mayoría. El teólogo alemán conecta no sólo proposición de la verdad y *posible* recepción (*indoles pastoralis*), sino también, de manera más específica, proposición católica de la verdad y *posibilidad* de los hermanos separados de "presentir que nosotros no oscurecemos lo que ellos defienden legítimamente como verdadero y como su propio bien"²⁴, situando en este ámbito las tres cuestiones controvertidas de teología fundamental que determinan todo lo demás: la preeminencia de las Escrituras, el discernimiento de lo que nos vincula en la Tradición y la obediencia del magisterio a la Palabra de Dios.

Los representantes del secretariado para la unidad, el cardenal Bea, monseñor de Smedt y monseñor Volk, que en aquella hora cristalizan la opinión de todos cuantos se oponen a los esquemas preparatorios, hacen suyo ese vínculo interno entre forma pastoral y forma ecuménica de los documentos conciliares que se han de componer. De entre las tres intervenciones de monseñor Volk, me quedo con la del final del primer período que, en cierto sentido, anuncia ya la versión definitiva de *Dei Verbum*. Señala Volk que el *De ecclesia* "no sabe suficientemente a Evangelio para los fieles católicos, para quienes están separados de nosotros y para el mundo entero: la doctrina dogmática sobre la Iglesia como tal puede y debe ser propuesta por el Concilio como Evangelio, que quiere decir Buena Nueva; y es así como la doctrina dogmática es en sí misma verdaderamente *pastoral*. Si la doctrina no tiene en sí misma fuerza salvífica, el trabajo pastoral no puede ya añadirsele. Por eso es por lo que no se deben separar ambas cosas. Una doctrina evangélica así sirve al mismo tiempo a las necesidades *ecuménicas*. Éstas, en efecto, no se pueden satisfacer nunca mediante concesiones, sino solamente proponiendo la fe que la Iglesia profesa sobre sí misma de manera tan rica como aparece en la Escritura Santa, que considera la Iglesia como una parte esencial de la obra salvífica de Dios"²⁵.

²³ En los *Generalia* de la *Disquisitio* se abordan cuatro puntos: la longitud del esquema, la ausencia de estilo pastoral, la ausencia de espíritu ecuménico y ausencia de una calificación teológica de las afirmaciones del texto (cf. Istituto per le scienze religiose, Fonds FMGR 4, 6. 16).

²⁴ Cf. *ibid.*

²⁵ AS I/4, p. 388.

El corpus conciliar: huella de una doble alteridad

La relación del Concilio con la Escritura aparece aquí en primer plano; por lo demás, sigue siendo controvertida hasta el final. Cuando se conocen el papel desempeñado por el secretariado para la unidad en la redacción de *Dei Verbum*, la importancia de su fórmula de apertura, introducida por monseñor Volk el 1 de octubre de 1965, la trayectoria de los trabajos, tal como ha sido recordada y evaluada antes, y el lugar central otorgado, desde el final del tercer período, a la Constitución sobre la Revelación y su transmisión, ciertamente se impone buscar primeramente en ese texto la recepción conciliar del principio de pastoralidad, en lo sucesivo vinculado al de ecumenicidad.

El prólogo de *Dei Verbum* que, según los relatores, introduce el conjunto del corpus, sitúa el *trabajo doctrinal* del Concilio en la línea del *kerigma* joánico (1 Jn 1,2-3), dándole enteramente su puesto, pero reconociendo también que la *Palabra oída* por los sucesores de los apóstoles no puede nunca ser proclamada sin un acto de *interpretación*. Lo expuesto en esta apertura solemne se encuentra codificado, en efecto, al final del capítulo segundo sobre la transmisión de la Revelación por parte del magisterio vivo de la Iglesia, del cual se afirma claramente que “no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio...” (nº 10). Hasta el capítulo VI sobre la “Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia” no aparece, con toda la claridad pretendida, el vínculo íntimo entre pastoralidad y ecumenicidad; precisamente cuando el texto pone la Escritura en las manos de *todos* y orienta la obra doctrinal hacia su interpretación kerigmática, velando en particular por que el ministerio pastoral de la Palabra permanezca enraizado en el estudio de la Escritura que es “el alma de la teología” (nº 24). A mi parecer, estamos aquí en presencia de las dos caras del principio buscado, que introduce *una doble alteridad* en el corpus conciliar: *éste quiere ser comprendido como la huella* (históricamente situada) de una escucha de la Palabra de Dios que, al pasar por el estudio de otro corpus, el de las Escrituras inspiradas, se ha inscrito efectivamente en una interpretación de éstas (*traditum*); al mismo tiempo *pone* a los intérpretes autorizados (*tradentes*), pastores, exegetas y teólogos, *en relación con todos*, invitándoles a entrar a su vez en el estudio de las Escrituras con vistas a la escucha de esa misma Palabra (cf. nn. 21 y 25).

Pero este principio –relacional– a la vez programático y crítico sigue siendo bastante formal. Aun cuando Juan Pablo II descubre un “tono nuevo” en los textos y oye en ellos el “lenguaje de los

Evangelios y de las Bienaventuranzas”²⁶, de todas formas hay que señalar que la relación con las Escrituras varía considerablemente según los documentos conciliares, en cierta medida controlados por el Instituto Bíblico. Pero todavía no se ha llevado a cabo ninguna investigación sistemática sobre este punto²⁷. En su capítulo III sobre la inspiración de las Sagradas Escrituras y su interpretación, *Dei Verbum* reconoce desde luego el papel indispensable de la exégesis crítica y precisa, en el n° 12, los dos extremos del acto de interpretación, el enraizamiento histórico del sentido, considerado a partir de la forma del texto (género literario, etc.), y el respeto a la totalidad y la unidad del libro bíblico (analogía de la fe). Sin invalidar esta adquisición, el cambio actual del puesto de la Biblia en la cultura europea, la redefinición de las relaciones del cristianismo con el judaísmo, y las evoluciones (históricas y narrativas o retóricas) en el campo de la exégesis, contribuirán sin duda a afinar, si no a modificar, el principio crítico del corpus conciliar y a encuadrar de nuevo algunos de sus desarrollos; volveré sobre ello en otro momento²⁸.

La relación con la Tradición o el riesgo de una indecisión hermenéutica

Pero, además del hecho de que el trabajo de la exégesis crítica y en particular la historicidad de los Evangelios (n° 19) siguen siendo muy controvertidos hasta el final del Concilio, la relación del corpus con las Escrituras está de por sí entregada a cierta indecisión hermenéutica, mientras que el debate sobre la “naturaleza constitutiva de la Tradición” no es llevado hasta el final. Todas las cuestiones vuelven a plantearse aquí; y ante todo la que atañe a la *categoría misma de lo doctrinal*: en la relación entre Tradición y Escritura, ¿se trata verdaderamente de un problema de verdades o ideas contenidas en el “depósito”? ¿No es la doctrina más bien *una* manera de establecer, en contextos diferentes, condiciones para que en el seno mismo de la

²⁶ Cf. *supra* nota 19.

²⁷ Señalamos dos estudios recientes que muestran un nuevo interés por la cuestión: Philippe Bordeyne, “L’usage de l’Écriture Sainte en *Gaudium et Spes*. Un accès au discernement théologique et moral de la Constitution pastorale du Concile Vatican II”, *Revue d’éthique et de théologie morale*, 219 (diciembre de 2001) 67-107; Laurent Villemain, “Les Actes des Apôtres dans l’ecclésiologie de Vatican II”, en ACFEB, *Les Actes des Apôtres. Histoire, récit, théologie*, Lectio divina 199, Le Cerf, París 2005.

²⁸ Cf. Ch. Théobald, “La Révélation. Quarante ans après ‘Dei Verbum’”, *Revue théologique de Louvain* 36 (2005) 145-165.

Tradición pueda producirse realmente, y en todas sus dimensiones, el acontecimiento kerigmático o pastoral? Eso es seguramente lo que Juan XXIII había pretendido al hablar de la “*forma pastoral* de la doctrina o del magisterio”. Según la opción tomada, la interpretación del corpus conciliar se orienta, sea hacia una síntesis doctrinal y jurídica, sea hacia la idea de un conjunto de reglas que permitan discernir el acontecimiento kerigmático y pastoral que no deja de producirse efectivamente entre cristianos y otros al contacto con las Escrituras inspiradas.

La otra cuestión, planteada por la referencia a la Tradición, atañe a la *relación entre doctrina e historia*. En su discurso de apertura, Juan XXIII había expresado ya su confianza absoluta en la presencia de Dios en la historia de la humanidad –considerada sin embargo totalmente autónoma– y su atención a la capacidad de aprendizaje de los seres humanos. La atención “hermenéutica” al *contexto histórico y cultural* de los destinatarios, y por tanto al rostro cultural de la “verdad revelada”, forma parte del principio de pastoralidad. Estos dos puntos que se acaban de plantear, el papel –eventualmente crítico– de las Escrituras en la tradición interpretativa de la Iglesia y la posición cultural de los destinatarios del Evangelio, son en realidad los lugares neurálgicos donde, en el seno de un debate conciliar ampliamente dominado por las cuestiones eclesiológicas, surgen de nuevo preocupaciones fundamentales que acompañarán a los Padres conciliares, sobre todo a partir del tercer período, sin que éstos lleguen a formulaciones unificadas que permitan precisar la hermenéutica relativamente formal de *Dei Verbum*.

1. Por lo que respecta al primer punto, el debate sobre la *noción de “reforma”* es absolutamente significativo y central. La distinción entre *renovatio* y *reformatio* no surge hasta el final del segundo período, en la discusión sobre el ecumenismo. Mientras que la *relatio* del esquema comprende la *renovación espiritual*, en el espíritu de Pablo VI, únicamente como conversión del corazón o santidad de vida, monseñor de Provenchère la extiende al culto, a las instituciones y también a la manera de exponer la doctrina. Monseñor Volk es el primero en introducir el verbo *reformare*: “Cuanto más dispuesta se muestra la Iglesia a *reformarse a sí misma* y a manifestar más claramente su propia esencia, más *creíble* se hace su testimonio”²⁹. Estos debates del segundo período desembocan en 1964, en el momento de la promulgación simultánea de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* y del Decreto sobre el ecumenismo

²⁹ AS II/5, p. 689.

Unitatis redintegratio, en la yuxtaposición de dos perspectivas diferentes: la más cristo-eclesial de Pablo VI y de otros de lo que intervinieron, finalmente introducida en *Lumen gentium* 8, y la más doctrinal o hermenéutica, heredada de Juan XXIII y defendida, e incluso desarrollada, por monseñor Volk entre otros, que se encuentra en la versión definitiva del capítulo II (nn. 6 y 11) del Decreto sobre el ecumenismo.

Partiendo de la pobreza y de la persecución de Cristo, *Lumen gentium* 8 establece una comparación entre Él y la Iglesia, que matiza al final del recorrido para colocar ahí la perspectiva de la *renovatio*, sin poner en tela de juicio la santidad de la Iglesia: “Pues mientras Cristo, santo, inocente, inmaculado (Heb 7,26) no conoció el pecado (2 Cor 5,21), sino que vino únicamente a expiar los pecados del pueblo (cf. Heb 2,17), la Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación” (LG 8). El comienzo del n° 6 del Decreto sobre el ecumenismo parece situarse en la misma óptica; pero la introducción del término *reformatio*³⁰ y la extensión que se da a éste anuncia una perspectiva totalmente diferente, tanto más cuanto que la cita del discurso de apertura de Juan XXIII introduce por primera vez el problema hermenéutico: “Si algunas cosas, por circunstancias de lugar y tiempo, decayeren de su debida observancia en las costumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina –*el cual debe distinguirse con sumo cuidado del depósito mismo de la fe*–, deberán restaurarse a tiempo en la forma y orden debidos” (UR 6)³¹.

Nos encontramos aquí en el corazón de una discrepancia doctrinal cuyo alcance probablemente el Concilio no midió en toda su ampli-

³⁰ Este término es cuestionado por cuatro Padres que quieren reemplazarlo por *renovatio* (cf. AS III/7, p. 414, n° 6).

³¹ Observemos que el texto, propuesto a la asamblea para su revisión el 23 de septiembre de 1964, se refiere aún a la *versión latina*, corregida por la curia, del discurso de Juan XXIII, que distingue entre “el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades contenidas en nuestra venerable doctrina” y “la forma en la cual esas verdades (plural) son enunciadas”. Esta anotación desaparece en el texto definitivo, dando de nuevo una oportunidad a la *versión original* de la intervención del papa Juan XXIII, citado en el cuerpo del n° 6, que –con cierta distancia respecto al Vaticano I– subraya simplemente la diferencia fundamental entre el depósito de la fe, tomado en este caso como un *todo* –sin referencia a una pluralidad interna que es ya cosa de la expresión– y la forma histórica que adopta en tal o cual época.

tud³². ¿Queda resuelta con la introducción de la idea de una jerarquía de verdades en la versión definitiva del n° 11? Cabe dudar de ello porque ese esquema, evidentemente orientado hacia la unidad interna del misterio, pero puramente doctrinal, no permite poner la Tradición de la Iglesia (con sus diferentes niveles de expresión) y la Biblia cristiana en una relación hermenéutica y crítica. Resulta muy significativo que *Dei Verbum* no recurra ya a ella. Este texto, que utiliza más bien el vocabulario de “renovación”, refuerza un poco en su última versión la función reguladora de la Escritura, sensiblemente debilitada anteriormente, pero sin comprender realmente la exigencia ecuménica de su papel crítico con relación a la Tradición³³.

2. Con respecto al *contexto histórico y cultural de los destinatarios del Evangelio* –segundo punto controvertido–, sube a la superficie de la conciencia conciliar en 1964 y ocupa sobre todo los debates del último período acerca de la Constitución pastoral de la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et Spes*. Esta cuestión introduce una complejidad en el principio pastoral y ecuménico que no se percibió al comienzo del Concilio. A los Padres les cuesta distinguir entre las cuestiones de *contenido* doctrinal y el problema de la *forma* de la doctrina. Los debates sobre el concepto de mundo, sobre las relaciones entre redención y creación y sobre la cuestión crucial del ateísmo corren el riesgo de ocultar la dificultad más fundamental de la historicidad de todos los enunciados de la fe. El *pluralismo* que ésta produce inevitablemente no afecta sólo a la diversidad de las confesiones de la cual se trataba ya, sino también a las relaciones de la Iglesia católica con las religiones no cristianas y con las culturas, y entre ellas más particularmente con la cultura moderna, abordada a partir de las prerrogativas de la conciencia y de la libertad religiosa de los destinatarios del Evangelio. Estos diferentes planteamientos de una misma cuestión quedan más bien yuxtapuestos, sin que el principio de su articulación llegue a ser objeto de debate. Se vuelve a encontrar así la misma divergencia de perspectiva con la que se había tropezado ya a propósito del concepto de *reformatio*.

³² Cf. sin embargo ciertos *modi* procedentes de la minoría: “La distinción entre depósito de la fe y manera de enunciar la fe es considerada peligrosa sin una explicación ulterior (111 Padres)” (AS III/7, p. 414, n° 7).

³³ En la penúltima versión desapareció la formulación anterior, en la que se decía que las Escrituras son capaces de “guiar y de juzgar toda la predicación eclesial, incluso *la religión cristiana como tal*”; al final se reintrodujo parcialmente: “Es preciso, pues, que toda la predicación eclesiástica (...) sea nutrida y regida (*regatur*) por la Sagrada Escritura”. Cf. a este respecto la crítica del texto de la Constitución por parte de Joseph Ratzinger en su comentario a la *Dei Verbum*: LTHK, *Das zweite Vatikanische Konzil, II*, Herder, Friburgo 1967, pp. 519 y 525.

El capítulo II de *Lumen gentium* sobre el pueblo de Dios, recién introducido en octubre de 1963, aborda la cuestión del pluralismo desde el punto de vista de la catolicidad de la *Iglesia* en el n° 13, que mantiene estrechas relaciones con un nuevo número final (n° 17) sobre el carácter misionero de la Iglesia³⁴, dos pasajes que tratan por vez primera de las relaciones entre evangelización y culturas –el intercambio entre ellas provocado por el Evangelio– pero sin reflexionar de manera alguna acerca de las repercusiones de la pluralidad de las culturas sobre *la interpretación misma del Evangelio y de su formulación doctrinal*. Totalmente distinta es, desde este punto de vista, la perspectiva de *Gaudium et Spes* n° 44, que sin embargo en su última versión remite a *Lumen gentium* n° 13; esta elaboración sobre la catolicidad parece, pues, situarse del lado de acá de una especie de “límite” que no sólo divide los trabajos conciliares en dos fases, sino que introduce además una distinción entre dos problemáticas diferentes cuya articulación intrínseca sigue siendo problemática.

Gaudium et Spes n° 44 “sobre la ayuda que la Iglesia recibe del mundo de hoy” no se va precisando, en efecto, más que muy poco a poco. Durante el primer debate conciliar sobre la futura Constitución pastoral, en octubre/noviembre de 1964, se abordó ya la cuestión de la cultura. Pero sólo el cardenal Lercaro hace de ella el “nudo” del texto al vincular de nuevo la credibilidad del interés por la cultura del tiempo presente (y futuro) con la capacidad de la Iglesia de *reformular su propia cultura eclesial*. Al comienzo del cuarto período, la historia, o dicho con más precisión, la velocidad actual de las transformaciones y la gran variedad de las culturas y formas de pensamiento, es reconocida como verdadero lugar teológico. Sobre esta base, el texto introduce “la verdad revelada” en un proceso de interpretación que atañe *simultáneamente* a ésta y a los múltiples lenguajes de nuestro tiempo. La última versión, que no se propuso hasta el 2 de diciembre de 1965, inserta en medio del texto, a propuesta de 13 Padres³⁵, un pasaje importante que indica la trascendencia del problema hermenéutico tal como el n° 44 intenta plantearlo desde el comienzo de la historia de su redacción:

“[La Iglesia], desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio al nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible. Esta adaptación de la

³⁴ AS III/1, pp. 191 y 207 (*relatio*).

³⁵ Cf. AS IV/7, p. 461 (un solo Padre propone la formulación que será prácticamente adoptada).

predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y al mismo tiempo (*simulque*) se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas (LG 13)”³⁶.

El interés de esta última corrección estriba en que conecta la problemática hermenéutica planteada por el discurso de apertura de Juan XXIII y el esquema de “intercambio” introducido en el n° 13 de *Lumen gentium* sobre la catolicidad de la Iglesia, sin conseguir pese a ello mostrar su articulación interna. Si se puede, pues, considerar *Gaudium et Spes* n° 44 como una última relectura, seguramente problemática, de *Lumen gentium* n° 13, una retoma análoga se encuentra en el n° 22 del Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia que, aun cuando sigue citando *Lumen gentium* n° 13, relee sobre todo el n° 17 sobre la misión. La parte central del texto precisa convenientemente la tarea de la teología desde una perspectiva que se puede calificar de hermenéutica:

“Es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva aquella consideración teológica que *someta a nueva investigación (novae investigationi subiiciantur)*, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, *los hechos y las palabras revelados por Dios*, consignadas en la Sagrada Escritura y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia”³⁷.

Desde la perspectiva genética que es la del Decreto sobre la actividad misionera, la tarea última de una *nueva investigación* de la Revelación *como tal* no se pasa, pues, en silencio. Observemos, sobre todo, que la formulación, muy equilibrada, intenta superar la dicotomía entre forma y contenido al afirmar que la interpretación atañe directamente a los “hechos y las palabras reveladas por Dios”, aun reconociendo que no accedemos a ellos más que leyendo las Escrituras, explicadas por los Padres de la Iglesia y el magisterio³⁸. Por otro lado, el texto propone también una superación de la distinción –todavía muy marcada, sin embargo– entre fe y costumbres en la dirección de una adaptación más profunda del Evangelio *en toda la extensión de la vida cristiana*. Este pasaje que cierra el capítulo III del Decreto sobre “las Iglesias particulares” es la última palabra del Concilio sobre el problema hermenéutico.

³⁶ AS IV/7, p. 268.

³⁷ La primera versión de ese pasaje se propuso el 7 de octubre de 1965 (AS IV/3, pp. 677s); la *relatio* (AS IV/3, pp. 703s) establece un vínculo entre este número y el *aggiornamento* según Juan XXIII.

³⁸ Las numerosas correcciones propuestas que no fueron aceptadas ponen perfectamente de manifiesto la trascendencia del pasaje.

En todos los textos citados, la reinterpretación del Evangelio se trata desde una perspectiva de “adaptación”, lo cual mantiene cierta exterioridad o relación instrumental entre verdad y contexto histórico³⁹. Cuando el Concilio habla del contexto moderno, parece presuponer ya, en efecto, una doctrina adquirida de la que basta con explicitar la trascendencia antropológica; y cuando aborda la interpretación misma del Evangelio, se queda en el plano de algunas declaraciones programáticas sin conectarlas realmente con el problema del conocimiento del contexto. Esta falta de encuentro es el verdadero límite de los textos del último período, ya que muestra que el Concilio no accede a una conciencia clara y precisa del problema hermenéutico, en su forma a la vez histórica y sistémica, que *engloba y articula* la interpretación del contexto y la del Evangelio. Incluso un hombre como monseñor Volk, que supo exponerlo a propósito del ecumenismo, queda durante el último período por debajo de sus intervenciones anteriores.

Un principio “interno” de interpretación

Así concluye el recorrido de la recepción *conciliar* del principio de pastoralidad, vinculado desde el primer período al de ecumenicidad. ¿Qué conclusión se puede sacar de ahí para la interpretación del corpus textual en su globalidad? Aun cuando a la postre sigamos afrontando cierta indecisión hermenéutica, los cuarenta años de recepción y de progresiva valoración histórica del Concilio nos han conducido hasta el punto en que la trascendencia del principio, las decisiones que implica (incluidas las que el Concilio no tomó) y las señales que éste imprimió sobre el conjunto de los textos son suficientemente legibles para ser recogidas y entregadas a una nueva etapa de recepción.

Debido a la extrema complejidad del corpus conciliar y de la fragmentación del proceso de recepción, primeramente es preciso poner de relieve la gran *simplicidad del principio* que lo anima: la relación pastoral o kerigmática, siempre situada histórica o culturalmente, entre los que anuncian el Evangelio de Dios y los que lo reciben según un proceso ininterrumpido de “tradición”. El plan de comunicación, fundado en *Dei Verbum* nº 2 en la economía misma de la Revelación, no sólo implica la simetría –“como amigos”– entre todos los “actores” de ese proceso de evangelización, sino que también señala sus condiciones de credibilidad –“obras y palabras intrínsecamente ligadas”– que prohíben toda separación entre el Evangelio y su

³⁹ Cf. también *Dei Verbum* nn. 12 y 13.

interpretación (*traditum*), por un lado, y sus portadores o intérpretes autorizados (*tradentes*), por otro.

Sin estar enteramente animado por este principio –por las razones antes expuestas–, el corpus conciliar está de alguna manera “extendido” entre la Escritura (que lo atraviesa de parte a parte, de manera principal y gracias a los procedimientos de citas) y la pluralidad de los contextos culturales en un mundo en vías de globalización. Quiere “regular” la relación hermenéutica y crítica entre sus dos polos, así como el juego relacional entre hermeneutas y otros actores. Su “basamento” eclesial (unilateralmente privilegiado en la recepción) se sitúa dentro de esta trayectoria –sacramental (cf. LG 1)– entre el Evangelio de Dios, oído en las Escrituras, y sus innumerables destinatarios, y en dicha trayectoria encuentra su razón de ser teologal y la raíz de su unidad plural. En tanto que texto regulador, el corpus conciliar está, pues, necesariamente enraizado *en la historia* (cosa que siempre se corre el riesgo de olvidar): lo indica el *posicionamiento moderno* de la conciencia y de la libertad –la de todo acto de fe y de recepción en primer lugar–, así como la toma de conciencia, suscitada por los dramas del siglo XX, del *vínculo espiritual que une a quienes oyen y anuncian el Evangelio con el pueblo judío*; un condicionamiento histórico de los receptores y de su trabajo de interpretación que simultáneamente toca el corazón mismo de la Revelación.

En última instancia, la originalidad del corpus del Vaticano II es, pues, el resultado del vínculo entre dos niveles textuales; esto es precisamente lo que yo quería poner de manifiesto. *En un primer nivel, regula el proceso pastoral o kerigmático*, tal como acaba de ser presentado en su estructura elemental. Pero desde que aparece la complejidad ecuménica e histórico-cultural de este acto de “tradición” en el mundo contemporáneo, la recepción se ve enfrentada al problema hermenéutico y a la dificultad de los Padres a la hora de dar de él una formulación que no sólo integre el conjunto de sus elementos importantes, sino que de rechazo marque también el tratamiento de todas las demás cuestiones planteadas al Concilio; es el ámbito donde se manifiesta el carácter inacabado y provisional de su trabajo.

En un segundo nivel, el corpus conciliar es, pues, la huella de un gigantesco proceso de aprendizaje individual y colectivo, de una especie de retorno sobre sí de la conciencia eclesial enfrentada con la modernidad y otras fuerzas espirituales y religiosas, de una verdadera “reforma” o “conversión”, ciertamente inacabada, pero fundada en el Evangelio mismo de Dios. Con los sociólogos, se puede entender este recorrido conciliar como una “secularización interna” del catolicismo, pero a condición de no callar sus motivaciones evangé-

licas o teologales que implican un verdadero descentramiento del grupo Iglesia. Nada dice que ese proceso, sólo iniciado en diciembre de 1965, deba entonces detenerse. Al contrario: la capacidad de aprendizaje o de reforma es también fundamental y espera nuestra recepción. Es preciso ver, pues, cómo el principio pastoral y ecuménico (primer nivel) puede integrar perspectivas nuevas, y esto en respuesta a sus *propias* exigencias teologales e históricas, que de ese modo se precisarán (segundo nivel). Esto es lo que, para llevar hasta el final nuestra argumentación, nos queda por bosquejar por nuestra cuenta y riesgo.

III. Recepción y aprendizaje

Me parece, en efecto, que los cuarenta años que nos separan del Concilio aclaran y “resitúan” al menos tres aspectos fundamentales del principio “interno” de interpretación que se acaba de presentar: 1. la identidad de Jesús de Nazaret como fundadora de la postura pastoral de la Iglesia; 2. la situación de una Iglesia en diáspora, en espera de una creatividad a la altura de la de la Iglesia naciente; 3. el pluralismo cultural y religioso de nuestras sociedades que lleva a repensar la condición escatológica del Evangelio de Dios.

1. Un lector que conozca los textos conciliares probablemente quede sorprendido del poco caso que en ese inmenso corpus se hace de la *Vita Christi*. Aparte de algún breve “resumen” en *Lumen gentium* nº 5 o en *Dei Verbum* nº 2 y 4, el itinerario de Jesús desaparece en gran medida detrás de sus títulos cristológicos. Hay que señalar una notable excepción: el relato que, en la “Declaración sobre la libertad religiosa” (*DH* nº 11) expone el *modus agendi Christi*. Ahora bien, hoy en día es imposible hacer caso omiso, al menos en Occidente, de las investigaciones sobre el “Jesús histórico” y de la llamada “third quest”, que ha puesto de relieve el estilo de vida del Galileo en su entorno social y cultural.

Dichas investigaciones, ampliamente difundidas en la opinión pública, tienen una doble repercusión sobre el principio pastoral y su recepción conciliar. En este ámbito se plantea primeramente, y con una agudeza totalmente nueva, la cuestión de la *condición judía de Jesús* y de la relación que a continuación de él mantiene la tradición cristiana con ésta a través de *su propio* Antiguo Testamento. La vuelta de la conciencia eclesial sobre la historia del antisemitismo, iniciada durante el pontificado de Juan Pablo II, reconduce la búsqueda hacia la razón última de la separación entre las dos comunidades y a

un interrogante sobre la manera cristiana de abordar esta herida. El otro aspecto de este “nuevo enfoque” es una visión más concreta del *ministerio* pastoral de Jesús en Galilea, abordado en *Lumen gentium* a través del prisma relativamente abstracto de las tres “funciones”, sacerdotal, profética y real. Hoy en día es preciso preguntarse en qué exactamente sigue marcado el ministerio universal de la Iglesia, fundado sobre la presencia del Resucitado, por el estilo de Jesús mismo, tal como los relatos evangélicos nos lo presentan.

2. Justo después del Concilio, Karl Rahner había llamado la atención sobre un pasaje, perdido en *Lumen gentium* n° 26, que desplaza la perspectiva casi unilateralmente “universalista” de la Constitución hacia las Iglesias locales: “En esas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica” (LG 26)⁴⁰. Rahner vuelve del revés en cierto modo el orden de lectura de *Lumen gentium* y descifra la enseñanza de este texto a partir de la realidad local más modesta y más realista. Sin duda hoy es preciso añadir que una parte no desdeñable de Europa occidental se encuentra en una situación espiritual que ya no se puede interpretar en términos de “descristianización”. Destinado a la “misión *ad extra*”, el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*, ya citado antes en un contexto hermenéutico, encuentra aquí una actualidad inesperada; particularmente debido a su perspectiva genética que recuerda, en una especie de *relato de fundación*, el nacimiento de la Iglesia a partir de la semilla de la parábola del Sembrador (cf. sobre todo AG 22).

Se plantea, entonces, desde una perspectiva totalmente nueva la cuestión de *la creatividad misionera de la Iglesia y la normatividad apostólica a la cual permanece vinculada*. El debate sobre “la transmisión de la Revelación divina” (*Dei Verbum* II) había llevado a la Comisión a eliminar ciertas peticiones de que se hablara de la fundación histórica de la Iglesia y a remitir al capítulo III de *Lumen gentium*. Este proceder, de por sí absolutamente legítimo, supone que las cuestiones planteadas a propósito de la apostolicidad de la Iglesia, las funciones de los apóstoles y la sucesión apostólica, la pluralidad de las eclesiologías (¡Ef 4, 11-13!), el papel del Espíritu, etc., están resueltas en este ámbito, lo cual no es necesariamente el caso. La imagen

⁴⁰ Cf. Karl Rahner, “Das neue Bild der Kirche”, *Schriften zur Theologie* VIII, Benziger, Einsiedeln 1967, pp. 329-354; “Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils”, *ibidem*, pp. 409-425 (cf. trad. esp.: *Escritos de teología*, Cristiandad, Madrid 2000-2003).

global que la neoescolástica se había hecho de la fundación de la Iglesia –una especie de proyección, ajena a la historia e incluso ideológica, de la actual estructura jerárquica y de la arquitectura doctrinal de la Iglesia sobre un pasado inmemorial– se ha ido convirtiendo progresivamente en incierta. Sin duda hoy en día es preciso movilizar la colaboración de diversas disciplinas –exégesis, historia, teología sistemática y teología práctica y litúrgica– para abordar esta cuestión, de trascendencia ecuménica considerable, relativa a la forma eclesial que puede hoy adoptar la presencia del Evangelio en nuestras culturas posmodernas.

3. Durante su último período, el Concilio supo desplazar la obligación moral de adherirse al catolicismo hacia la “búsqueda responsable de la verdad” (cf. DH 3). No es seguro que esta manera de tomar en serio la autonomía de las sociedades baste para pensar la situación de pluralismo radical y de interculturalidad en la cual nos encontramos hoy en día. ¿Cómo hacer valer la *condición escatológica* del Evangelio de Dios, apreciando el libre juego de la comunicación, sino argumentando, de manera razonable y universalizable, en favor de la capacidad de *todo* ser humano de abrirse libremente a lo que se presenta como último *tanto en él como en el otro* y de experimentar esta posibilidad como humanizante? Al tomar distancias respecto a los “preambula fidei” de la apologética neoescolástica, el Vaticano II había luchado contra una concepción puramente extrinsicista de la verdad y había intentado tomar en serio el enraizamiento cultural e histórico de ésta. Pero en un mundo donde toda posición religiosa última corre el riesgo de degenerar en violencia, o donde la razón misma está amenazada por la locura, resulta urgente elaborar un “argumento de credibilidad” que permita situarlas, una respecto a la otra, en una posición de articulación crítica, y mantener así abierta la libertad de todos para oír una Palabra última.

*

Estas pocas observaciones conclusivas tenían por meta poner de manifiesto que el principio pastoral del Vaticano II hace un llamamiento, no a una simple aplicación, sino a un verdadero aprendizaje, y hasta a una doble capacidad: de apreciar las *transformaciones* (algunas de las cuales acabamos de señalar) que se producen en el seno del constitutivo juego relacional entre quienes anuncian el Evangelio y quienes lo reciben, y de dejar que se reflejen en el conjunto del dispositivo, encaminándolo así hacia un *nuevo equilibrio* “doctrinal”. La normatividad del corpus conciliar no estriba, pues, en su literalidad teológica o jurídica, ni en un espíritu que no tendría ya nada que recibir de él; *más bien se manifiesta concretamente* en una

puesta en práctica pastoral o misionera que –guiada por el Espíritu– llega hasta el punto en que se revelan necesarias las reformulaciones de tal o cual texto..., suscitando entonces la espera de un nuevo Concilio.

(Traducido del francés por José Pedro Tosaus Abadía)

¿EL CONCILIO OLVIDADO?

¿Está olvidado el concilio Vaticano II?

Sentados a nuestra mesa familiar en Sursee (Suiza), donde se hablaba constantemente de política,

* HANS KÜNG nació en 1928 en Sursee (Suiza). De 1948 a 1957 cursó estudios universitarios de Filosofía y Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, en la Sorbona y en el Instituto Católico de París. Entre 1962 y 1963 fue consultor teológico oficial del concilio Vaticano II, nombrado por el papa Juan XXIII. Entre 1960 y 1963 fue nombrado profesor titular de Teología fundamental en la Universidad de Tubinga; desde 1963 hasta 1980, profesor de Teología dogmática y ecuménica y director del Instituto de Investigaciones Ecuménicas. Desde 1980 es profesor no adscrito a la facultad de Teología ecuménica y director del Instituto de Investigaciones Ecuménicas de la Universidad de Tubinga. Desde 1996 es catedrático emérito y presidente de la Fundación para una Ética Global (*Weltethos*). Ha recibido títulos honoríficos en diferentes universidades.

Es coeditor de varias revistas y autor de muchos libros, entre ellos: *Concilio y unión de los cristianos*, *La Iglesia*, *Ser cristiano*, *¿Existe Dios?*, *¿Vida eterna?*, *El cristianismo y las grandes religiones*, *Una teología para el nuevo milenio*, *Mantener la esperanza: escritos para la reforma de la Iglesia*, *El judaísmo*, *Credo*, *El cristianismo: esencia e historia*, *Morir con dignidad* (con Walter Jens), *Una ética global para la economía y la política* (1997), *La Iglesia católica* (2001); (ed. con Karl Joseph Kuschel) *Hacia una ética mundial: Declaración del Parlamento de las religiones del mundo*, Madrid 1994; *Proyecto de una ética mundial*, Madrid 1998; *Una ética mundial para la economía y la política*, Madrid 1999.

Dirección: Waldhauserstrasse 23, D-72076 Tübingen (Alemania).

nuestros Padres encauzaban de vez en cuando la conversación hacia la *primera guerra mundial*, que para nosotros, sus hijos, quedaba tres o cuatro décadas atrás. Pero todas aquellas conversaciones e imágenes no nos dejaban a los niños más que una impresión muy vaga y desvaída de aquel acontecimiento histórico. Faltaba la vivencia propia.

Ahora pienso en ello con frecuencia cuando hablo del acontecimiento histórico del *concilio Vaticano II (1962-1965)*, que para quienes vivimos hoy también queda ya cuatro décadas atrás y que por consiguiente la mitad de nuestra población sólo conoce ya de oídas o por imágenes. No es ésta la razón menos importante por la que en mis "Memorias" he contado la historia dramática y compleja de este concilio, tal como yo la viví y como contribuí a configurarla en una pequeñísima parte. Ello me dispensa aquí de la tarea de relatar lo ocurrido, expresar impresiones, contar anécdotas y describir a papas y a determinados obispos y teólogos. En el presente artículo puedo concentrarme en lo esencial que denotan estas dos palabras clave: herencia y encargo.

I. Herencia

El Vaticano II nos dejó una herencia valiosa, aunque problemática, con sus constituciones y decretos, resoluciones e impulsos. Una herencia que, en lugar de ser recibida y hecha fecunda, también se puede repudiar o al menos desaprovechar. Pero ¡qué pobres se quedarían la Iglesia católica y la cristiandad en su conjunto sin este concilio! Desde la época de la Reforma, ninguna otra Iglesia ha llevado a cabo una reforma así, ordenada y sin gran división:

Punto 1: Si este Concilio no hubiera tenido lugar, en la Iglesia católica *la libertad religiosa y la tolerancia* se habrían seguido considerando frutos dañinos del espíritu de la época moderna, en los países católicos se habría negado la libertad religiosa a las demás comunidades religiosas ("heréticas").

El Vaticano II, tras arduas y duras discusiones, llevó a cabo un giro difícilmente comprensible para los ideólogos de la infalibilidad: todo ser humano tiene el derecho a la libertad religiosa, en asuntos religiosos precisamente puede actuar según su conciencia, libre de toda coacción. Toda comunidad religiosa tiene el derecho a una práctica pública y sin trabas de su religión según sus propias leyes.

En efecto: desde el Vaticano II, la discriminación de los protestantes en países católicos, vista globalmente, ha cesado. Ya no se pone

impedimento alguno a la formación de pastores, a la construcción de edificios eclesiásticos, a la difusión de la Biblia ni a la organización compartida de la vida social. Por supuesto, tal libertad religiosa vivida también favoreció a los católicos que vivían en regiones “dominadas” por los protestantes.

Punto 2: Si este Concilio no hubiera tenido lugar, la Iglesia católica habría seguido renunciando al *movimiento ecuménico*, habría seguido haciendo la guerra fría a las demás confesiones con pluma y lengua afiladas. Más delimitación polémica, incluso marginación combativa, en la teología y la sociedad... ¡todo recíproco, naturalmente!

Aunque con grandes dificultades, el Vaticano II reconoció la responsabilidad católica en la división de las Iglesias y la necesidad de la reforma permanente: ya no un simple “regreso” de los otros a una Iglesia católica rígida como siempre, sino renovación de la propia Iglesia en su vida y doctrina según el Evangelio como condición previa para una reunificación deseable. Se pasa a dirigir la palabra a los otros cristianos como comunidades eclesiales o Iglesias. Pero, por orden del papa Juan, el Concilio renunció expresamente a nuevos dogmas y condenas.

Efectivamente, desde el Vaticano II se ha generalizado en gran medida dentro de la Iglesia católica una actitud ecuménica. Se han iniciado en todos los planos el conocimiento mutuo, el diálogo y la colaboración, incluso oraciones comunes y comunidades de culto que van creciendo. Acercamiento ecuménico también en la teología: especialmente claro en la exégesis bíblica, en la historia de la Iglesia, en la pedagogía de la religión y en la teología práctica, pero también inmenso en la teología dogmática. Esto permite preguntar por qué no se impulsa también en Alemania (como en los EE.UU.), bajo el signo del ecumenismo y de la escasez de medios de la hacienda pública, la integración de las facultades de teología. En nuestro caso, en Tubinga, inmediatamente después del Concilio estábamos más adelantados de lo que estamos hoy. Pero también la relación de las comunidades cristianas entre sí, y especialmente la de sus pastores han mejorado decisivamente bajo la influencia simultánea del Vaticano II y del Consejo Mundial de las Iglesias; en muchos casos se ha hecho solidaria y hasta amistosa.

Punto 3: Si este Concilio no hubiera tenido lugar, las demás *religiones del mundo* habrían seguido siendo para la Iglesia objeto sobre todo de discusión negativa-polémica y de estrategias misioneras de conquista. Hostilidad sobre todo respecto a los musulmanes y especialmente los judíos. El antisemitismo nacional-socialista condicio-

nado por la raza hubiera sido imposible sin el secular antijudaísmo religioso de las Iglesias cristianas. Pero para el Vaticano II todos los pueblos forman una comunidad con sus distintas religiones: intentan responder de manera diferente a los mismos interrogantes fundamentales acerca del sentido de la vida y el curso vital. Por eso no se puede rechazar nada de lo que en las demás religiones es verdadero y santo, rayos de la única verdad que ilumina a todo ser humano. Gran estima por el hinduismo, el budismo y especialmente el islam, que –siguiendo el modelo de Abrahán– adora con los cristianos al Único Dios y venera a Jesús como profeta de Dios. La hostilidad entre cristianos y musulmanes debe dar paso al entendimiento y a un compromiso común en favor de la justicia social, la paz y la libertad. Pero la Iglesia cristiana está ligada de manera única a la religión judía, de la cual nació y cuyas Escrituras sagradas son también las suyas. Por primera vez un concilio niega tajantemente una “culpa colectiva” del pueblo judío, de entonces o de ahora, en la muerte de Jesús, toma postura contra una reprobación o condena del antiguo pueblo de Dios, y deplora “los odios, persecuciones y manifestaciones de anti-semitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos”, al tiempo que promete “mutuo conocimiento y aprecio” (Declaración *Nostra aetate* 4).

No es posible pasarlo por alto: desde el Vaticano II, el conocimiento y el aprecio de las demás religiones, y especialmente del judaísmo, se ha incrementado enormemente –en la predicación, en la catequesis, en los estudios y en las conversaciones–. Toda discriminación por razones de raza, color de la piel, clase social o religión está desde entonces mal vista. Se hacen declaraciones en favor de la hermandad de todos los seres humanos bajo el Único Dios. También se reconoce expresamente la posibilidad de salvación de los no cristianos, y hasta de los ateos de buena voluntad, que viven según su conciencia.

Punto 4: Si este Concilio no hubiera tenido lugar, la *liturgia* católica habría seguido siendo una liturgia clerical celebrada en una lengua extranjera incomprensible, a la que el pueblo sólo “asistía” pasivamente, en “misas mayores” y “misas individuales” en latín, susurradas contra la pared.

El Vaticano II convirtió la celebración de la Eucaristía de nuevo en el culto de todo el pueblo sacerdotal: presentación comprensible, participación activa de todos en la oración común, los cantos y la comunión. Todo ello, realización satisfactoria de un deseo reformador: la misa privada medieval prácticamente suprimida en favor de la celebración común; comunión bajo las dos especies permitida al menos en determinadas circunstancias; introducción de la lengua vernácula

y, por tanto, adaptación de la liturgia a las distintas naciones; finalmente, simplificación y concentración de los ritos en lo esencial.

Punto 5: Si este Concilio no hubiera tenido lugar, la teología y la espiritualidad de la *Biblia* se habrían seguido dejando de lado dentro de la Iglesia católica en la predicación, la teología académica y la devoción privada. Prácticamente, la Tradición eclesiástica habría seguido por encima de la Sagrada Escritura en teoría y en la práctica, y el Magisterio sobre ambas. La renovación bíblica tropezó, como la litúrgica, con muchas dificultades. Frente a los métodos modernos de interpretación de la Escritura se tenía una actitud negativa.

El Vaticano II reconoció la destacada importancia de la Biblia, por desgracia sin determinar claramente la relación entre Escritura y Tradición: toda proclamación, predicación y catequesis de la Iglesia, y en general la entera vida cristiana, ha de estar alimentada y dirigida por la Escritura. El Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio. Se alientan los estudios histórico-críticos de la Biblia. El estudio de la Escritura debe ser, por decirlo así, el alma de la teología.

En efecto, desde el Vaticano II ya no se discute la legitimidad de una auténtica exégesis histórico-crítica y, salvo excepciones, apenas se le ponen ya trabas. La “inerrancia” de la Escritura se aplica en el mejor de los casos a la verdad de la salvación, pero no a las afirmaciones de carácter puramente científico e histórico. El acceso a la Escritura, facilitado a todos los creyentes mediante buenas traducciones, de las cuales parte son además ecuménicas. En el culto, una lectura comprensible de la Escritura según un nuevo orden, más variado, de las perícopas. Ninguna liturgia dominical sin predicación. Restablecimiento de la celebración de la Palabra de Dios también independientemente de la celebración eucarística y dirigida, según las circunstancias, por laicos.

Punto 6: Si este Concilio no hubiera tenido lugar, la *Iglesia* todavía se seguiría entendiendo como un “imperio romano” sobrenatural: en la cúspide, como autócrata absoluto, el papa; debajo, la “aristocracia” de los obispos y sacerdotes; finalmente, con una función pasiva, el “pueblo llano” de los creyentes. Vista en conjunto, una imagen clerical, legalista y triunfalista de la Iglesia.

El Vaticano II critica esta imagen de la Iglesia y vuelve a entender ésta fundamentalmente –si bien con funestas soluciones de compromiso entre la imagen medieval y bíblica de la Iglesia– no como una pirámide jerárquica, sino como una comunidad de fe, como *communio*, como pueblo de Dios que se encuentra constantemente en

camino en este mundo. Un pueblo peregrino en medio del pecado y la transitoriedad, que debe estar dispuesto a una reforma permanente. Quienes desempeñan un ministerio no están sobre el pueblo de Dios, sino en él, no son sus soberanos, sino sus servidores. El sacerdocio común de los fieles se debe estimar en mucho.

De hecho, desde el Vaticano II las Iglesias locales vuelven a ser tomadas en serio de manera totalmente distinta en el marco de la Iglesia universal: en su calidad de comunidades de culto son Iglesias desde el principio. Los obispos deben ejercer, sin perjuicio del primado papal, una responsabilidad común y colegial respecto a la dirección de la Iglesia universal –de ahí la constitución de un sínodo de obispos–. En todas partes existen ahora consejos diocesanos y consejos parroquiales formados por clérigos y laicos. Pero también fuera de la Iglesia católica se reconocen Iglesias y comunidades eclesiales: el Concilio rechaza una equiparación de la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica visible.

Punto 7: Si este Concilio no hubiera tenido lugar, el *mundo secular* aún sería visto de manera fundamentalmente negativa. Todavía en el siglo XX, la Iglesia católica, que desde la Reforma y la Ilustración había perdido el dominio medieval sobre el mundo, se entendía gustosamente a sí misma como una fortaleza asediada. A la defensiva y a la ofensiva procuraba asegurar sus derechos tradicionales, con una actitud nada amistosa, y con frecuencia hasta negativa, ante el progreso científico, cultural, económico y político de la humanidad moderna.

También con respecto al mundo secular llevó a cabo el Vaticano II un viraje positivo. En este momento la Iglesia quiere ser solidaria con la humanidad entera, colaborar con ella, no rechazar interrogantes, sino responderlos. En lugar de polémica, diálogo; en lugar de conquista, testimonio convincente.

No hay duda de que desde el Vaticano II la Iglesia católica ha asumido muchos deseos de la Ilustración y hoy en día aboga decididamente por la dignidad, libertad y derechos del ser humano, el desarrollo y mejora de la sociedad humana y de sus instituciones, el sano dinamismo de todo obrar humano. Ejemplos: rechazo absoluto de la guerra, aceptación de la democracia y de la separación amistosa de Estado e Iglesia, colaboración dentro de una comunidad internacional de naciones, defensa de los débiles (tanto naciones como individuos) en la vida económica, social y política; insistencia en el amor de camaradería, en la responsabilidad personal en la vida matrimonial, en una moral sexual más acorde con los tiempos...

Una moral sexual más acorde con los tiempos... ¿en Roma? Como muy tarde en este punto muchos lectores formularán una *protesta*: una moral sexual más acorde con los tiempos... ¿y cómo se compagina con ella la encíclica *Humanae Vitae* contra la anticoncepción? ¿Pertenece también ella a la herencia del Vaticano II? Por desgracia debo contestar "Sí y no". Ciertamente no es un documento del Concilio, ¡sino más bien una hipoteca conciliar! Descansa sobre una de las numerosas y funestas soluciones de compromiso entre una abrumadora mayoría de talante reformador y un minúsculo partido curial que disponía del poder del aparato en las Comisiones y la Secretaría general del Concilio. Así pues, no puedo seguir callando que la herencia del Vaticano II también incluye, junto a muchos saldos a favor, hipotecas: soluciones de compromiso, oscuridades, omisiones, parcialidades, retrocesos, errores, problemas heredados que en los últimos cuarenta años nos han dado muchísimo que hacer.

II. Encargo

Naturalmente, en 1965, la gran mayoría de obispos y teólogos abiertos a las reformas esperábamos que los interrogantes apartados o aplazados, silenciados o prohibidos en el Concilio, pudieran ser respondidos positivamente tras el Concilio por el papa, el Sínodo de los obispos y las conferencias episcopales. Pero, como es bien sabido, tras el Concilio la mayoría abierta a las reformas fue desbaratada junto con el Sínodo de los obispos, que quedó degradado a la categoría de inoperante órgano de consulta, por un aparato curial refractario a la reforma, que desde el principio no quería el Concilio, lo obstaculizó continuamente en su desarrollo y se negó después a realizar su encargo. Con creciente descaro bloqueó las reformas con encíclicas y declaraciones reaccionarias y sobre todo mediante una política de personal bien calculada: a obispo y a cardenal sólo llega quien ha pasado el test romano de seguridad. Cuanto más tiempo pasa, más claro resulta: verdad es que el sistema romano absolutista, clerical y célibe que se impuso en el siglo XI se vio profundamente afectado por el Concilio, pero no quedó precisamente eliminado. Por el contrario, la burocracia curial realizó todos los esfuerzos imaginables para restaurar este sistema "urbi et orbi", aunque dicho sistema representa el principal obstáculo para una reconciliación con las Iglesias ortodoxas de Oriente y con las Iglesias de la Reforma de Occidente.

Verdad es que la curia no rechazó formalmente la herencia del Concilio como los tradicionalistas católicos encabezados por el arzo-

bispo Lefèbvre. Pero sí ha dejado yerma dicha herencia muchas veces, y hasta la ha desperdiciado en parte. Pasajes conciliares conservadores arrancados al Concilio por la curia se convirtieron en axiomas. Todo fue interpretado decididamente hacia atrás, y los nuevos y trascendentales planteamientos que señalaban hacia delante fueron pasados por alto en puntos decisivos. Pese a la exigencia del Concilio, no se da una incorporación de conocimientos de las ciencias bíblicas (ni de la historia de los dogmas), sino más bien una aburrida teología académica neoescolástica reproducida de nuevo una y otra vez y un recompuesto y autoritario Código de derecho canónico.

Y, sin embargo, con buena voluntad y algo más de competencia teológica, habría sido cosa fácil encaminar los problemas pendientes hacia una solución. En mi breve balance del Concilio, publicado ya en 1965 al final del Concilio y enviado al papa Pablo VI, tras destacar los resultados positivos, advertía yo también de los *peligros* que amenazaban en el tiempo posconciliar: crisis de una autoridad meramente exterior; tensiones entre Iglesia y curia; la libertad de la teología, amenazada; la difícil interpretación de las formulaciones conciliares ambiguas; anquilosamiento en un catolicismo posvaticano, especialmente en derecho canónico. Pero al mismo tiempo enumeré *ocho cuestiones no resueltas por el Concilio*, sobre las que voy a volver más adelante. Pero en un escrito amistoso y familiar del papa éste me dio la siguiente respuesta: “Pero ¿acaso no está justificada la pregunta de si se presta a la Iglesia un auténtico servicio con preguntas sin reservas que atañen al estado exterior e interior y al futuro de la Iglesia, y esto de manera que hace que se eche de menos aquí y allá la reflexión necesaria, consciente de su responsabilidad?”. Esto decía el papa Montini.

Pero ¿acaso el *encargo* encomendado por el Concilio a la Iglesia –y con ello entro en el segundo apartado de mi exposición– no fue que se llevaran valerosamente a la práctica las decisiones de reforma? ¿No detener la renovación, sino llevarla a cabo, en el sentido de la *Ecclesia semper reformanda*? En tiempos de Pablo VI, esto tuvo lugar en una limitada medida, sobre todo con la reforma de la liturgia y con el entendimiento ecuménico. En tres de los ocho deseos mencionados al papa, todavía se hicieron progresos claros durante su pontificado: en la cuestión de los matrimonios mixtos con respecto a la validez del matrimonio y a la educación de los hijos; en la normativa relativa a la penitencia, la confesión y el ayuno; y también en la reforma, desde luego vacilante, de la vestimenta y el título de los prelados...

¿Y los otros cinco deseos de reforma? Pienso con mucha frecuencia lo distinta que sería la Iglesia católica cuarenta años después del Con-

cilio si estos cinco deseos, que fueron y son compartidos por muchos en el Concilio y en la Iglesia, también hubieran sido retomados, en lugar de preteridos.

¿Hasta qué punto hubiera sido fácil para el papa Montini, Pablo VI, curtido en la curia, con el Concilio ecuménico detrás de sí, llevar a cabo una *reforma radical de la curia*: descentralización e internacionalización, pero no sólo distintas nacionalidades, sino también diferentes mentalidades, un “gabinete” formado por reformadores? En lugar de eso, el papa Montini se decidió sólo por una modernización de la curia –en el espíritu del viejo absolutismo–. No arrasar los bastiones romanos, sino consolidarlos: una centralización en parte aún más reforzada, con el resultado de que la curia pronto volvió a ser tan fuerte y despótica como antes del Concilio.

¿Hasta qué punto hubiera sido fácil, en segundo lugar, promulgar después del Concilio una encíclica convincente sobre la *sexualidad*, una vía intermedia y sensata entre un permisivismo libertino y un rigorismo ajeno al mundo, con la cual se hubiera corregido la funesta condena tradicional de cualquier tipo de anticoncepción y al mismo tiempo se hubiera llamado a la responsabilidad? En lugar de eso llegó la ya mencionada encíclica *Humanae vitae* contra los métodos anti-conceptivos: el primer caso en la historia de la Iglesia del siglo XX en el que la abrumadora mayoría del pueblo y el clero negó la obediencia al papa en algo importante (hoy en día, por ejemplo, el 97% de los católicos estadounidenses entre los 20 y los 40 años). Y esto aunque, según el parecer papal, se trate de hecho de una doctrina “infalible” del Magisterio “ordinario” del papa y los obispos (artículo 25 de la Constitución sobre la Iglesia), exactamente igual que el rechazo para siempre jamás de la ordenación de mujeres, también declarado explícitamente “infalible”, por parte de Juan Pablo II. La casi total ausencia de la exégesis histórico-crítica en el Concilio se deja notar a cada paso.

¿Hasta qué punto hubiera sido fácil, en tercer lugar, resolver también la cuestión de la *ley del celibato*, cuya discusión quedó prohibida en el Concilio: igual que antes, aceptación de la libre vocación al celibato conforme a la Escritura (por un tiempo o para siempre), pero abolición del medieval celibato obligatorio de por vida para los sacerdotes, que no es ni conforme a la Escritura ni a los tiempos? En lugar de eso, también en este caso la decisión en solitario del papa: una encíclica que ratifica la ley del celibato –contra el deseo de muchos obispos en esta cuestión sumamente importante también precisamente para la Iglesia de Latinoamérica y África, continentes con escasos sacerdotes–. Razón principal por la que las cifras de candida-

tos al sacerdocio y de nuevos sacerdotes han descendido hoy en día a mínimos históricos incluso en algunos países tradicionalmente católicos como Irlanda o España, y en algunos lugares pronto no se podrán cubrir ya la mitad de los puestos de párroco. En 1969 hubo en Alemania 360 ordenaciones sacerdotales, en 1989 todavía 297, en 2002 ya sólo 131, en correspondencia con la disminución de los estudiantes de Teología, de en torno al 60% desde 1986 incluso en Baviera. Los diáconos casados o los teólogos laicos con reducidos poderes, que ahora se permiten, no sustituyen al párroco.

¿Hasta qué punto hubiera sido fácil, en cuarto lugar, en la *elección de obispos*, según una vieja tradición católica, haber recurrido a la demarcación eclesiástica afectada a través de los ya constituidos consejos presbiterales y pastorales, clero y laicos, para que los obispos encontraran mejor la necesaria aceptación en la época de la democracia? En lugar de eso, se siguió con el procedimiento secreto curial, en el cual los candidatos son escogidos sobre todo por su conformidad con las directrices romanas. El mayor escándalo de la historia moderna de la Iglesia, sobre todo (pero no sólo) en los EE.UU., los abusos sexuales a niños y jóvenes por parte de sacerdotes, fue sistemáticamente encubierto por los obispos, que en su mayoría (un 90%) fueron nombrados por el actual Pontífice [N. del T.: Juan Pablo II. El artículo fue escrito antes de la muerte de este papa.], pero que se sentían menos obligados a ser veraces que a ser obedientes al papa.

¿Hasta qué punto hubiera sido fácil, en quinto y último lugar, transferir la *elección papal*, del colegio romano de cardenales, al Sínodo de los obispos, de representatividad universal? En lugar de eso, se dejó la elección papal al gremio de los cardenales, competente sólo desde la Edad Media, cuyos miembros fueron escogidos por el papa y la curia según puntos de vista romanos y que en cuestiones disputadas –recientemente la planificación familiar y la comunión eucarística– representan más los intereses del poder de la central romana que los deseos de sus fieles, que también en estas dos cuestiones opina en un 80-90% de otra manera.

Así, los problemas, en lugar de quedar resueltos, fueron negados o despachados con soluciones que miraban hacia atrás. Consecuencia: cuarenta años después del Vaticano II, la Iglesia católica está metida en un “callejón sin salida” y en medio de una enorme acumulación de problemas y de un sentimiento eclesial de impotencia.

En lo que atañe al futuro: no puedo ni quiero excluir que en Roma, durante un nuevo pontificado, a la vista de la presión creciente de los problemas (desaparición del clero, éxodo de las mujeres, falta de

integración eclesial de la juventud, quiebra de la cura de almas, escándalos sexuales, apuros financieros...) finalmente se vuelva a tomar en serio, bajo la inspiración del Evangelio, la herencia del Concilio, su gran *legado espiritual*, de manera que en lugar de los lemas de un Magisterio nuevamente conservador y autoritario, vuelvan a estar en vigor las palabras programáticas de Juan XXIII y del Concilio, a saber:

- de nuevo “aggiornamento” en el espíritu del Evangelio, en lugar de la tradicional “doctrina católica” integral de encíclicas morales rigoristas y catecismos tradicionalistas;

- de nuevo “colegialidad” del papa con los obispos, en lugar de un riguroso centralismo romano, que en los nombramientos de obispos y en la provisión de las cátedras de teología pasa por alto los intereses de las Iglesias locales en beneficio de los sumisos;

- de nuevo “apertura” al mundo moderno, en lugar de acusaciones, quejas y querellas por la supuesta “acomodación” al espíritu de la época;

- de nuevo “diálogo”, en lugar de monólogo magisterial, Inquisición y rechazo práctico de la libertad de conciencia y de docencia en la Iglesia;

- de nuevo “ecumenismo”, en lugar de acentuación de todo lo estrictamente católico-romano: también en la cuestión de la Eucaristía, aplicación de la famosa distinción de Juan XXIII entre la sustancia de la doctrina de fe y su revestimiento histórico-verbal, de una “jerarquía de verdades” que no son todas igualmente importantes.

En todo caso, una cosa es segura pese a todas las resistencias y recaídas: con el concilio Vaticano II, ¡también para la Iglesia católica ha finalizado la Edad Media junto con la Contrarreforma! Más concretamente: el paradigma romano-medieval, contrarreformista y antimoderno, ha caducado. Muchos deseos de los Reformadores y de la Ilustración han sido asumidos por la Iglesia católica, y el *cambio de paradigma que ha dado paso a una combinación moderna-posmoderna*, frenado desde arriba, ha progresado ya mucho desde abajo. Pese a todas las decepciones, el Concilio mereció la pena, ¡su balance es, visto en conjunto, positivo! No cabe duda de que la Iglesia posconciliar es distinta de la preconciliar. La gran disputa acerca del aspecto futuro de la Iglesia católica y del cristianismo continúa, claro.

¿Cómo será? Nadie lo sabe, ni siquiera Juan Pablo II, quien naturalmente desea un Juan Pablo III. Tampoco sabe si entre los cardenales

no habrá quizá escondido un Gorbachov católico. Y es que no pocos están convencidos, hasta dentro del colegio de los cardenales, de que no se puede continuar como en los últimos 25 años. Si la Iglesia quiere tener futuro en el siglo XXI como una gran Iglesia y no sólo como una gran secta, necesita a un *Juan XXIV*. Como Juan XXIII, su predecesor, tendría que convocar un concilio verdaderamente ecuménico, un *Vaticano III*, que diera una respuesta constructiva a las cuestiones que el Vaticano II no resolvió y que condujera a esta Iglesia, desde el estrecho catolicismo romano, hasta una catolicidad auténtica y abierta.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

Para profundizar

Hans Küng, *Erkämpfte Freiheit*, Múnich 2002, esp. caps. V-IX [trad. esp.: *Libertad conquistada: memorias*, Madrid, Trotta 2003].

Hans Küng, *Kleine Geschichte der katholischen Kirche*, Berlín 2001, esp. cap. VIII.

EL "TEXTO" PASADO POR ALTO. SOBRE LA HERMENÉUTICA DEL CONCILIO VATICANO II¹

I. Lucha y disputa en torno a la interpretación del Concilio



a durante el concilio Vaticano II se entabló una pugna sobre la interpretación adecuada de los textos

* PETER HÜNNERMANN. Nació el día 8 de marzo de 1929 en Berlín. Entre los años 1949 y 1958 estudió Filosofía y Teología en Roma. En 1955 se ordenó sacerdote. En 1958 se doctoró en Teología y en 1967 consiguió la habilitación (la "venia llegendi") para enseñar Teología dogmática y Filosofía de la religión cristiana. En 1968, en colaboración con Bernhard Welte, creó la Fundación de Becas de estudio Iberoamérica-Alemania. Entre los años 1971 y 1982 fue profesor de Teología dogmática en Münster. De 1973 hasta el año 2002 ha sido presidente de la asociación Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland. Fue presidente entre los años 1989 y 1995 de la Sociedad Europea de Teología Católica, y es su presidente de honor desde 1995. Del año 1996 hasta el 2002 ha sido presidente de la Asociación Internacional de Teología Católica. La Universidad Católica de Cochabamba (Bolivia) lo nombró Doctor *Honoris Causa* en 1997.

Entre sus recientes publicaciones destacamos las siguientes: *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven*, edición de P. Hünemann, Münster 1995; *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, edición de P. Hünemann, Münster ²1997; *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1)*, edición de P. Hünemann, Paderborn-Múnich-Viena-Zúrich 1998; *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003.

Dirección: Engwiesenstr. 14, 72108 Rottenburg-Oberndorf (Alemania).
Correo electrónico: peter.huennemann@uni-tuebingen.de

¹ Se pueden encontrar análisis y fundamentaciones detallados, así como bibliografía complementaria, en el artículo del autor recogido en el Comen-

conciliares. El signo más visible de dicha pugna es la “nota explicativa praevia” a *Lumen gentium*. La fundación de la revista *Concilium* inmediatamente después del Concilio y la aparición de la revista católica internacional *Communio* a partir de 1971 como instancia contrapuesta, por decirlo así, marcan la continuada disputa² y también los debates acerca de la realización canónica del Concilio: un punto neurálgico lo constituyen las discusiones acerca de la *Lex Ecclesiae Fundamental*³ y las estructuras del nuevo CIC. Las reglas generales de interpretación del Vaticano II, que el Sínodo de los obispos publica en 1985⁴, son una respuesta a los distintos planteamientos hermenéuticos, que van, desde el rechazo tradicionalista del Concilio, hasta la postura de aquellos círculos progresistas que exigen una superación del Vaticano II motivada por el espíritu mismo de este concilio⁵. Un claro ejemplo de cómo este debate continúa hoy en día lo representa la discusión entre el cardenal Avery Dulles y John W. O’Malley en la revista *America* en 2003⁶.

Lo que se busca en estos debates no es simplemente un esclarecimiento de cuestiones teóricas. Lo que importa es la organización de la Iglesia. La participación de altas y altísimas dignidades en este debate –baste señalar aquí al cardenal Ratzinger, actual papa, y a los cardenales De Lubac, Kasper, Lehmann y Dulles– da idea clara de la amplia

tario Teológico de Herder al concilio Vaticano II (HThK Vat.II), editado por P. Hünermann y B. J. Hilberath, vol. 5: “Der Text – Gestalt, Werden, Bedeutung” (Friburgo 2005).

² La dureza y acritud de esta disputa queda patente en las memorias de Henry de Lubac: *Meine Schriften im Rückblick*, Einsiedeln-Friburgo 1996, pp. 476-483 (trad. esp. del or. fr.: *Memoria en torno a mis escritos*, Encuentro, Madrid 2000).

³ W. Aymans, “Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamental”, en J. Listl, H. Müller y H. Schmitz (eds.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Ratisbona 1983, pp. 68ss; Paolo La Terra, *La formalizzazione dei doveri-diritti fondamentali dei fedeli nei progetti di lex ecclesiae fundamentalis fino al codex iuris canonici del 1983*, Pontificia Universidad Laterana, tesis doctoral, Roma 1994.

⁴ Cf. *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper*, Friburgo 1986, así como el número monográfico *El Sínodo 1985. Una valoración: Concilium* 208 (1986).

⁵ Cf. Hermann Josef Pottmeyer, Giuseppe Alberigo y Jean-Pierre Jossua (eds.), *Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, especialmente el artículo de Menozzi.

⁶ Cf. *America* 188 (2003), número 6 (24 de febrero) 7-15; número 9 (17 de marzo) 14s.29s; número 11 (31 de marzo) 11-17.

importancia de esta disputa acerca de la interpretación. Al mismo tiempo queda patente una problemática específica del concilio Vaticano II y de su recepción. Sin duda los posicionamientos de los cardenales y de los numerosos y hasta internacionalmente conocidos teólogos han aportado aclaraciones. Pero, al mismo tiempo, en esta disputa se pone de manifiesto que los textos del concilio Vaticano II, pese al mínimo número de votos en contra con el que fueron aprobados en su momento, no son percibidos como punto de referencia de un consenso que abarque a la Iglesia entera, sino como motivo de controversias.

A esta situación, que sin duda tiene sobre la Iglesia un efecto paralizador, ha contribuido de manera no precisamente irrelevante una tendencia interpretativa que desde el principio partió de una oposición entre mayoría y minoría en el Concilio⁷, y que presenta los textos conciliares esencialmente como documentos de compromiso. Así, Pottmeyer habla de la “incoherencia interna de los textos conciliares”⁸; O’Malley califica los documentos conciliares de “documentos de comité, llenos de soluciones de compromiso y ambigüedades”⁹; y, por último, Pesch habla incluso, junto con Seckler, de un “pluralismo contradictorio”¹⁰, que fía la solución de las cuestiones a una síntesis venidera. Numerosos autores se ven confirmados en tales juicios, o en otros semejantes, por Pablo VI, quien en su alocución al final del Concilio manifestó que éste no tenía la intención de resolver todos los problemas planteados, sino que unos “fueron postergados con vistas al posterior estudio que la Iglesia quiera efectuar sobre ellos; otros los presentan con expresiones limitadas y generales que por eso mismo quedan abiertas para una comprensión ulterior y más profunda y un sinnúmero de aplicaciones”¹¹.

⁷ Cf. Antonio Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella “Lumen gentium”*, Collana nuovi saggi teologici 4, Bolonia 1975; y Max Seckler, “Über den Kompromiss in Sachen der Lehre”, en *Begegnung, Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs*, Graz-Viena-Colonia 1972, pp. 45-57.

⁸ Cf. Hermann Josef Pottmeyer, “Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II. Zwanzig Jahre Hermeneutik des Konzils”, en Hermann Josef Pottmeyer, Giuseppe Alberigo y Jean-Pierre Jossua (eds.), *Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, pp. 47-65.

⁹ John W. O’Malley, *Tradition and Transition: Historical Perspectives on Vatican II*, Theology and Life Series 26, Willmington (Del.) 1989, p. 45.

¹⁰ Cf. Seckler, *art. cit.*, n. 7, pp. 56s.; Otto Hermann Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965); Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, pp. 150-154.

¹¹ Alocución en la sesión pública del concilio Vaticano II del 7 de diciembre de 1965, cf. HThK Vat.II, vol. 5 (Apéndice).

Las consecuencias de esta visión del concilio Vaticano II se manifiestan, entre otras cosas, en que, por ejemplo, algunos canonistas defienden la posición de que la publicación del CIC de 1983 fija la regla fundamental para la interpretación del concilio Vaticano II, por cuanto ahí el magisterio papal se ha remitido explícitamente al concilio Vaticano II y ha dado una interpretación que resuelve las ambigüedades y complejidades del texto conciliar.

Últimamente se ha producido cierta modificación del debate sobre la hermenéutica del Concilio debido a que algunos teólogos han adoptado como instrumental para interpretar textos los análisis textuales basados en la semiótica y las interpretaciones correspondientes. Así, Ormond Rush distingue entre una “hermenéutica de los autores”, la “hermenéutica del texto” y la “hermenéutica de los receptores”¹². Dentro de la categoría de “hermenéutica de los autores” sitúa íntegramente la modalidad de interpretación predominante en gran medida. En el marco de una “hermenéutica del texto” distingue el género de los documentos del Vaticano II del de los documentos doctrinales de concilios precedentes. La meta del Concilio no estribó en el rechazo de errores específicos, por ejemplo en forma de cánones, sino en su intención pastoral de “renovar [la Iglesia] a la luz de las acuciantes cuestiones contemporáneas”¹³. Menciona él como características ulteriores los rasgos retóricos y estilísticos de los documentos, su estructura, la intratextualidad e intertextualidad de los diferentes textos. Sólo de una exposición así de las particularidades del texto se desprende también el “espíritu” del Concilio que debe guiar la interpretación.

Rush distingue entre esta “hermenéutica del texto” y la “hermenéutica de los receptores”. Lo hace partiendo de la declaración de Ratzinger de que ciertamente el Concilio formuló sus declaraciones de manera vinculante, pero que el significado histórico sólo se despliega en el proceso de la recepción, ese proceso de explicación y aclaración que los textos encuentran en la vida de la Iglesia¹⁴. En este contexto se ocupa Rush de la importancia, discutida en el moderno análisis textual, del lector activo¹⁵. Así, su reflexión desemboca en un

¹² Cf. Ormond Rush, *Still Interpreting Vatican II, Some Hermeneutical Principles*, Nueva York – Mahwah (NJ) 2004.

¹³ *Op. cit.*, p. 36.

¹⁴ Cf. Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Múnich 1982, pp. 391s (trad. esp.: *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1986).

¹⁵ Sin embargo, no se considera expresamente que en el desarrollo de la noción de “lector ideal”, en cuanto distinto del lector empírico, de lo que se trata principalmente es de textos poéticos y de su comprensión.

alegato en favor de la importancia de la recepción a través del *sensus fidei* de los creyentes en las distintas Iglesias locales con su respectiva cultura, sus diferencias sociales, etc. A ello une un rechazo de distintas formas de pensar la continuidad histórica¹⁶ y un discurso promocional en favor de una “pneumatología de la recepción” que cuenta con “micro-fracturas” en la corriente de la Tradición. Rush ve dada la clave de esta manera de abordar el Concilio, y su interpretación que se realiza en el Espíritu, en la frase introductoria de SC 14:

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

Según él, el sentido de esta frase se ha de extender, de la limitada referencia a la celebración litúrgica, al conjunto de la vida eclesial y creyente¹⁷.

El resumen que Ormond Rush ofrece de la discusión mantenida hasta el momento sobre la interpretación del Vaticano II y el enriquecimiento de dicha discusión en virtud de la inclusión de elementos de hermenéutica textual y de hermenéutica de los destinatarios es sumamente meritorio. Pero al final se plantea críticamente esta pregunta: ¿es necesario el concilio Vaticano II para llegar a esta manera que él propone de abordar la Tradición y la transmisión de la fe? ¿Es preciso para ello un estudio de sus textos? ¿No son todo esto perspectivas tan generales que en realidad para ello ya no hacen ninguna falta los textos del Vaticano II ni la pugna conciliar acerca de las distintas formulaciones?¹⁸ ¿No pierde con ello el Concilio su función orientadora?

Se plantean dudas objetivas a ese respecto, referidas al contexto de esas tres hermenéuticas de las que habla el autor: la hermenéutica de los autores, la hermenéutica del texto y la hermenéutica de los recep-

¹⁶ Cf. Rush, *op. cit.*, pp. 58-63; John W. O'Malley, *Tradition and Transition: Historical Perspectives on Vatican II*, Wilmington (Del.) 1989, pp. 44-81; *id.*, “The Style of Vatican II. The “how” of the church changed during the council”, *America* 188 (2003), número 6 (24 de febrero) 12-15, y Joseph A. Komonchak, “Vatican II as an “Event””, *Theology Digest* 46 (1999) 337-352.

¹⁷ Cf. Rush, *op. cit.*, pp. 81s.

¹⁸ Estas cuestiones se imponen ante todo en la reflexión final de Rush, en la cual éste enuncia algunas máximas muy generales sobre el sentido de los documentos y la manera de abordarlos.

tores. En este esbozo quedan en cierto modo yuxtapuestas, sin estar entrelazadas entre sí.

Para avanzar un paso en esta cuestión compleja de la adecuada comprensión del concilio Vaticano II, a continuación –a raíz de la distinción entre una “hermenéutica” de los “autores”, del “texto” y de los “receptores”– se va a plantear primeramente una cuestión fundamental, pero que hasta ahora no se ha tratado aún en el conjunto de la discusión, a saber, la cuestión del género textual de los documentos conciliares. A partir de la problemática así explicada se realizará luego, en pasos ulteriores, un acercamiento al texto.

II. Una cuestión fundamental no tratada

Hay una cuestión que queda excluida tanto en los autores que Rush engloba bajo el epígrafe de “hermenéutica de los autores”, como en los teólogos que, como el mismo Ormond Rush, O’Malley o Gerhard Hall, parten de una “hermenéutica del texto”, que incluye cuestiones necesarias de análisis textual de la retórica y el estilo, y de una “hermenéutica de los lectores” como complemento a la “hermenéutica de los autores”. Esa cuestión fundamental que queda sin tratar en todos estos intérpretes es la cuestión del género textual de los documentos¹⁹.

Los grandes concilios de la Iglesia a partir de Nicea promulgaron cánones, definiciones doctrinales y textos legislativos que afectaban al ordenamiento de la vida de la Iglesia²⁰. En consecuencia, Matthias Joseph Scheeben –después del Vaticano I– clasifica formalmente las

¹⁹ O’Malley plantea la pregunta sobre el nuevo “género” de los textos del Vaticano II y señala la diferencia con respecto a los concilios precedentes. Reclama que las reglas interpretativas se complementen en torno a este punto. Sin embargo, no prosigue con la cuestión del género, sino que pone el acento en el estilo del lenguaje. Cf. John W. O’Malley, “Vatican II: Official Norms. On interpreting the council, with a response to Cardinal Avery Dulles”, *America* 188 (2003), número 11 (31 de marzo) 11-14, aquí p. 14. O’Malley formula así la pregunta directriz: “¿cómo enseñó el Concilio?”, “¿cómo lo dijo, qué quería decir?”. Según él, en este punto el Concilio entró en un “nuevo juego de palabras”. La cuestión que yo planteo sobre el género textual va más allá de la pregunta sobre el “cómo”. No apunta al estilo individual, sino a formas “típicas” de los textos y a su pragmática específica.

²⁰ La inserción en el credo, que efectúa el concilio de Nicea, queda determinada de manera bastante definitoria en virtud del canon igualmente aprobado.

decisiones conciliares como pertenecientes a la *potestas jurisdictionis*²¹. El género textual de esas decisiones conciliares son “sentencias” y “leyes”. Por eso Scheeben habla de “disposiciones doctrinales”. Evidentemente, los textos del concilio Vaticano II no representan este género textual. En una serie de intérpretes del concilio Vaticano II, y también de participantes en la discusión hermenéutica, se encuentran quejas por el hecho de que –al contrario que en otros concilios– no se encuentran posiciones claramente condenadas. Otros hablan de que este concilio, debido a que ha querido ser pastoral y no ha presentado definición alguna, se ha de interpretar dentro del marco de las definiciones dogmáticas de los concilios precedentes –a saber, del Vaticano I y del concilio de Trento–. Pero ¿con qué clase de género textual hemos de vérnoslas, entonces? Ormond Rush constata:

“El género de los documentos del Vaticano II es único en la historia doctrinal de los concilios. Pastoral en su orientación, el Concilio no tenía la intención consciente de atacar errores concretos, sino de renovar la Iglesia a la luz de las inaplazables cuestiones contemporáneas”²².

Verdad es que esta información incluye declaraciones generales con respecto a la intención del texto, pero no *indica* el género textual específico, sino que se limita a distinguirlo negativamente de las “disposiciones doctrinales” de tipo jurisdiccional de los concilios anteriores.

La respuesta que se da en el Concilio como tal a la pregunta sobre el carácter vinculante de los distintos documentos remite al texto mismo²³, establece que sólo se dan “definiciones” allí donde esto se desprende de

²¹ Cf. Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik Bd. 1, Theologische Erkenntnislehre*, Friburgo 1959, pp. 72-80. “La disposición doctrinal autorizada.... en cuanto acto legislativo, o jurídico, lo mismo que los actos administrativos y de supervisión que atañen a la doctrina, evidentemente no pertenece formalmente a la *potestas ordinis*, sino a la *potestas jurisdictionis* o a la rama especial de aquel que técnicamente se llama poder magisterial” (*op. cit.*, p. 73).

²² Rush, *op. cit.*, p. 36.

²³ Cf. Notificatio del 15 de noviembre de 1965: “Considerando el uso conciliar y el objetivo pastoral del presente Concilio, este santo Sínodo define como de obligado acatamiento por parte de la Iglesia en materia de fe y costumbres sólo aquello que ella misma ha declarado explícitamente como tal. Pero lo demás que el santo Sínodo enseña deben aceptarlo y abrazarlo todos y cada uno de los fieles cristianos como doctrina del supremo Magisterio de la Iglesia, conforme a la intención del santo Sínodo mismo, intención que queda clara bien por el tema de que se trata, bien por la manera de hablar, conforme a las normas de la interpretación teológica”, citada según HThK Vat.II, vol. I, *Die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils*, Friburgo 2004, p. 386.

los textos mismos, y subraya por lo demás el carácter vinculante de todas las declaraciones.

¿Por qué es tan importante la cuestión del género de los textos del concilio Vaticano II? Porque del género del texto se deduce ante todo la coordinación exacta de los autores y de su intención con respecto al texto. Así mismo, del género del texto como tal se deriva el método fundamental: en qué forma los lectores o destinatarios están ligados al texto y a su orientación o su declaración y en qué sentido tienen que movilizar su creatividad.

Tres pequeños ejemplos pueden aclarar esto:

a) Una carta –como género textual– está determinada esencialmente por la intención del autor; éste desea transmitir al receptor un mensaje importante o bien dar simplemente señales de vida de manera amistosa. Así, la intención del texto está determinada esencialmente por la intención del autor, si bien una carta también puede revelar algo sobre cosas y circunstancias que en absoluto están de manera inmediata en la intención del autor, como por ejemplo el trasfondo cultural del escritor, etc. Al mismo tiempo al lector se le exige en primer lugar atenerse a esta intención del autor y no, por ejemplo, que tome en consideración, como en una poesía lírica, todas las cuestiones y ponderaciones estéticas posibles. Con ello le exigiría demasiado al texto.

b) De manera completamente distinta se presenta la situación en una poesía lírica: la intención empírica del autor, su propósito inmediato, pasa casi enteramente a segundo plano por detrás de la intención del texto. El texto, una vez publicado, se vuelve autónomo, por decirlo así, y despliega su propia intención. A la hora de interpretar, de evaluar su importancia, se requiere la entera potencialidad estética e histórica del lector. Pero esto no supone arbitrariedad alguna, pues la interpretación se debe fijar continuamente al texto como tal y a las referencias demostrables que de él se deducen²⁴.

c) Tomemos como tercer lugar textual una ley. Una ley vincula al juez de manera totalmente específica. En este caso, por ejemplo en el derecho privado inglés, el tenor del texto (*golden rule*) está en primer plano; la intención del legislador, así como la *common law* anterior, se toman en consideración como puntos complementarios de refe-

²⁴ Umberto Eco dice acerca del papel del lector de textos poéticos: “El lector –en cuanto principio activo de la interpretación– pertenece al marco generativo del mismo texto” (Umberto Eco, *Lector in fabula*, Múnich-Viena 1987, p. 8 [trad. esp.: *Lector in fabula*, Lumen, Barcelona 1999]).

rencia para la comprensión (*mischief rule*). Desde los años 1960 está en vigor el “planteamiento intencional” (*purposive approach*): “...the literal meaning of the words is never allowed to prevail where it would produce manifest absurdity or consequences which can never have been intended by the legislator...” [“no se debe permitir nunca que el significado literal de las palabras predomine allí donde provocaría un absurdo manifiesto o consecuencias que en ningún caso fueron las pretendidas por el legislador”]²⁵. Con ello se produce también en este caso –puramente en virtud del género textual– una coordinación absolutamente determinada de autores y receptores que se distingue de manera específica del género textual poético o de la carta como texto.

Con ello se plantea inevitablemente esta pregunta: ¿cómo se ha de clasificar el género textual del concilio Vaticano II?

III. Reflexiones sobre el género textual del concilio Vaticano II

Los pasos siguientes de la reflexión se acercan a la determinación del género textual cada vez desde una perspectiva distinta, de la misma manera que uno se acerca a un objeto conocido sólo aproximadamente, examinándolo desde distintos puntos de vista, por decirlo así.

a) Los documentos del Vaticano II son un “texto conciliar”

Esta constatación parece expresar una banalidad, pero es de gran relevancia²⁶. De ese modo quedan excluidas una serie de posibilidades de comprensión. Un concilio no consta sencillamente de “personas empíricas”, no se limita a expresar las opiniones de dichas personas. Un concilio convocado legítimamente –y el Vaticano II se entendió como tal– representa el Magisterio de la Iglesia, es junto con el papa la suprema instancia doctrinal. Tiene la pretensión –aun en el caso de que no defina solemnemente– de interpretar auténticamente

²⁵ Cf. Dieter Henrich y Peter Huber, *Einführung in das englische Privatrecht*, Heidelberg 2003, pp. 29-31.

²⁶ Cf. sobre esto Peter Hünemann, “Zu den Kategorien “Konzil” und “Konzilsentscheidung” – Vorüberlegungen zur Interpretation des II. Vatikanums”, en Peter Hünemann (ed.), *Das II. Vatikanum – Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, Programm und Wirkungsgeschichte der II. Vatikanums Bd. 1, Paderborn 1998, pp. 67-82.

la revelación misma de Dios. Con ello vincula a los fieles desde el papa hasta los laicos, a los fieles individuales lo mismo que a las comunidades, las Iglesias locales, la Iglesia universal y sus órganos respectivos.

De ahí se sigue, en lo que respecta a la “hermenéutica de los autores”: la “intención de los autores” pasa esencialmente a segundo plano por detrás de la “intención del texto”. Sólo en la “intención del texto” aparece el “Magisterio”. Las investigaciones históricas sobre las intenciones o significados de textos concretos, vinculados con el nombre de determinados Padres conciliares o grupos de Padres conciliares, sólo son, por consiguiente, elementos auxiliares para la comprensión del texto. Lo mismo se puede decir también de grupos como “mayoría”, “minoría”, etc. Tales elementos concretos, históricamente comprobables, se deben interpretar fundamentalmente desde la “intención del texto”. Por consiguiente, un texto conciliar tampoco se puede entender sencillamente como una yuxtaposición de distintas opiniones, pues la preparación del texto, su proceso histórico o empírico de formación, adquiere en el resultado una cualidad nueva: el texto se convierte en texto del Concilio, con la pretensión de ser una interpretación auténtica y vinculante de la fe.

Con respecto a la hermenéutica del receptor, de la “banal” tesis formulada se sigue que el texto pretende decir al lector algo vinculante, y ello en todas sus secciones y capítulos. Con ello se excluye toda “hermenéutica selectiva”. A la “hermenéutica del lector” se le fijan desde el texto mismo orientaciones vinculantes que prohíben toda “creatividad” libre e impropcedente. Al mismo tiempo, con esta constatación de que en los documentos del Vaticano II nos encontramos con un “texto conciliar” quedan dadas todas las reglas generales que por ejemplo Walter Kasper pone de relieve en su aportación a la hermenéutica del Concilio²⁷: interpretación dentro del contexto global de la Escritura y la Tradición, etc.

b) El Vaticano II es un concilio concreto

Las afirmaciones generales hechas en el apartado a) adquieren un sentido más profundo en virtud de la peculiaridad del Vaticano II.

²⁷ Cf. Walter Kasper, “Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen”, *Theologie und Kirche*, Maguncia 1987, pp. 290-299 (trad. esp.: *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989).

Dicha peculiaridad destaca al compararlo con Trento y con el concilio Vaticano I.

El concilio de Trento aprueba definiciones doctrinales y decretos de reforma en vista de la penosa situación de la Iglesia y las tesis doctrinales de la Reforma. Mediante el trabajo conciliar, el Concilio provoca una cadena histórica de consecuencias que conduce a una renovación esencial de la vida de la Iglesia en todos los ámbitos.

De manera semejante, el Vaticano I responde con definiciones a las pretensiones de absolutidad de la moderna sociedad de la ciencia y a la pretensión de soberanía absoluta de los Estados modernos²⁸. También este concilio provoca una amplia cadena histórica de consecuencias. La Iglesia consigue un rostro cambiado. La expresión de ello es –junto a otros muchos elementos– la nueva versión del derecho canónico.

El Vaticano II se coloca dentro de esta tradición, pero con la diferencia decisiva de que este Concilio no se ve en la necesidad de efectuar marginaciones definitivas. Más bien va inmediatamente encaminado a esa renovación de la Iglesia y de la vida eclesial que, como cadena histórica de consecuencias, se produjo a raíz de Trento y del Vaticano I. Dicha peculiaridad del concilio Vaticano II se debe tanto a la convocatoria del Concilio por parte de Juan XXIII²⁹, como a las decisiones de los Padres conciliares, sobre todo durante el primer período de sesiones³⁰,

²⁸ Cf. Hermann Josef Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die Päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, TTS 5, Maguncia 1975.

²⁹ Cf. entre otras cosas el anuncio del Concilio del 25.1.1959, el mensaje radiofónico del 11 de septiembre de 1962 y el discurso inaugural del concilio “*Gaudet Mater Ecclesia*”. La edición crítica del anuncio del Concilio se encuentra en: Alberto Melloni, “‘Questa festiva ricorrenza.’ Prodromi e preparazione del discorso di annuncio del Vaticano II (25 Gennaio 1959)”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 28 (1992) 607-643; sobre la edición crítica del texto del discurso inaugural: Alberto Melloni, “Sinossi critica dell’allocuzione di apertura del concilio Vaticano II “*Gaudet Mater Ecclesia*” di Giovanni XXIII”, en *Fede Tradizione Profezia*, Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II vol. 21, Brescia 1984, pp. 239-283. Otros documentos se encuentran en: HThK Vat.II, vol. 5 (Apéndice).

³⁰ Es de destacar la discusión que tuvo lugar del 14 al 21 de noviembre de 1962 sobre el esquema de constitución dogmática que se había preparado acerca de las fuentes de la revelación: cf. Giuseppe Ruggieri, “La discussione sullo schema constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis durante la I sessione del concilio Vaticano II”, en É. Fouilloux (ed.), *Vatican II commence... Approches Francophones*, Lovaina 1993, pp. 315-328.

al método de trabajo que desarrollaron³¹ y a las importantes declaraciones de Pablo VI sobre el sentido y labor del Concilio³².

c) *Acercamiento al género textual concreto:
determinación de sus características*

Si en el apartado b) coincidíamos en buena parte con Ormond Rush, el paso que vamos a dar ahora y los siguientes van a llevarnos más allá.

Está claro que lo específico del género textual y la peculiaridad del Concilio constituyen una unidad. Si lo propio del Concilio abarca los *pasos constitutivos de la génesis del texto*, como queda manifiesto en la convocatoria, en los métodos de trabajo y decisiones de los Padres conciliares, el género textual no es otra cosa que la expresión y el resultado de dicha génesis textual: la forma que confiere básicamente su identidad al corpus de los documentos conciliares. Acerquémonos, por tanto, a la determinación del género textual utilizando como orientación lo propio del Concilio en sus múltiples manifestaciones.

1. El género textual está marcado por una *reflexión fundamental*. Pablo VI compendió la tarea del Concilio, tal como fue señalada por Juan XXIII y asumida y desarrollada por el Concilio, en la siguiente pregunta: "Iglesia, ¿qué dices de ti misma?"³³. Los documentos conciliares presentan una reflexión fundamental sobre lo que la Iglesia es en el mundo moderno, sobre lo que tiene que hacer, cómo tiene que entablar relación con los seres humanos, las religiones, las nuevas circunstancias modernas. "Reflexión fundamental" denota en este contexto explicar en detalle una reflexión teológica, que sin embargo no se expone como tal, sobre cuestiones doctrinales sobre Dios, Cristo, el Espíritu Santo, etc. Es una reflexión teológica que debe iluminar la orientación fundamental de la Iglesia en su existencia histórica. Conforme a esto, la Constitución sobre la revelación, por ejemplo, empieza remitiendo al Dios que se revela a sí mismo, habla de revelación en la economía salvífica del Antiguo Testamento y pre-

³¹ Cf. Ruggieri, *art. cit.* Además: Giuseppe Alberigo, "Dinamiche e procedure nel Vaticano II. Verso la revisione del Regolamento del Concilio (1962-63)", *Cristianesimo nella storia* 13 (1992) 115-164.

³² Cf. la alocución pronunciada el 29 de septiembre de 1963 con motivo de la apertura del segundo período de sesiones del Concilio, HThK Vat.II, vol. 5 (Apéndice).

³³ Discurso del cardenal Montini pronunciado en el aula conciliar el 3 de diciembre de 1962, AS I/4, p. 229.

senta a Jesucristo, su vida y testimonio, su muerte, su resurrección y el envío de los discípulos, para a partir de allí hablar de la presencia de la revelación divina y su transmisión por medio de la Escritura y la Tradición, hasta llegar a los principios básicos del trabajo exegético y al papel de la meditación de la Escritura en la vida creyente de los individuos y las comunidades³⁴.

Debido a que al mirar a la Iglesia y a la vida eclesial se impone una reflexión teológica fundamental, las cuestiones básicas son tratadas necesariamente cada una en un plano diferente. Cada uno de los distintos planos posee su propia lógica objetiva, pero se deben ver en una relación de homogeneidad. Al mismo tiempo, en cada uno de ellos rige su correspondiente relación de fundamentación³⁵.

2. El género textual presenta los *principios* del orden vital y social de la Iglesia. La reflexión teológica fundamental que se ha mencionado en la sección anterior está estructurada de tal manera que, por encima de la refracción en los distintos planos, se hacen visibles los principios del orden vital y social de la Iglesia. Una reflexión teológica fundamental se puede realizar en distintos horizontes y con distintos acentos. En los textos del concilio Vaticano II se trata de poner de relieve aquellos *principios* que han de posibilitar, sostener y determinar la vida creyente y la convivencia en la Iglesia, con los seres humanos y el mundo. Esta característica se muestra también muy claramente en la gran discusión que condujo a la retirada del esquema preparado sobre la relación entre Escritura y Tradición y a la elaboración totalmente nueva del esquema sobre la Revelación. Llama la atención la intensidad con la que los Padres conciliares señalan que hoy en día no se puede hablar a los seres humanos tal como lo hacía el esquema preparado. Continuamente se hace referencia de manera genérica al escaso carácter pastoral de las expresiones³⁶.

³⁴ Cf. HThK Vat.II, vol. 3, pp. 695-831.

³⁵ La estructura del texto de DV ofrece un ejemplo modélico de la sucesión de estos distintos planos, empezando por el plano supremo de la autocomunicación divina y llegando hasta concreciones históricas totalmente palpables del trato con la Escritura, por ejemplo. Significativamente, esta estructura no se encuentra sólo en las grandes constituciones. También se introdujo igualmente en las discusiones sobre decretos como, por ejemplo, *Presbyterorum ordinis* que originariamente no iban a partir de una reflexión teológica fundamental, sino a abordar directamente la práctica. Muy semejante es el proceso en el caso de *Ad Gentes*, el decreto sobre la misión. Cf. los comentarios a PO y AG en: HThK Vat.II, vol. 4.

³⁶ Cf. Ruggieri, *art. cit.*, n. 30. Cf. además las numerosas declaraciones de PO en las que se señala cómo el Señor exaltado, presente en el Espíritu, lleva

3. El género textual del concilio Vaticano II se caracteriza por el hecho de que pretende ser *norma* de todas las actividades eclesiales. Si los principios definen las raíces de las que se alimentan siempre la fe creyente y la convivencia eclesial, de las que surgen siempre su desarrollo vital y la convivencia, con la palabra clave "*norma*" se pone ante los ojos el carácter normativo vinculado con los principios. Esto significa que el corpus de los textos conciliares no reproduce simplemente la realidad eclesial, pero tampoco se limita a esbozar un ideal sin prestar atención a la necesaria "toma de tierra". Los documentos presentan un género que contiene normas, y que las contiene para los distintos planos. Esto significa que dichas normas no se desarrollan simplemente en el plano jurídico, sino que se refieren tanto al plano de la ética y la ética social como a la práctica de la fe, la esperanza y el amor, de la piedad de tipo individual y comunitario. Son normas operativas. Con ellas el Concilio en modo alguno pretende una totalidad enciclopédica. Desea poner de relieve orientaciones básicas de tipo normativo, y los Padres conciliares recurren con frecuencia a situaciones típicas y a respuestas básicas ejemplares. Esta "mezcla" guarda correspondencia con la reflexión teológica fundamental antes mencionada y con el relieve dado a los principios del ordenamiento vital y social de la Iglesia.

4. El género textual está determinado por el hecho de que los documentos del concilio Vaticano II se presentan como expresión del *consenso básico* de la Iglesia católica.

Dicho *consenso básico* incluye gran cantidad de puntos de referencia. El texto reclama en primer lugar la identidad de la fe, tal como

a cabo su obra a través del ministerio y la vida de los sacerdotes y en el acontecer cotidiano: "A decir verdad, para cumplir incesantemente esa misma voluntad del Padre en el mundo por medio de la Iglesia, Cristo obra por sus ministros..." (PO 14,2). "Así, pues, el fin que los presbíteros persiguen con su ministerio y vida es procurar la gloria de Dios Padre en Cristo. Esta gloria consiste en que los hombres reciben consciente, libre y agradecidamente la obra de Dios, acabada en Cristo, y la manifiestan en su vida entera" (PO 2,4).

Semejantes son, por ejemplo, las declaraciones de AA 2, 4 y 5 sobre el apostolado de los laicos; AA 1,2 habla de la "acción manifiesta del Espíritu Santo, que da hoy a los seglares una conciencia cada día más clara de su propia responsabilidad y los impulsa por todas partes al servicio de Cristo y de la Iglesia". En AG 9,2, la actividad misionera de la Iglesia se describe de la manera siguiente: "La actividad misionera [de la Iglesia] es, en última instancia, la manifestación del propósito de Dios o epifanía y su realización en el mundo y en la historia, en la que Dios, por medio de la misión, perfecciona abiertamente la historia de la salvación"

ésta es testimoniada por la Escritura y la Tradición y se ha de explicar en la época actual. Ahí se encuentran implícitos, por consiguiente, tanto el asentimiento, la adhesión a los testimonios decisivos de la revelación y de la transmisión del acontecimiento de la revelación, como la consideración de la actual situación de la vida humana, o sea de la humanidad y del mundo. Este consenso fundamental de la fe queda atestiguado por el entero colegio de los obispos reunidos en Concilio bajo su cabeza, el papa. El texto pretende además representar el consenso de las distintas Iglesias locales y de la Iglesia universal, que de hecho y de derecho han recibido estos documentos, con la excepción del pequeño grupo del entorno del arzobispo Lefèbvre, que acompañó a éste en el cisma. En cuanto documento de *consenso básico*, este texto ejerce una función tanto de legitimación como de resolución de disputas. Al mismo tiempo desempeña una función de limitación con respecto al ejercicio de la autoridad en la Iglesia.

5. Se trata, por último, de un género textual que tiene precedencia con respecto a todas las demás instrucciones y promulgaciones autorizadas que puedan ser dadas por las autoridades internas de la Iglesia.

En virtud de su resolución y entrada en vigor, tanto el papa y los obispos como los demás fieles cristianos están obligados con este texto. Dicho texto se ha de cumplir y respetar en lo que atañe a todas las formas de ejercicio de la autoridad. Esta prioridad queda claramente de manifiesto, por ejemplo, en la Constitución Apostólica “*Sacrae Disciplinae Leges*” y en el prólogo del CIC de 1983. La reforma del Código “debía realizarse conforme a las orientaciones y principios que fueron establecidos ya por el Concilio mismo”³⁷.

Ahora bien, ¿cómo se puede denominar el género textual de los documentos del concilio Vaticano II, género que está determinado por las características que acabamos de mencionar?

d) La denominación adecuada del género textual

Tradicionalmente, la denominación adecuada de un estado de cosas abarca dos elementos: el “genus” y la “*differentia specifica*”. El *genus* agrupa el correspondiente estado de cosas con otros más que presentan un aire de familia; la *differentia specifica* distingue entre el estado de cosas en cuestión y los que se le asemejan. La primera pregunta que se plantea, por tanto, reza así: ¿dónde hay textos semejantes que presenten las propiedades antes expuestas?

³⁷ Cf. *Codex des kanonischen Rechts*, edición bilingüe latina-alemana, Kevelaer 1989³, XXXVII.

Dentro de esta categoría se pueden señalar los textos de las constituciones políticas. Los textos de dichas constituciones surgen en la mayoría de los casos de una crisis o de la necesidad que un Estado tiene de una innovación esencial³⁸. Representan una reflexión fundamental efectuada sobre el ordenamiento de la vida de los seres humanos dentro de una colectividad estatal, reflexión en la cual al mismo tiempo se enuncian los principios básicos de los que brota el ordenamiento vital y social. Una constitución fija el marco normativo, la norma para la actuación jurídica y política, pero también para las actividades de la sociedad civil. Es expresión de un consenso social básico y legitima a las autoridades fundamentales, al tiempo que limita su funciones. Finalmente, una constitución es, en el ámbito estatal, la forma más alta de ese "orden básico". Es global, es decir, se extiende a todos los ciudadanos y a los extranjeros dentro de un Estado dado, actúa dentro de todos los ámbitos de la vida y, por consiguiente, no es simplemente concreta o particular³⁹.

Si los documentos conciliares en cuanto corpus textual pertenecen al género de los textos constitucionales, también se ha de señalar la *differentia specifica* con respecto a las constituciones estatales. Un aspecto de dicha *differentia specifica* resulta ya claramente visible desde una perspectiva histórica. Las constituciones estatales surgen en la edad moderna ante el derrumbamiento del poder del Estado monárquico que recibía su legitimidad de un derecho originario o divino. Por consiguiente, vinculada con la constitución y su consenso estaba la instauración de un nuevo poder estatal supremo. Por el contrario, en el Vaticano II la Iglesia derivó la autoridad dentro de la Iglesia de un acto de institución divina. Pero, lo mismo que en las constituciones estatales, también en los textos del Vaticano II se habla de competencias y de limitaciones competenciales de la autoridad dentro de la Iglesia, especialmente de cómo se han de ejercer dichas competencias, qué espíritu ha de marcar las relaciones institucionales, etc.

Una segunda diferencia fundamental con respecto al texto constitucional de un Estado consiste en que el texto constitucional estatal

³⁸ Cf. Paolo Pombeni, "La dialettica evento-decisioni nella ricostruzione delle grandi assemblee. I parlamenti e le assemblee costituenti", en Maria Teresa Fattori y Alberto Melloni (eds.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bolonia 1997, pp. 17-49.

³⁹ Los puntos decisivos de lo que caracteriza los textos constitucionales están tomados de: Dieter Grimm, "Verfassung", *Staatslexikon* vol. V, Friburgo-Basilea-Viena 1989, pp. 633-643.

se refiere a la dimensión jurídico-política de la vida pública; por el contrario, el texto conciliar se refiere tanto a la dimensión institucional, pública y jurídica como al plano ético-moral y a las cuestiones relativas a la práctica de la fe y a las convicciones de fe. En consecuencia, el género textual del Vaticano II se podrá designar “constitución de la vida creyente eclesial” o, dicho brevemente, “constitución de la fe”. Esta última expresión probablemente sea preferible, pues evita el lógico malentendido de que se trataría únicamente de la constitución jurídica e institucional de la Iglesia, tal como quedó expresada en la *Lex Fundamentalis Ecclesiae*.

IV. Algunas conclusiones que se desprenden de la determinación del género textual

a) Ambigüedades y “pluralismo contradictorio”

La crítica más mordaz al texto del Vaticano II consiste probablemente en el reproche de que es un texto de compromiso, de que hay “que contar no rara vez, en casos extremos, con la solución de compromiso del ‘pluralismo contradictorio’”⁴⁰. Ahora bien, los especialistas en derecho constitucional constatan expresamente que los textos constitucionales tienen en su mayoría un carácter fragmentario y de compromiso⁴¹: las constituciones tienen muy a menudo un carácter

⁴⁰ Otto Hermann Pesch, *Das II. Vatikanische Konzil (1962-1965)*, Würzburg 1993, p. 151. Pesch explica la expresión “pluralismo contradictorio” de la manera siguiente: “Ahora bien, en el concilio Vaticano II se llegó a un tipo de solución de compromiso que, según Max Seckler, ninguna asamblea eclesial se había ni se ha permitido nunca. Esto guarda relación con los ‘procesos de dinámica de grupos’ que se produjeron en el Concilio como tal. Y fue facilitado por el hecho de que el Concilio, en contra de algunas expectativas, renunciara de manera totalmente consciente a tomar decisiones en forma de dogmas definitivamente vinculantes... El resultado no es sólo un material textual que no está del todo nivelado –rara vez se da esa nivelación en textos de comisión de tanto detalle–; tampoco es sólo que haya saltos lógicos –esto se había podido evitar antes y se habría podido evitar también ahora pese a la premura de tiempo–. Lo decisivo es que algunos textos sólo pudieron conseguir la aprobación según el principio: si aceptas mi texto, yo admito el tuyo. Maliciosamente –a la vista de la actitud humana que hay detrás de esto, a saber, los guiños de entendimiento– Seckler llama a eso la ‘solución de compromiso de la falta de honradez recíproca’. Objetivamente, según Seckler se debe hablar de la ‘solución de compromiso del pluralismo contradictorio’” (*op. cit.*, pp. 152s).

⁴¹ Cf. Dieter Grimm, *art. cit.*, n. 39.

fragmentario porque presentan reflexiones fundamentales y declaran principios sin llegar siempre a ser completas, y dejan su ejecución a los distintos órganos competentes. Las constituciones tienen a menudo carácter de compromiso porque conciben unas “reglas que rigen en tiempo de paz” que deben incluir puntos de vista distintos. A menudo, la conciliación concreta no puede en absoluto ser efectuada por la asamblea constituyente. Esto es válido en general del género textual de las constituciones, y también de la “constitución de la fe” tal como la presenta el concilio Vaticano II.

Tomemos como ejemplo el capítulo 3 de la Constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium*, aducido por Pesch, donde se enseñan la colegialidad de los obispos y el poder primacial del Papa⁴².

Ambos elementos, colegialidad y poder primacial, son evidentemente considerados esenciales por el Concilio. La Iglesia tiene y necesita un poder primacial y está marcada esencialmente por la colegialidad del episcopado entero⁴³.

Por supuesto, la unión y conciliación de ambos elementos precisan de una conciliación teológica y ante todo práctica. La dirección en la que podría ir la conciliación teológica y la práctica se indica en *Lumen gentium* misma mediante la referencia al Sínodo de los obispos⁴⁴, si bien el Concilio en modo alguno afirma que con la introducción del Sínodo de los obispos –que por lo demás puede ser organizado de distintas maneras– se responda ya a la pregunta sobre la conciliación de

⁴² Pesch comenta a este respecto: “En el capítulo tercero de la Constitución sobre la Iglesia, donde tras muchas discusiones debía quedar establecida, como finalmente lo fue, la doctrina de la colegialidad de los obispos, a la postre se habla del poder primacial del papa más incluso que en el concilio Vaticano I. Y en la aclaración previa (Nota praevia) se encuentra la afirmación, inaudita hasta ese momento, de que el papa puede ejercer su potestad en todo momento *ad placitum*, es decir, “a discreción”. Resulta comprensible que la minoría empujada a la defensa buscara su salvación en la acumulación de referencias al papa –y que los demás le concedieran esto porque de otro modo sólo con una violenta y reñida votación habrían podido imponer sus deseos–” (*op. cit.*, p. 153).

⁴³ El texto, que había sido redactado por la comisión, habla expresamente de ambos elementos, el poder primacial y la colegialidad. La “Nota explicativa praevia”, primero remitida a la comisión, luego “hecha pública en nombre de una autoridad más alta” en el pleno por el secretario del Concilio, no aporta ningún elemento nuevo desde el punto de vista del contenido, excepción hecha del carácter insólito del procedimiento. Cf. el comentario del autor a *Lumen gentium*, en: HThK Vat.II, vol. 2, pp. 539-547.

⁴⁴ Cf. LG 22, al respecto: HThK Vat.II, vol. 2, pp. 420-428.

ambos principios o se realice dicha conciliación. La manera en que Juan Pablo II retoma esta pregunta por el “cómo” del poder primacial en su encíclica *Ut unum sint* señala en la misma dirección⁴⁵.

Difícilmente se puede negar que el sentido y la función del poder primacial también siguen siendo defendidos en una elaboración en gran medida sinodal de los asuntos habituales de gobierno, cuando por ejemplo razones importantes hacen posible un veto primacial o bien en situaciones extraordinarias existe una competencia primacial de actuación⁴⁶.

Partiendo del género textual dado no se ve aquí ni la posibilidad ni la necesidad de hablar de “pluralismo contradictorio” con relación a las afirmaciones sobre primado y colegialidad en *Lumen gentium*. Tal posibilidad se da únicamente cuando se parte de un texto conciliar que por su género posee la forma de sentencia o de ley.

b) Riesgos y límites específicos del susodicho género textual

Las constituciones forman un género textual que, pese a su autoridad, está sumamente amenazado y no es fácil de proteger. Lo mismo se puede decir también, *mutatis mutandis*, del corpus textual del concilio Vaticano II. Los textos constitucionales no reproducen sencillamente el “estado de una sociedad” tal cual. Los equilibrios reales de poder, las “jerarquías fácticas”, pueden diferir notablemente del sistema delineado en el texto de la constitución. Es evidente que los distintos centros de poder intentan continuamente ampliar sus zonas de influencia. Por consiguiente, un texto constitucional sólo permanece de hecho en vigor mientras está sostenido y apoyado por el correspondiente consenso de todos. Un tribunal constitucional no es en absoluto algo previsto en todos los Estados. Ciertamente es un medio importante para traer continuamente a la memoria el peso de una constitución y para remitir a su vinculación con ella a los agentes sociales responsables. Un tribunal constitucional no es un instrumento absoluto de seguridad. Existen bastantes constituciones en el ámbito de los Estados que de hecho sólo están sobre el papel y no ejercen ninguna fuerza vinculante⁴⁷.

⁴⁵ Cf. AAS 87 (1995) 921-982, esp. n° 96.

⁴⁶ Cf. HThK Vat. II, vol. 2, pp. 420-428, así como Peter Hünemann, “Gesucht: ein neues Paradigma des Petrusdienstes”, en H. Schütte (ed.), *Im Dienst der einen Kirche: ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes*, Paderborn-Francfort del Meno 2000, pp. 189-218.

⁴⁷ Cf. Grimm, *art. cit.*, n. 39.

Una situación así puede empezar con una “erosión de la constitución”. Dicha erosión no consiste ya en quebrantamientos formales de la constitución. Grimm describe la erosión de las constituciones de la manera siguiente: “Se puede hablar de una realidad constitucional que erosiona la constitución cuando se desarrollan instituciones o prácticas políticas que no están ni permitidas ni prohibidas por la constitución, pero que perjudican la realización de metas establecidas por el derecho constitucional o el funcionamiento de instituciones y procedimientos previstos por tal derecho”⁴⁸. Hay *quebrantamiento* de la constitución cuando se infringen directamente disposiciones constitucionales, especialmente cuando tales infracciones se convierten en la práctica habitual.

Los riesgos y límites del género textual “constitución” estriban, por consiguiente, en que la constitución depende del consenso libre, especialmente del de las distintas autoridades.

Este riesgo y este tipo determinado de límite se da también en el corpus textual del Vaticano II. Las experiencias de la historia de la Iglesia demuestran lo propensas que son también las autoridades eclesásticas a la tentación del poder. El hecho de que con la época moderna se dan tipos completamente nuevos de acumulación de poder es obvio. Debido a las modificadas posibilidades de comunicación, a las posibilidades inmensamente acrecentadas de organización, existen formas de influencia masiva, de creación de formas centralistas de gobierno y administración, que antes eran desconocidas. Surge la pregunta de en qué medida se pueden sostener en esta situación las directrices del Vaticano II, tanto con sus acentos como con sus declaraciones que delimitan la autoridad. También en este caso existen posibilidades de “erosión” y de “quebrantamiento de la constitución”. El “texto” del Vaticano II sólo quedará defendido si los distintos grupos, las distintas autoridades, el pueblo de Dios, se remiten al Vaticano II y reclaman y hacen resaltar siempre de nuevo su validez y carácter normativo. A los teólogos y canonistas les corresponderá en esta labor un peso especial.

c) El género textual, la historia de la recepción y el futuro del Vaticano II

A modo de conclusión del presente esbozo paso a elaborar una breve visión retrospectiva de la historia de la recepción del Vaticano II y una prospectiva sobre su futuro. Inmediatamente después del Concilio empezó una primera oleada de la recepción, con la que estaba vincu-

48. Art. cit., p. 637.

lada una reforma profunda acorde con las directrices del Concilio. La reforma litúrgica y la revisión del CIC son sólo sus signos más visibles. No menos importantes son las transformaciones desencadenadas por el Concilio en el ámbito de la teología, especialmente en el cultivo de tipos de teología propios en los distintos continentes y ámbitos culturales⁴⁹. Pero lo más importante tal vez sean las modificaciones en el pueblo de Dios, con el desarrollo de una conciencia de la mayoría de edad, la independencia y la responsabilidad, especialmente de los laicos.

No se puede pasar por alto que, relativamente pronto en el curso de la historia de la recepción, también se puso de relieve el equilibrio fáctico de poder dentro de la Iglesia. Estos acontecimientos presentaban en parte los rasgos de una erosión constitucional, ya que en la fundamentación respectiva de tales promulgaciones y decretos se recurría a citas selectivas del Vaticano II. En las notificaciones más recientes sobre la liturgia se derogaron una serie de directrices conciliares⁵⁰. No obstante, más decisivo aún que tales acontecimientos podría ser para el futuro que se llegue a recibir el corpus textual del Vaticano II como *regla permanente de conducta*. La índole del texto del Vaticano II sólo resaltarán verdaderamente si dicho texto no se lleva a la práctica en una función excepcional, sino que se recurre de nuevo a él una y otra vez para abordar cada uno de los problemas pendientes.

Esto significa que también la revisión realizada hasta ahora de los estados de vida eclesiales –efectuada sobre la base de la primera oleada de la recepción– tiene que volver a demostrar su eficacia de vez en cuando. Ello no supone poner en tela de juicio la recepción realizada hasta ahora en su conjunto. Bien estará, sin embargo, fijar la atención en aquellos ámbitos en los que en la actual vida eclesial surgen cuestiones y problemas acuciantes, por ejemplo con respecto al centralismo en la Iglesia, que es lamentado por muchos obispos e Iglesias locales. Cuarenta años después del final del concilio Vaticano II, la pregunta acerca de esta función crítica permanente del texto conciliar sigue siendo la cuestión hermenéutica decisiva.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

⁴⁹ Cf. Peter Hünemann, "Dogmatik 1949-1997. Wandlungen einer Disziplin", en Gebhard Fürst (ed.), *Zäsur: Generationswechsel in der katholischen Theologie*, Stuttgart 1997, pp. 9-27; Margit Eckholt, *Poetik der Kultur*, Friburgo-Basilea-Viena 2002.

⁵⁰ Cf. Reiner Kaczynski, "Angriff auf die Liturgiekonstitution? Anmerkung zu einer neuen Übersetzer-Instruktion", *Stimmen der Zeit* 126 (2001) 651-668; HThK Vat.II, vol. 2, pp. 110s.

4. DEBATE SOBRE EL VATICANO II HOY Y MAÑANA

EL VATICANO II HOY

Me ha parecido difícil sustraerme a la amigable propuesta que me ha hecho Alberto Melloni de intervenir en la parte conclusiva de este número especial de *Concilium* destinado a señalar el 40° aniversario del Vaticano II. En efecto, mantengo una relación muy intensa con este gran acontecimiento eclesial, y ello al menos por tres razones.

– Ordenado sacerdote a finales del año 1961, y por consiguiente antes de la apertura del Concilio, tuve la gran oportunidad de hacer una parte de mis estudios en Roma coincidiendo con su desarrollo. Me veo, joven estudiante alojado en la Procure Saint-Sulpice, en contacto con cierto número de obispos y de teólogos, testigo de sus discusiones (y a veces participante en ellas), pero ante todo compartiendo “sus gozos y sus esperanzas, sus tristezas y sus angustias”, por retomar el vocabulario que será el de ese monumento del Concilio que es la constitución *Gaudium et Spes*. Jamás he olvidado aquellas horas. Permítaseme añadir que, poco tiempo después, la lectura de esta recién llegada entre las revistas de teología que llevaba el sugestivo nombre de *Concilium* no dejó de tener importancia en mi reflexión teológica en plena elaboración.

– Convertido en teólogo, me vi llevado a especializarme en cristología, en eclesiología y en teología fundamental, y luego en teología de las religiones. En todos esos campos, los materiales del Concilio constituyeron para mí desde su publicación una fuente fundamental, hasta el punto de que podía recitar de memorias párrafos enteros de

* JOSEPH DORÉ, arzobispo de Estrasburgo.

documentos conciliares como *Lumen gentium* o *Dei Verbum*, tanto en latín como en francés, además. Cuando me convertí en profesor en el Seminario Mayor de Nantes, después en rector del de los Carmelitas de París, al tiempo que enseñaba en la vecina Facultad de Teología, una parte de mi actividad consistió en comentar los textos del Concilio, en confrontarlos con la tradición y la experiencia, en hacer que los estudiantes los amaran, en verificar la realidad de su aplicación.

– Ahora obispo, de hecho ejerzo mi responsabilidad según las intuiciones fundamentales del Concilio. Viví mi ordenación episcopal como la entrada en la plenitud del sacramento del Orden, pero también como la admisión en un colegio llamado a cargar solidariamente con la responsabilidad de la Iglesia, en comunión con el sucesor de Pedro. A veces pienso en los obispos de mi infancia y de mis tiempos de seminario, que pudieron vivir el episcopado como una “dignidad” cuya referencia propiamente sacramental seguía siendo incierta y como una responsabilidad “subalterna” dentro de una Iglesia muy fuertemente centralizada. En lo que a mí respecta, estoy feliz de ser obispo según el concilio Vaticano II.

En nombre de esta triple experiencia, mis palabras se van a presentar como una “defensa e ilustración” fundada y razonada de este gran concilio. En efecto, en lo que a mí concierne soy resuelto partidario suyo, como cristiano, como teólogo y como pastor, en un momento en el que algunos, según se nos dice, quisieran volver a ponerlo más o menos fundamentalmente en tela de juicio...

Voy a organizar mis palabras en tres momentos. Primeramente voy a poner de manifiesto que tras el Vaticano II nada volverá ya en absoluto a ser como antes. En segundo lugar voy a examinar aquello que, a mi juicio, ha sido lo mejor recibido del Concilio, y luego aquello para lo que, por el contrario, todavía se aguarda un esfuerzo por parte de la Iglesia. Para terminar, esbozaré las consecuencias que a mi parecer se deben tener en cuenta para que la gran aventura iniciada hace ahora cuarenta años siga dando frutos entre nosotros.

I. Nada volverá ya en absoluto a ser como antes

“Nada volverá ya en absoluto a ser como antes”: éste es el título con el cual fue publicada en la revista *Esprit et Vie* la conferencia que di durante un coloquio organizado del 11 al 14 de marzo de 1999 en

el castillo de Klingenthal, en Alsacia, y dedicado al período final del concilio Vaticano II¹.

Me ha parecido oportuno retomar aquí como primer subtítulo de mi exposición lo que no es un eslogan, sino una verdadera manera de expresar un balance efectivo de este Concilio que marca *un antes y un después* en la vida de la Iglesia católica, y que lo marca de manera tan neta que numerosos acontecimientos eclesiales aparecen de hecho claramente situados por relación a él.

Me ha llamado la atención una conferencia muy reciente que Monseñor Piero Marini, Maestro de las celebraciones litúrgicas pontificias, pronunció en Nápoles en noviembre de 2003 y que *La Documentation Catholique* publicó en francés poco después². La liturgia pontificia, de la cual trata ese texto, no es verdaderamente un campo en el que uno espere encontrar cambios muy significativos. Ahora bien, esto es lo que se puede leer sobre este tema, sin embargo, bajo esa firma:

“Para comprender el cambio [...] basta con poner un ejemplo: la entrada del Soberano Pontífice en las celebraciones. Hasta el Concilio, el papa, durante las grandes solemnidades, entraba en la basílica de San Pedro al son de trompetas de plata, llevando la tiara, guantes y calzado del color litúrgico; era llevado a hombros por el grupo de los sediaros, iba rodeado de ‘flabelli’ (portadores de abanicos) y de una nube de personajes abigarrados, laicos y prelados, cada uno con el hábito de su función, y que representaban a la nobleza, al patriciado romano, a los diversos cuerpos de guardia, y otros dignatarios de la corte pontificia. Se trataba de una entrada solemne que daba del papa la idea de un príncipe de este mundo rodeado de su corte.

Desde el Concilio, nos hemos habituado a ver que el papa participa en una procesión de entrada en la basílica vaticana, vestido como los obispos de la Iglesia católica, [...] rodeado no de personas de la corte papal, sino por los concelebrantes y los ministros que desempeñan un papel en la celebración”³.

Al leer esta conferencia se comprende de inmediato por qué se puede decir que después del Concilio “nada será ya en absoluto como

¹ Joseph Doré, “Rien ne sera plus tout à fait comme avant”, *Esprit et Vie* 19 (octubre de 2000) 3-11.

² Piero Marini, “Liturgie et beauté: expériences de renouveau de certaines célébrations pontificales”, *La Documentation Catholique* 2323 (7 de noviembre de 2004) 909-918. El texto original italiano apareció en la revista *Asprenas* 50 (2003).

³ Piero Marini, *art. cit.*, p. 910.

antes" de él: hay cosas que hace cincuenta años parecían normales y habituales, y que a nosotros hoy en día se nos han vuelto casi insoportables. Entre estos dos tiempos relativamente próximos se ha desarrollado un acontecimiento que ha hecho parecer fuera de lugar y obsoleto lo que la mayor parte de los fieles admitían sin dificultad hasta entonces; dicho acontecimiento es, evidentemente, el concilio Vaticano II.

Tal vez se me objete que, al partir de la liturgia, he escogido un terreno fácil, pues está claro que es en este campo –que apela mucho a lo sensible y a lo visible– donde se han producido los cambios más espectaculares. El ejemplo citado por Monseñor Marini va encaminado, sin embargo, a hacernos comprender que las principales transformaciones producidas no son de orden exterior, aun cuando ciertamente el exterior es de suyo muy llamativo en ese ámbito. Éstos son, de hecho, algunos de los cambios *interiores* efectivamente realizados:

- En el plano que podríamos llamar antropológico, la negativa a ver a un hombre, sean cuales sean su dignidad y la eminencia de su tarea, llevado por otros hombres y rodeado de signos exagerados de honor.

- En el plano eclesiológico, la renuncia por parte de la Iglesia al poder terrestre y a sus atributos, renuncia correlativa al redescubrimiento de la función original del papa, la de obispo de Roma.

- En el plano teológico, la búsqueda de una mayor conformidad con un Cristo que no entró en Jerusalén con gran aparato, sino como enviado del Señor que viene para servir y no para ser servido.

En mi conferencia de marzo de 1999 insistí sobre todo en la profunda mutación *eclesiológica* que le debemos al Vaticano II. Fiel a una distinción cara a este Concilio, y cuyo carácter a veces artificial se ha criticado pero que pese a todo es preciso reconocer como ineludible, enumeré los aspectos de dicha mutación eclesiológica en dos planos: el de la organización y funcionamiento *interno* de la Iglesia y el, *externo*, de la comprensión recíproca de la Iglesia y el mundo. Remito aquí al desarrollo que dediqué entonces a estos dos aspectos. Sólo voy a profundizar un poco en el ejemplo litúrgico que acabo de empezar a analizar.

a) La organización y el funcionamiento interno de la Iglesia

Dentro de este apartado, un primer cambio concierne a la concepción fundamental que la Iglesia tenía de sí misma. Está claro que el cortejo triunfal tal como se vivía antes de la reforma litúrgica iniciada por el Concilio corresponde a una "visión de la Iglesia que la descri-

bía y la concebía ante todo como una sociedad jerárquica constituida y en funcionamiento a partir de su cúspide única, tanto en el orden del gobierno como en el de la enseñanza y el comportamiento”⁴.

El paso del cortejo fastuoso a la procesión litúrgica significa, por tanto, bastante más que un deseo de vuelta a la simplicidad. Expresa teológicamente que se abandona una concepción jurídico-administrativa (aquella en la que cuenta ante todo la distribución del poder), para adoptar un planteamiento histórico-salvífico. Llama a que la Iglesia-poderío se convierta en Iglesia-comunión.

El segundo cambio eclesiológico, determinante también, se debe a que el papa ha renunciado en gran parte a esos elementos exteriores que tanto le distinguían de los demás obispos. Este punto nos remite a las grandes decisiones del Concilio a propósito del episcopado: proclamación de su índole sacramental, reconocimiento de la colegialidad, pero también desarrollo de las Conferencias episcopales y creación de un Sínodo de los obispos, todo ello apelando y realizando la “organización efectiva de un tipo de colaboración episcopal hasta entonces inexistente”⁵... por lo menos en los últimos siglos.

1980, p. 127.
1980, p. 127.

b) La comprensión de la relación recíproca de la Iglesia y el mundo

Se ve perfectamente el camino recorrido entre, por una parte, una Iglesia atenta a afirmar su autoridad sobre los pueblos y sus dirigentes, una Iglesia cuyo jefe se define –y se muestra– como un soberano temporal, y, por otra parte, la Iglesia de hoy. Venimos de un modelo “de cristiandad”, el de una Iglesia que se proclamaba “sociedad perfecta”, soberana con respecto a todo otro poder civil o político. Ahora bien, con el Vaticano II hemos descubierto una Iglesia que reconoce, tanto la justa autonomía del poder político, como el derecho a la libertad religiosa.

¿Quién podría soportar hoy en día una Iglesia que pretendiera reemplazar a los poderes temporales, un papa que tendiera a comportarse como soberano político en lucha (incluso armada) contra otros? Esta visión se ha convertido en totalmente insoportable tanto fuera de la Iglesia, para quienes denuncian las tentaciones nostálgicas del poder clerical, como entre los cristianos mismos, al menos para la mayor parte de ellos... Sí, es muy cierto que después del Vaticano II nada será ya en absoluto como antes, ni para la Iglesia como tal ni para su relación propia con el mundo en el cual está llamada a vivir.

⁴ J. Doré, *art. cit.*, p. 5.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

II. Lo teológico y lo pastoral: una relación invertida

Se dice que el concilio Vaticano II se definió ante todo como un concilio "*pastoral*". Su andadura, su "estilo" –como decía yo en el artículo anteriormente citado– quiso ser diferente del de la mayor parte de los concilios que lo precedieron en dos mil años de historia de la Iglesia. En efecto, el objetivo marcado por el papa Juan XXIII no era primeramente el de aspirar a una expresión dogmática que se tradujera a su vez tanto en afirmaciones nuevas (combinadas con una obligación de adhesión) como en la condena de doctrinas erróneas e incluso peligrosas (varias de las cuales no dejaron, sin embargo, de ser señaladas como tales).

Dicho esto, es preciso añadir inmediatamente un corolario, en la medida en que algunos de los adversarios del Concilio han querido apoyarse en este estilo voluntariamente adoptado para a partir de ahí relativizar el alcance de los documentos que produjo, con el pretexto de que justamente no serían "*más que documentos pastorales*". Es preciso afirmarlo sin tapujos: está claro que el Vaticano II hizo ciertamente una labor *teológica*, incluso más, sin duda, que muchos de los concilios anteriormente reunidos.

A este respecto, es preciso primeramente señalar el puesto determinante ocupado por los expertos teólogos en todas las fases de su realización, empezando por la fase antepreparatoria, en la medida en que gran número de obispos apelaron juiciosamente a su cooperación para que les ayudaran a redactar la aportación que se les pedía, a saber, primeramente la lista justificada de los temas que deseaban ver abordados por el Concilio. Se impone igualmente subrayar que, más tarde, la contribución de los teólogos no decayó: se dio a la luz del día lo mismo que entre bastidores, y particularmente gracias a las numerosas conferencias organizadas por las tardes en Roma, destinadas a los obispos de los diversos grupos lingüísticos. Sería imposible pasar por alto, al final del Concilio, las multiformes aportaciones teológicas que permitieron traducir sus grandes intuiciones en orientaciones y en decretos de aplicación.

¿Un "concilio de expertos", entonces, como lo llaman algunos? La expresión no es justa, pues los obispos no dejaron de llevar las riendas. En cambio es legítimo hablar de un concilio estrechamente ligado (en una relación recíproca, por otra parte) a la evolución de la teología. El Vaticano II no habría sido lo que fue si no hubiera estado precedido por un "movimiento teológico" vivo, lo mismo que dicho movimiento no habría dado algunos de sus más hermosos frutos sin el formidable resorte que el Concilio constituyó para los teólogos.

Pasando ya de la preparación y celebración del Concilio a la cuestión de la acogida de que ha sido objeto, quisiera yo enunciar esta tesis cuya justificación aportaré enseguida: la recepción de este Concilio calificado de “más pastoral que teológico” ¡ha sido de hecho más efectiva y mejor en el mundo de la teología que en el de las realidades pastorales!

a) La recepción del concilio Vaticano II en el mundo de la teología

Preparado y vivido teológicamente, este Concilio no podía a priori sino ser bien recibido por parte de la teología. Y de hecho no hubo ruptura entre la investigación teológica como tal y los textos que el Concilio produjo: ¿no llevaban en sí la impronta de dicha investigación? Para algunos, por lo demás, marcaban sin duda una etapa dentro de una dinámica destinada casi de manera natural a prolongarse.

Los estudios sobre la colegialidad episcopal no han cesado desde el día en que se promulgó *Lumen gentium*, que era más bien una invitación a proseguirlos. Por lo demás, el Concilio no pretendía decir la última palabra sobre los temas abordados, sino señalar la dirección en la cual era preciso proseguir la reflexión.

La teología del laicado ha obedecido al mismo principio: podemos ver que hoy en día está considerablemente desarrollada, incluso en el campo de los ministerios, que el Concilio como tal apenas había abordado, limitando más bien a los laicos a la presencia en el mundo. Ahora bien, hoy vemos más claramente que, en realidad, una teología sana del laicado no se puede concebir sin articular la indispensable presencia en las realidades seculares con una implicación *apropiada* de los laicos en las tareas propiamente ministeriales.

Finalmente no se puede negar que tanto el ecumenismo como el diálogo interreligioso han hecho, en general, progresos considerables en teología⁶. Desde este punto de vista, ¡la firma de la declaración luterano-católica sobre la justificación es un “signo de los tiempos” de la mayor importancia⁷!

Importa precisar aquí que “recibir” el Concilio no es de ninguna manera contentarse con tomar nota de lo adquirido, como podría hacer creer la ambigua expresión “nada más que el Concilio”. “Reci-

⁶ Cf. J. Doré, “Aspects de la réception de *Nostra Aetate* dans l’Église de France”, *La Documentation Catholique* 2227 (4 de junio de 2000) 525-531.

⁷ J. Doré, “Enjeux et contenu de la Déclaration commune luthéro-catholique sur la justification”, *Documents-Épiscopat* 14 (octubre de 1999) 8p.

bir” el Concilio quiere decir abrir el surco que él comenzó a trazar. A ello se aplican los teólogos.

b) La recepción del concilio Vaticano II en las realidades pastorales

Correlativamente, en el ámbito de la pastoral, parece que se pueden apreciar a la vez grandes avances y estancamientos bastante decepcionantes.

– Entre los grandes avances puedo citar la instauración, en la organización ministerial global de la Iglesia, de un diaconado permanente renovado. Y me complace subrayar al hilo de esto cómo el ámbito ministerial católico aparece hoy como el más rico y diversificado en el seno de todas las confesiones cristianas. En efecto, ¿no engloba en lo sucesivo tres grados bien diferenciados –incluso en el estado de vida que suponen– en el seno del mismo sacramento del Orden, con un campo abierto, además, para ministerios laicales⁸?

Aprecio también, en el terreno pastoral como tal, la progresión espectacular del diálogo ecuménico e interreligioso, hecho posible entre otras cosas por el reconocimiento del principio de la libertad religiosa. ¿Cómo habría podido tener lugar el encuentro de Asís si el Concilio no hubiera pasado por allí? ¿Y qué decir de los hermosos frutos del diálogo y de la oración común, no sólo con protestantes y ortodoxos, sino con nuestros “hermanos mayores” los judíos y nuestros amigos los musulmanes?

– Pero existen estancamientos. Los percibo sobre todo con relación a los grandes avances teológicos de la constitución *Lumen gentium*. Atañen, por una parte, a la naturaleza de las relaciones entre el colegio episcopal y el papa, y por otra, más fundamentalmente todavía, a la naturaleza misma de la Iglesia en cuanto Pueblo de Dios. *Lumen gentium* tuvo empeño en presentar el misterio de la Iglesia de manera global, antes de pasar, a partir del § 18, a su constitución jerárquica; pero ¿se han podido o querido sacar todas las consecuencias de la afirmación según la cual la Iglesia es ante todo la congregación de todos los fieles de Cristo, antes de que se pase a preguntar sobre las distinciones de orden y de grado que se hayan de realizar entre ellos?

Introducido en el capítulo V, el llamamiento universal a la santidad se ve sin duda grandemente refrendado con las múltiples canoniza-

⁸ Cf. J. Doré y M. Vidal (eds.), *Des ministres pour l'Église*, Bayard/Centurion-Fleurus/Mame-Cerf, París 2002.

ciones llevadas a cabo por Juan Pablo II, que fue Padre conciliar; pero ¿se toma verdaderamente en serio en nuestras catequesis?

Aun cuando se han dado pasos enormes, quedan todavía por sacar las conclusiones de cierto número de principios puestos o recordados en el campo *litúrgico*. En este ámbito, los estancamientos parecen a veces una vuelta atrás. Mientras que la reforma iba encaminada en gran medida a dar acceso al misterio pascual, a su celebración –semanal a través del domingo, anual en el Triduo pascual–, en numerosos lugares se ven florecen de nuevo devociones que corren el riesgo de oscurecer el sentido de dicho misterio. ¿Era verdaderamente preciso introducir en el calendario *universal* las fiestas de santa Rita o del Padre Pío? ¿Y cómo van las cosas, en muchos lugares, con relación a la puesta en práctica del gran deseo de aligerar las fiestas de santos para privilegiar la celebración del domingo?

III. ¿El último de los concilios?

Una intervención del cardenal Martini durante uno de los últimos sínodos fue interpretada por la prensa como un llamamiento a convocar un concilio Vaticano III: el autor de esas propuestas tuvo que precisarlas, explicando que con ellas en realidad manifestaba sus deseos de un desarrollo de la andadura conciliar, mucho más que de la convocatoria de un nuevo concilio como tal.

Debo reconocer que comparto esa visión de las cosas.

En cierta manera, el Vaticano II marcó un límite: ¡2.500 obispos del mundo entero reunidos en la basílica de San Pedro, llamados a pronunciarse sobre la mayor parte de los temas que guardan relación con la vida cristiana, en el curso de sesiones escalonadas a lo largo de tres años! Hoy en día, el número de los obispos católicos casi se ha doblado y, lo que es un fenómeno aún más importante, su origen cultural se ha diversificado considerablemente. Si África y Asia estaban presentes en el Vaticano II, con bastante frecuencia lo estaban a través de obispos *missioneros* procedentes de Europa o de América del Norte. Además, a todos se les pedía que se expresaran en el latín en el cual muchos habían hecho buena parte al menos de sus estudios teológicos, y sólo algunos prelados orientales se negaron a someterse a esta norma. ¡Cómo iba a ser hoy posible asegurar una verdadera comunicación entre todos los participantes de un hipotético Vaticano III!

Las condiciones materiales serían ya ciertamente un obstáculo serio para tal reunión, pero conviene añadir además que un concilio así,

doblemente universal –tanto por sus participantes como por los temas que abordaría–, no parece necesariamente deseable. Los obispos tienen necesidad de mantener intercambios entre ellos; ahora bien, cabe temer que una asamblea así tuviera un carácter tan pesado y formal que dicho intercambio se viera en buena medida comprometido.

a) Un proceso conciliar local

La experiencia de las Conferencias episcopales muestra a la vez la necesidad y el fruto de los encuentros regulares entre obispos de una misma zona geográfica. ¿Por qué, entonces, no habrían de celebrarse “concilios provinciales” –designación que no hay que dudar en emplear, dado que el derecho canónico ciertamente lo hace– a escala local, a escala nacional y quizá incluso continental?

Tales asambleas podrían apoyarse en una tradición eclesial histórica indiscutible, desde la Antigüedad cristiana hasta fecha reciente. ¿No habría razones para que los obispos del África Negra, por no poner más que este ejemplo, pudieran reunirse según una modalidad conciliar, desde luego en comunión efectiva con Roma, para tratar problemas específicos de su continente (inculturación litúrgica, matrimonio habitual, problemas tribales...)? Pero esta pregunta vale por igual, *mutatis mutandis* evidentemente y por poner otro ejemplo, para los obispos de Francia. Ciertamente, su Conferencia episcopal se reúne de manera regular, pero las modalidades de esas reuniones anuales o bianuales no agotan las posibilidades factibles de colaboración entre ellos...

b) Un proceso conciliar internacional

Mientras que el concilio Vaticano II se definía indistintamente como “*sacrosanctum Concilium*” (cf. el principio de la Constitución sobre la liturgia) o como “*sacrosancta Synodus*” (cf. la primera frase de *Dei Verbum*), se ha adoptado la costumbre de designar “Sínodo de los obispos” a la reunión regular de delegados de los episcopados nacionales en torno al papa para tratar temas que requieren debate. Esta institución del Sínodo es fruto del Concilio. Anunciada por el papa Pablo VI el 14 de septiembre de 1965 en el discurso de apertura de la cuarta sesión, permite efectivamente una expresión regular de los obispos del mundo entero a través de sus delegados. Los participantes en estas asambleas reflejan además la catolicidad cultural de la Iglesia, puesto que proceden de todos los continentes.

Reconozcamos , sin embargo, que, al menos por ahora, esta práctica no realiza más que parcialmente el ideal de *conciliaridad* que se podría desarrollar en todos los niveles dentro de la Iglesia. Por una parte, dado que los temas están definidos bastante estrictamente de antemano, a los obispos reunidos les es prácticamente imposible modificar sustancialmente el orden del día para hacer figurar en él, llegado el caso, sus propias prioridades del momento. Por otra parte, el fruto de cada sesión sinodal se presenta en forma de una Exhortación post-sinodal que, si bien refleja ciertamente el contenido de los debates, está sin embargo en franca regresión con respecto a un Concilio cuyos documentos fueron votados por mayoría por los obispos mismos. En comunión con el obispo de Roma, desde luego, ¿no podría la asamblea como tal expresar mejor sus propias convicciones y sus propias orientaciones?

c) Un proceso irreversible

Ya lo he dicho antes: el concilio Vaticano II marcó primeramente por el “estilo” nuevo que aportó. Dicho esto, es preciso añadir que, reconocido por los católicos como el XXI Concilio ecuménico, será tal vez el último de un modelo que él habría llevado a su apogeo y, simultáneamente, a su término.

En cambio, el concilio Vaticano II ha sembrado semillas de *sinodalidad* o de *conciliaridad* en todos los niveles dentro de la Iglesia. Ninguna parroquia, ni ninguna diócesis carecen ya de Consejo pastoral... No hay nación sin Conferencia episcopal... La figura “monárquica”, esencial en la eclesiología católica (un cura por parroquia, un obispo por diócesis, un papa en la Iglesia universal), no ha sido ciertamente negada; pero ha sido felizmente completada y equilibrada por esta sinodalidad que aporta a todos los niveles un enriquecimiento real. Por una parte, cada responsable jerárquico se ve rodeado de un *Consejo*; por otra, los responsables de un mismo nivel se ven llamados a encontrarse regularmente para hacer un ejercicio *colegial* de su responsabilidad.

Cabe pensar que, iniciado ya en gran medida, este proceso es irreversible. El Vaticano II habrá así contribuido al paso *de una Iglesia que convoca concilios a una Iglesia que vive conciliarmente*. ¿No es ésta, acaso, la herencia más hermosa que el Concilio podía legarnos?; y el homenaje más hermoso que podemos rendirle ¿no es, acaso, reconocer ese progreso y permitirle proseguir?

(Traducido del francés por José Pedro Tosaus Abadía)

EL SER HUMANO, ¿CENTRO Y CIMA DE LA TIERRA?

Al final de la tercera sesión del Concilio (1964) se aprobó el Decreto sobre el ecumenismo. Con ello se había llevado a cabo una especie de viraje. La Iglesia católica, que anteriormente sólo había mantenido contactos con las demás Iglesias con grandes reservas, se comprometía ante todo el mundo a colaborar activamente en el “restablecimiento de la unidad”. Expresaba explícitamente su disposición a tomar parte en el movimiento ecuménico que estaba ya en marcha entre las Iglesias. Como pronto iba a quedar patente, este paso provocó el mismo efecto que la rotura de un dique. En breve tiempo cayeron las barreras que hasta poco antes habían sido celosamente protegidas. Cristianos de todas las confesiones empezaron a encontrarse como hermanos y hermanas. Por eso el 21 de noviembre de 1964 será recordado por siempre en los anales del movimiento ecuménico como una fecha decisiva.

* LUKAS VISCHER. Nacido el 23 de noviembre 1926 en Basilea (Suiza). Desde 1961 fue miembro del secretariado de la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de las Iglesias (WCC), y su director entre 1965 y 1979. Fue observador del WCC en el concilio Vaticano II, 1962-1965, y moderador del departamento teológico de la Alianza Mundial de las Iglesias Reformadas, 1982-1989. Estudió Historia y Teología en las Universidades de Basilea, Estrasburgo, Gotinga y Oxford, y obtuvo el doctorado en Teología por la Universidad de Basilea en 1952. Ordenado sacerdote en 1950, Vischer se hizo pastor de la Iglesia reformada en Herblingen, una ciudad industrial cercana a Schaffhausen.

Es autor de *The Common Catechism* (con J Feiner; Search, Londres 1975), *Ye Are Baptized* (WCC, 1961), *A Documentary History of the Faith and Order Movement, 1927-63* (Bethany, St Louis, MO, 1963) y *Überlegungen nach dem Vatikanischen Konzil* (EVZ-Verlag, Zúrich 1966).

Correo electrónico: lvischer@bluewin.ch

Pero enseguida se planteó la pregunta de qué consecuencias concretas tendría el decreto. El Concilio todavía no había acabado. Los temas que figuraban en el orden del día de la cuarta sesión eran algo así como un test. Se había de hablar de la "misión de la Iglesia". ¿Se conseguiría formular una comprensión común de la misión de la Iglesia o al menos sentar las bases para una formulación y una práctica comunes? Pero ante todo el Concilio había de ocuparse del testimonio de la "Iglesia en el mundo actual". Desde el final de la primera sesión quedó decidido que el Concilio no podía ocuparse únicamente de problemas internos de la Iglesia, sino que debía correr el riesgo de perfilar su ubicación en el mundo actual. Un Concilio no sólo *ad intra*, sino también *ad extra*. Se decía continuamente que el Concilio se había reunido para "leer los signos de los tiempos". ¿Cómo repercutiría en este intento el Decreto sobre el ecumenismo? ¿Se conseguiría "leer *juntos* los signos de los tiempos", o al menos sentar las bases para que en el futuro se pudieran leer juntos?

Entre la tercera y la cuarta sesión tuvo lugar un intenso intercambio de pareceres sobre estas cuestiones. Las esperanzas sólo se cumplieron en parte. Tanto el Decreto sobre la misión como la Constitución pastoral "La Iglesia en el mundo actual" hablan explícitamente de la necesidad de ponerse de acuerdo con los "hermanos separados". Pero no se llegó a una lectura verdaderamente común. La Constitución pastoral se quedó en una palabra de la Iglesia *católica* al mundo. Y hasta hoy la Iglesia católica parte de que ella sola es capaz de dar el testimonio *de la* Iglesia en el mundo.

El 8 de diciembre de 1965, en la clausura del Concilio, tuvo lugar una gran manifestación en la Plaza de San Pedro. Una serie de oradores se dirigieron en nombre del Concilio a diferentes sectores de la sociedad: científicos, trabajadores, etc., y les invitaron a un diálogo abierto y transparente sobre la base de la Constitución pastoral.

¿Cómo están las cosas en esto cuarenta años después? ¿Fue la Constitución pastoral realmente la palabra que se debía escuchar de la Iglesia? Cuando vuelvo a leer hoy el texto, no sólo tengo en mente dudas a este respecto, sino que llego cada vez más a la conclusión de que el Concilio tomó una opción que no estuvo a la altura de los "signos de los tiempos". La Constitución pastoral no fue una palabra profética. Con este texto, la Iglesia se adaptó en primer lugar al espíritu de los años 1960.

La Constitución surtió ciertamente efectos considerables. Contribuyó esencialmente a que la imagen de la Iglesia católica empezara a cambiar en la sociedad. Dio nuevo peso al compromiso social de la Iglesia.

Los planteamientos del Concilio fueron ahondados aún más, poco después del Concilio, por el papa Pablo VI en su encíclica *Populorum Progressio*. Pero lo que hoy sorprende es el hecho de que en la Constitución falte cualquier tipo de referencia a la crisis ecológica. El tema del texto es el ser humano, que gracias a su inteligencia y a sus dotes extraordinarias es capaz de dominar cada vez más la Naturaleza. Ese ser humano está llamado a construir una sociedad más justa y más humana. Ciertamente el texto habla también de la ambigüedad de la actividad humana, pero el acento se pone en los logros científicos y morales de los que es capaz el ser humano. Ni una palabra sobre los destrozos que la actividad humana ocasiona a la creación de Dios, sobre el saqueo de los recursos y la contaminación del agua, el aire y el suelo.

No sería justo echar esta carencia en cara a los autores de la Constitución. En la época del Concilio, la gravedad de la crisis ecológica sólo era vista por unos pocos. Aunque los descubrimientos en el ámbito de la investigación atómica habían asustado a algunos, la confianza en la ciencia y la técnica todavía seguía intacta. Un crecimiento científico continuado no parecía plantear ningún problema; al contrario, podía ser alabado sin reservas. La prioridad del Concilio era establecer contacto con el mundo moderno. Por eso resulta comprensible que no entrara en discusiones críticas con la época moderna. En los años siguientes, sobre todo desde 1990, el Magisterio ha puesto acentos nuevos. El riesgo de que el ser humano ponga en peligro su propia supervivencia en este planeta se menciona en varios textos papales, y no faltan los llamamientos a una mayor responsabilidad con respecto a los dones de la creación de Dios. ¿Cabe, pues, decir que la carencia de la Constitución ha quedado entretanto corregida y remediada?

El problema de la Constitución pastoral es, a mi juicio, más hondo. La crisis ecológica plantea la pregunta por el puesto del ser humano en el conjunto de la creación. ¿Quiénes somos nosotros, los seres humanos, en medio de la totalidad de las criaturas de Dios? ¿Qué papel nos corresponde? Hoy en día se puede oír el reproche, procedente de muchos ámbitos, de que la tradición judeocristiana es en parte responsable de la actual destrucción ecológica. Se aducen diferentes argumentos. En primer lugar se hace referencia una y otra vez a la tarea que Dios encomendó al ser humano al crearlo: "Creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven por la tierra" (Gn 1,28). Los críticos añaden que la insistencia en la alteridad absoluta de Dios en la tradición cristiana pone en peligro el carácter divino de la Naturaleza y con ello priva de fundamento al respeto reverencial a la vida. La Natu-

raleza queda degradada por la fe cristiana a la categoría de mero objeto, puesto así en las manos del ser humano.

No es fácil demostrar que este reproche se basa en una interpretación errónea de los textos bíblicos. La vocación del ser humano no consiste en dominar el mundo, sino en cuidarlo. El testimonio del Antiguo Testamento en su conjunto es una llamada al agradecimiento al Creador. Varios salmos están dedicados a este tema. Israel vivía en contacto con la tierra. Estaba convencido de haber recibido Canaán como morada de manos de Dios mismo. Era consciente de su responsabilidad por este don. Debía ocuparse de que la tierra siguiera siendo fértil. Una larga serie de leyes del Antiguo Testamento remiten a esta responsabilidad. Pensemos en las leyes relativas a la siembra y la cosecha. Pensemos ante todo en el precepto sabático, la obligación de suspender el trabajo en el séptimo día y de conceder descanso a la tierra. Al contrario de lo que sucede en el derecho romano, los imperativos ecológicos desempeñan en la Torá, la ley judía, un papel fundamental. La tesis de que el ser humano está llamado a dominar la Naturaleza no es una perspectiva bíblica, sino nada más que el credo del ser humano moderno.

Ahora bien, inmediatamente se debe añadir que la tradición cristiana, sobre todo las Iglesias de Occidente, no han estimado en todas las épocas esta perspectiva bíblica. Desde san Agustín se impuso en la teología cristiana un antropocentrismo no bíblico. Se insiste demasiado en el papel especial del ser humano dentro de la creación. Él es la meta y la corona de la creación. Es imagen viva de Dios y el único que tiene la facultad de responder a su llamada. El don de la razón lo destaca de entre todas las demás criaturas, y por eso es también la medida de todas las cosas. Se relega a segundo plano el hecho de que, según el testimonio bíblico, también él forma parte de la creación. Resulta indudable que esta comprensión del ser humano ha contribuido, y sigue contribuyendo hasta el día de hoy, a la insensatez, sobre todo de las naciones occidentales, en el ámbito de la ecología.

Y precisamente en esto estriba el punto débil de la Constitución pastoral. De manera casi caricaturesca une su voz a esa excesiva insistencia. Plantea los siguientes interrogantes: ¿qué piensa la Iglesia sobre el ser humano?, ¿qué orientaciones se deben proponer para la construcción de la sociedad actual?, ¿qué importancia le corresponde en última instancia al ser humano dentro del universo? Su respuesta comienza luego con esta frase lapidaria: "Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos" (§ 12). Con ello queda dado el tono para el resto de la respuesta. Oigamos lo que el texto tiene que decir sobre el ser humano:

“Tiene razón el hombre, participante de la luz de la inteligencia divina, cuando afirma que por virtud de su inteligencia es superior al universo material. Con el ejercicio infatigable de su ingenio a lo largo de los siglos, la humanidad ha realizado grandes avances en las ciencias positivas, en el campo de la técnica y en la esfera de las artes liberales. Pero en nuestra época ha obtenido éxitos extraordinarios en la investigación y en el dominio del mundo material... La inteligencia no se ciñe solamente a los fenómenos. Tiene capacidad para alcanzar la realidad inteligible con verdadera certeza, aunque a consecuencia del pecado esté parcialmente oscurecida y debilitada” (§ 15).

O:

“La orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad, la cual posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo. Y con toda razón... El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes” (§ 17).

¿No dejan suficientemente claro estos fragmentos que la Constitución no sólo no vio la crisis ecológica, sino que incluso puso acentos que señalan en la dirección contraria? *Con sus tesis sobre el papel del ser humano en el conjunto de la creación, en el fondo hizo suyo el credo de la época moderna.*

Volvamos de nuevo al principio. La mirada retrospectiva sobre el Concilio después de cuarenta años pone de manifiesto lo mucho que algunas declaraciones están enraizadas en la experiencia de los años 1960. Lo mismo se puede decir de las declaraciones sobre el movimiento ecuménico. Mediante el Decreto sobre el ecumenismo se pusieron en marcha muchas cosas. Surgió una situación nueva que debe ser analizada e interpretada conjuntamente. Se anuncia un nuevo resurgimiento. Pero también se puede decir lo mismo del intento del Concilio de leer los signos de los tiempos. La Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual resulta hoy profundamente insuficiente. En las cuatro décadas transcurridas, los horizontes se han desplazado en muchos aspectos. Nos vemos ante nuevos retos que exigen una respuesta. Signos de los tiempos que hasta el momento habían pasado desapercibidos se han hecho inequívocamente visibles. ¿No debiéramos, pues, encontrar caminos para leerlos y responder a ellos *conjuntamente*?

25 de febrero de 2005

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)