

## CRITERIOS PARA LA RECEPCIÓN DEL CONCILIO VATICANO II

*El Vaticano II representa en muchos aspectos algo único entre todos los concilios que han tenido lugar en la historia: el volumen de sus documentos, los temas tratados, los destinatarios -no solo todos los cristianos católicos, sino todos los hombres-, el número de padres del concilio y su representatividad continental y cultural, así como su programa. Este último punto debería ser, al mismo tiempo, el primero y se caracteriza por cuatro lemas que tienen una estrecha relación entre sí: El primero, “aggiornamento”; el segundo, “nuevo Pentecostés”; el tercero, “redefinir la fe” y el cuarto, “un concilio pastoral”.*

*Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, Theologische Quartalschrift 191 (2011) 126-147*

### INTRODUCCIÓN

La forma de trabajo del Vaticano II fue extraordinaria teniendo en cuenta los concilios que le precedieron. Viene marcada por la atención a los testimonios normativos de la escritura y de la tradición, y de ésta en toda su amplitud, desde los testimonios iniciales y la patrística hasta las encíclicas de Pío XII. ¿Cómo han de recepcionar este concilio extraordinario la iglesia y las comunidades de los creyentes? “Recepcionar” significa hacer propio lo que se recibe, hasta que esto que se recibe determine el propio ser. ¿Dónde está el concilio? ¿De qué se despidе, hacia dónde va? Pregunta difícil, pero solo de ahí surgirán los criterios para su recepción.

¿Cuáles son los puntos de referencia que determinan el concilio?

El programa del concilio es tan amplio que la pregunta es imperiosa: ¿Cómo surge, con este programa y con la cantidad de participantes provenientes de culturas diferentes, un *corpus* de documentos que manifiesta una gran consistencia y un fuerte engranaje de los varios documentos en referencia a los problemas teológicos más dispares, y que se dirige a personas de culturas muy diferentes, a cristianos y no cristianos? Estos puntos de referencia que determinan el punto de partida y la evolución del concilio nos dan la respuesta a los criterios para la recepción del concilio. ¿Es posible especificarlos?

Estos puntos referenciales son cuatro y tienen una estructura doble en sí mismos: son lugares his-

tóricos bien concretos de los que despedirse y a partir de los cuales se avanza hacia el futuro. En los documentos del Vaticano II estos lugares de despedida y camino hacia el futuro están bien marcados. Con lo que se demuestra claramente qué quiere decir “aggiornamento”. Estos son los puntos:

1. Adiós a una eclesialidad estatal de 1.500 años. *Dignitatis humanae* es la señal visible de la ruptura.

2. Adiós a la escisión milena-

ria de la iglesia oriental y occidental. La señal visible se encuentra tanto en *Orientalium Ecclesiarum* como en *Unitatis redintegratio*.

3. Adiós a 500 años de escisión en la iglesia de occidente. Señal bien visible en *Unitatis redintegratio*.

4. Despedida de más o menos un siglo de dudas por parte de la iglesia ante la modernidad; una buena muestra es el Vaticano I. Señal bien visible en *Gaudium et spes*.

## ADIÓS A 1.500 AÑOS DE ECLESIALIDAD ESTATAL

¿Qué significan 1.500 años de iglesia estatal, desde el giro constantiniano hasta la iglesia-estado que se ha ido extinguiendo escalonadamente desde la declaración de independencia americana hasta el final del régimen de Franco? Esta iglesia-estado no ha sido algo ajeno a la fe y a la vida de la iglesia, sino que ha acuñado la comprensión de la fe y las formas de vida de las iglesias locales y de la iglesia en su totalidad.

### Rasgos fundamentales de la figura de la fe a la que se dice adiós

Un primer rasgo: una iglesia estatal implica una identificación básica del orden de la fe y de la iglesia con la ley pública estatal o imperial. Ahora bien, el orden pú-

blico estatal siempre va unido a todo un espectro de posibles sanciones legales. A partir del concilio de Nicea, los dogmas son reglamentaciones jurídicas. Esta comprensión de los dogmas de fe como leyes sancionables se mantiene en la predicación de la iglesia y en el derecho canónico. Esta “definición” excluyente y limitada de la fe, unida a sanciones jurídicas inmediatas, se manifiesta de las formas más diversas, desde medidas administrativas y formas de hablar hasta las cruzadas y las luchas contra otras religiones con sus pretensiones de poder.

Ahora bien, durante todo este tiempo, tanto en la teología como en la doctrina eclesial se sigue afirmando de forma incondicional que la fe únicamente puede ser acogida de forma voluntaria. Estamos ante un cierto antagonismo interior.

Relacionado con la iglesia-estado y sus consecuencias en la comprensión de la fe y la simple e indiferenciada negación de otras religiones o de las comprensiones de la fe no ortodoxas o condenadas, hay un segundo rasgo fundamental de esta relación entre el estado y la iglesia que lleva ya más de un millar de años: un orden sacro de la sociedad y del estado que legaliza de múltiples maneras la autoridad pública de forma religiosa. El sistema estatal de la iglesia que vive el cristianismo está forjado por un orden feudal, legalizado cristianamente. Las estructuras oficiales de la iglesia son feudales y siguen este orden. Este hecho se manifiesta desde el principio en el reconocimiento privilegiado y social de los obispos y de los presbíteros, en el estado jurídico del clero y sobre todo en la posición del pueblo de Dios, los laicos.

Los efectos del desarrollo de esta comprensión del ministerio son notables y se desarrollan en el ámbito de la doctrina sacramental medieval. Los laicos, el pueblo de Dios, son simples receptores de los dones de Dios, conferidos por el clero mediante los sacramentos. Esta comprensión llega hasta las encíclicas sacerdotales de los papas Pío e incluso a los textos preparados por la comisión de Ottaviani para el Vaticano II.

### **Señal del nuevo comienzo**

Ya hemos dicho que *Dignitatis*

*humanae* es la señal del nuevo comienzo con el que la iglesia se despidió de una forma de fe y de vida eclesial marcadas por un estado-iglesia a lo largo de 1.500 años. *Dignitatis humanae*, basándose en el evangelio y la razón, proclamó la libertad de religión y reprobó la forma de la iglesia-estado. Los padres del concilio se basaron en el principio teológico de que el hombre solo libremente puede aceptar y realizar la fe en Dios. En lo concerniente a la razón, se basaron en la dignidad de la persona y la libertad humana. Este principio de la razón no ha sido formulado y reconocido hasta la época moderna, y es el resultado de un giro epocal en la forma de pensar.

### **Primeras características de un nuevo perfil**

En *Nostra aetate*, que va explicando el comportamiento de la iglesia con las religiones no cristianas, se manifiesta, en contraste inmediato, las consecuencias que tiene esta despedida para la teología. Se rechaza la “definición de fe” que presenta rasgos legales en la forma de una simple negación de las otras religiones. En lugar de una simple negación entra una afirmación diferencial, que implica una diferenciación muy precisa de lo que es digno de ser afirmado y de las diferencias que han de ser rechazadas. *Nostra aetate* ilustra esta nueva opción fundamental, que debe ser profundizada y desarrollada en

el diálogo que ahora es posible.

Las grandes constituciones del Vaticano II muestran las diversas perspectivas que surgen de decir adiós a la iglesia-estado: *Dei Verbum* habla, en el apartado “la revelación de Dios mismo”, de la automanifestación de Dios como de un acontecimiento que engloba todas las épocas de la historia de la humanidad. En paralelo, *Lumen gentium* trata en su primer capítulo del misterio de la iglesia que ha determinado la historia de la humanidad desde el principio. Diciendo adiós a la iglesia-estado, la revelación salvífica de Dios y el misterio de la iglesia son imaginables de un modo nuevo: la suspensión de la simple negación de las otras religiones y la introducción de la afirmación diferencial posibilitan la pregunta por la presencia de la verdad de Dios en las tradiciones religiosas de la humanidad. Al mismo tiempo se abre la posibilidad de ver el misterio de la iglesia de muchas formas en el seno de las formaciones comunitarias religiosas y públicas. Así, con el discernimiento de espíritus, se hace visible el hecho del nacimiento del pueblo de Dios en la historia de la humanidad, en camino hacia una humanidad plena, posible por la misericordia de Dios manifestada en Jesucristo. Este es el pueblo de Dios que va creciendo en medio de la historia de la humanidad y que lucha contra las fuerzas de las tinieblas, la finitud y la muerte, el pecado y la culpabilidad.

Un significado especial tiene la

despedida de la iglesia-estado para el concepto de misión eclesial, tal como se nos describe en *Ad gentes*. Desde la antigüedad hasta mediados del s. XX, la dinámica de la evangelización ha ido estrechamente ligada y mezclada con los intereses políticos y económicos del imperio y de los estados posteriores. Las fuerzas coloniales de Europa son los últimos ejemplos de cómo se ha utilizado las misiones cristianas como instrumentos de colonización cultural y social, algo que la iglesia ha aprovechado. En muchas ocasiones ha exhortado a los estadistas a cumplir con su deber y proteger las misiones. Los derechos patronales de las coronas española y portuguesa han sido interpretados ocasionalmente por los papas como cadenas. Una relación ambivalente, ya que fuera de sus colonias los estados europeos han considerado que las misiones cristianas estaban bajo su protección: así fue en China hasta que Mao Tsetung tomó Pekin.

*Ad gentes* acaba con esta situación. La única base de la misión y su modelo es Jesucristo mismo que conocía el corazón de los hombres y guió a los hombres “a la luz divina a través de un diálogo verdaderamente humano”. Sus discípulos, llenos de su Espíritu, han de vivir con los hombres, conocerlos y entenderlos, aprender a valorar los dones de sus vecinos, ayudarles y comprometerse por el bien común, para construir una situación de confianza y de credibilidad mutua. Solo partiendo de esta ba-

se triunfará la proclamación del evangelio.

### **Otras características del perfil nuevo**

La despedida de la iglesia-estado lleva implícita la despedida de una comprensión ministerial feudal y corporativa. En su lugar aparece, como característica positiva del oficio, entendido ahora como ministerio, el servicio al pueblo de Dios. Los servidores deben ayudar al pueblo de Dios, al individuo y a las comunidades que forman la iglesia, a “conseguir la salvación de manera libre y ordenada apuntando a la meta común”. Los ministros han recibido su poder justamente para este servicio. Y esto significa que los poderes tienen su sentido y su marco adecuado en medio del pueblo de Dios, que ha de ser considerado como el sujeto libre y activo a quien se ha confiado una misión concreta.

Las expresiones fundamentales del decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos y sobre el ministerio y la vida de los presbíteros confirman este nuevo perfil del ministerio eclesial. Se dice a los obis-

pos que, en el ejercicio de su labor como padre y pastor en medio de los suyos, deben ser como los que sirven, deben ser buenos pastores que conocen el rebaño que les ha sido confiado; deben ser verdaderos padres que destacan por encima de todos los demás por su espíritu de amor y por el cuidado de los demás. Del mismo modo, en *Lumen gentium*, se acentúa el papel activo de todos los miembros de la iglesia, del pueblo de Dios, que han de completar la misión de Jesucristo.

A partir de *Sacrosanctum Concilium* se considera la liturgia y la celebración de los sacramentos como una celebración comunitaria del pueblo de Dios en la que cada uno de los participantes debe asumir su papel. La liturgia no es un culto de poder, sino la celebración de la gracia de Dios, su entrega a nosotros en la persona de Jesucristo.

Las declaraciones pertinentes de *Gaudium et spes* muestran que la despedida del modelo iglesia-estado no representa la simple negación de la relación con los organismos públicos, que, además, hoy en día se dan no solo a nivel estatal, sino también supraestatal.

## **ADIÓS A MIL AÑOS DE CISMA DE LA IGLESIA ORIENTAL Y OCCIDENTAL**

Este adiós significa la despedida de la aceptación de este cisma, mantenido por ambas partes. Sig-

nifica dirigirse al otro y dedicarse al trabajo inacabado de resolución del cisma, aunque las explicacio-

nes de las dos partes del cisma y las mutuas reprobaciones fueron derogadas formalmente al final del concilio. ¿Qué nos dice objetiva y teológicamente este vivir cismático durante unos mil años uno al lado del otro?

## Una iglesia monocultural

Un primer rasgo: en occidente se forma una iglesia monocultural, que exige validez universal para su forma monocultural. Datos importantes de esta unidad monocultural son la unidad de la teología dentro de la iglesia latina, fundamentada en la validez centenaria de las sentencias del Pedro Lombardo, que solo en la época de la contrarreforma fueron sustituidas por la *Summa* de Tomás de Aquino; o bien la unidad del derecho canónico fundamentado en las fuentes del derecho romano incluidas en las Decretales de Graciano; o bien la forma franco-romana de la liturgia, con su lenguaje latino, comprendido y aceptado desde los tiempos carolingios como culto a la soberanía de Dios.

Este orden es único, sacro y público, con las estructuras de vasallaje eclesial y secular. Aquí se diferencia estrictamente entre el área espiritual y temporal. La red de los monasterios y de las universidades que refuerzan esta figura monocultural es un elemento esencial de esta infraestructura.

## La posición central del sucesor de Pedro

Un segundo rasgo: estrecha concentración y enfoque de la iglesia en la posición central del sucesor de Pedro, que da relieve a la unidad plural del primer milenio. Desde el comienzo del s. XII hasta la época de la contrarreforma muchos teólogos enseñan que Jesús consagró como obispo exclusivamente a Pedro. El argumento se apoya en Mt 16 y Juan 21. Los demás apóstoles recibieron su ordenación de Pedro. En consecuencia, hasta el Vaticano II, se mantiene la doctrina de que los obispos reciben su poder de jurisdicción de manos del Papa.

En los escasos encuentros entre la iglesia oriental y occidental, apelando a Pedro como *princeps ecclesiae* y *princeps apostolorum*, se afirma que esta figura monocultural de revelación, iglesia y teología es un criterio incondicional, lo cual se manifiesta en la disputa del *Filioque*, la recepción del II Concilio de Nicea, las discusiones sobre los *eschata*, durante el concilio II de Lyon, en el concilio de Ferrara y Florencia, en el que se trataba de la unión con los griegos, los armenios, los jacobitas y los coptos. Durante las últimas sesiones en Roma se cerraron uniones con otros orientales (los sirios en Mesopotamia, los caldeos y los maronitas en Chipre). A todos se les impuso como obligatoria la doctrina de los sacramentos elaborada en occidente.

¿Qué perspectivas abre el concilio al despedirse de esta división? En principio, es conmovedor leer con este trasfondo las declaraciones que se han hecho respecto a las iglesias católicas orientales en *Orientalium Ecclesiarum*: “Es intención de la iglesia católica que las tradiciones de cada una de las iglesias particulares o de cada rito se conserve y permanezca inalterado; y ella misma quiere adaptar al igual su *modus vivendi* a las diversas necesidades de los tiempos y lugares”.

En *Unitatis redintegratio* el significado positivo de esta despedida es tratado todavía con más claridad. Sobre todo se confirma expresamente a las iglesias patriarcales que en parte tienen sus orígenes en los mismos apóstoles y que tienen “un tesoro del que la iglesia occidental ha tomado varias cosas de la liturgia, de la tradición espiritual y del orden jurídico”. A continuación se nombran las diversas tradiciones litúrgicas, las riquezas de las tradiciones espirituales orientales, de sus usos y costumbres, que no van “en contra de la unidad de la iglesia”, sino, que la enriquecen. Y se habla expresamente de las diferentes teologías y de las formas de vida correspondientes.

### **Características de un perfil nuevo**

La diversidad en la unidad de la iglesia es mencionada a menudo en los documentos del Vaticano II.

La afirmación central es que la iglesia está constituida en y por las iglesias. La iglesia solo podrá cumplir su misión para los hombres de toda la tierra, si garantiza en sí misma un espacio para la pluralidad y la diversidad.

Y una segunda característica: es importante que en *Unitatis redintegratio* 18 se aclare expresamente que para restaurar y salvaguardar la comunidad y la unidad es necesario no conferir más carga de la necesaria. El primado del Papa es caracterizado como gobierno pastoral. Al mismo tiempo se dice a todas las iglesias que disponen de la misma dignidad, de forma que, en base al rito, ninguna de ellas precede a las demás. Todas tienen las mismas obligaciones y derechos.

En relación a los patriarcas se confirma su jurisdicción independiente en *Ecclesiarum Orientalium* y se describe el papel del Papa como el de un árbitro, en caso de disputas y discusiones entre las diversas iglesias. Con vistas a las iglesias orientales, se dice expresamente que el Papa puede intervenir, pero en OE 4 se dice que el papel del Papa ha de ser ejercido con espíritu ecuménico y así podrá eventualmente tomar decisiones, dar decretos u órdenes. Finalmente, respecto a los patriarcas se acentúa que allí donde sea necesario establecer nuevos patriarcados “su fundación esté reservada al sínodo ecuménico o al obispo de Roma”. Se está perfilando claramente un nuevo perfil del ministerio de Pedro.

## ADIÓS A 500 AÑOS DE ESCISIÓN ENTRE CATÓLICOS Y PROTESTANTES

Esta despedida no representa de ninguna manera la eliminación completa de la escisión, pero sí la despedida de su permisividad intocable y de sus efectos. Se dice expresamente que esta despedida es obra de la actuación del Espíritu Santo en la iglesia católica así como en las iglesias separadas. ¿Cuál es el contenido de esta despedida?

### **Rasgos básicos de la figura de la fe a la que se dice adiós**

A raíz de la escisión que surgió de los afanes reformatorios de la tardía edad media, emergió una forma de fe y de vida eclesial que podemos designar con las palabras clave “confesionalidad”, “iglesias confesionales”. ¿Qué se quiere decir con esto? La simple negación mutua tiene como consecuencia que ya no se hable de cristianos, sino de católicos y protestantes. La teología, la elaboración de la comprensión de la fe se caracteriza, tanto por la parte católica como por la protestante, por un afán intensivo de sistematización. Dejando de lado la riqueza de palabras y doctrinas de la escritura y de la tradición, se está presentando una imagen de la comprensión de la fe así como de las formas de vida cristiana y eclesial orientadas a los puntos conflictivos que ocupan el centro de la disputa de la reforma.

Ejemplos de este tipo de realidades de la fe son la visión primaria de la iglesia como “sociedad perfecta” (Belarmino). El discurso del misterio de la iglesia pasa a un segundo plano. La doctrina del sacerdocio común de todos los creyentes, es evitado por parte católica. En la comprensión del ministerio, el centro lo ocupan unos pocos aspectos considerados definitivos: en primer lugar, la administración de los sacramentos y, sobre todo, el sacrificio de la misa, mientras que el anuncio del Evangelio pasa a un segundo plano. Ejemplo de esta estrecha visión confesional de la comprensión de la fe son los manuales de la dogmática neoescolástica que recogen y agudizan las cuestiones tradicionales de la teología de los s. XVII y XVIII, ya marcadas por esta tendencia confesional. Estos manuales estériles de la dogmática se usaron hasta los umbrales del Vaticano II. Las argumentaciones van directamente de la escritura a los puntales de la defensa tridentina de los puntos católicos atacados por los reformadores. En esto se distinguen estas dogmáticas neoescolásticas de la diversidad de posiciones teológicas presentes en el concilio tridentino. Sobre la base de estas formas de sistematización confesional fue posible la negación simple y permanente de los cristianos protestantes. La estilización delimitante en la vida eclesial llevó a acentua-

ciones distintas en los diferentes países y religiones, por lo que surgieron ambientes tanto católicos como protestantes que presentaban fuertes particularidades y exclusividades sociales. Podríamos señalar una gran cantidad de estos puntos diferenciales en la piedad, testigos, en síntesis, de que la iglesia era considerada como iglesia confesional. La división pública y social entre católicos y protestantes fue casi completa.

### **La señal de la partida**

¿Qué señal pone el Vaticano II para forzar la despedida de esta confesionalidad y de la sujeción a la imagen de iglesia confesional en orden a avanzar hacia dimensiones nuevas? El mensaje decisivo del concilio se encuentra en *Unitatis redintegratio* 3 donde en un principio habla de las escisiones y “disiones”. Habla de la culpa de estas separaciones que a veces “se han originado no sin culpa de personas de ambos bandos”. Sin embargo, hay un posicionamiento claro respecto a la situación actual: “todos aquellos que han nacido en estas comunidades y están llenos de la fe en Jesucristo, no pueden ser acusados del pecado de la separación y la iglesia católica los recibe con respeto fraterno y amor. Y aquellos que creen en Jesucristo y han sido bautizados correctamente, estarán en comunión, aunque no perfecta, con la iglesia católica (...). De todas maneras,

sobre la base de la fe son justificados en el bautismo, se convierten en miembros de Cristo, y por eso reciben con derecho el nombre de cristianos, y los hijos de la iglesia católica los reconocen como hermanos en el Señor”.

### **Características de la nueva figura de la fe**

A continuación, se mencionan en *Unitatis redintegratio* los diversos factores que los unen con la iglesia católica. Las iglesias y comunidades separadas como tales “no son privadas de ninguna manera, en el misterio de la salvación, de su significado y su importancia. El espíritu de Jesucristo no se niega a usarlas como medio de salvación cuya fuerza procede de la plenitud de gracia y verdad, confiada a la iglesia católica”. Con ello se ha dado una negativa al principio de la iglesia confesional y a la confesionalidad de la comprensión de la fe en el sentido detallado anteriormente.

Esto no significa que la fe no ha de ser confesada. La confesión de fe recupera su plenitud y su riqueza, ya que las confesiones de fe y la amplitud de comprensiones incluidas en ellas se valoran de manera diferente. En la citada frase de la eficacia del espíritu, que se sirve de las iglesias y comunidades separadas como “medio de salvación”, se afirma que aquí tienen y han tenido lugar desarrollos de vida cristiana y de la comprensión

de la fe, de los que los cristianos católicos pueden aprender.

Todo el pueblo de Dios es invitado a participar en “la obra ecuménica” con espíritu creativo. Se ha dado claramente la señal: se trata de un diálogo para conocer en verdad al otro y poder trabajar de manera creativa y profundizar en la verdad y la unidad, superando malentendidos y separaciones. No significa que la tradición de las diferentes iglesias deba ser abandonada y que la identidad propia ya no juegue ningún papel. Es cuestión de trabajar todas estas cuestiones y de reflexionar y profundizar en ellas atendiendo a las fuentes comunes de la fe y al futuro común.

Si se recuerdan los rasgos básicos de la confesionalidad y del concepto de iglesias confesionales, se ve claramente que también aquí, en lugar de una simple negación, ocasionada por la estrechez de la comprensión sistematizada de la fe, se da un “sí” con matizaciones. Despedida y puesta en marcha coinciden con la despedida de la separación entre iglesia occidental e iglesia oriental.

En cuanto a la doctrina tridentina de la eucaristía, completamente determinada por las discusiones de los puntos controvertidos, aparece, con las explicaciones sobre la liturgia y la celebración de la eucaristía que se dan en las constituciones sobre la liturgia y sobre la iglesia, una visión esencialmente integrada del misterio pascual co-

mo centro y punto álgido en la vida de la iglesia. Asimismo, se abandona el enfoque exclusivo del misterio sacramental en el papel del sacerdocio sacrificial y se desarrolla una comprensión que deriva de los tres servicios cristianos básicos. Se desarrolla la doctrina del pueblo de Dios sacerdotal a quien le ha sido otorgada la misión de Jesucristo. Y simultáneamente se vuelve a la doctrina de los carismas.

En los textos del Vaticano II hay pasajes significativos y doctrinas que dan testimonio de la abolición de la apariencia confesional de la comprensión de la fe y de la vida de la iglesia. En *Dei Verbum* se subraya la importancia de las escrituras y su lectura por parte de todos los miembros de la iglesia, de una manera muy diferente a como lo hacía la iglesia confesional post-tridentina. El Nuevo y el Antiguo Testamento son llamados el alma de la teología y de su forma de predicación. Los padres conciliares se afanan por definir más exactamente la relación entre escritura y tradición. El dominio de la tradición sobre la escritura, presente en la iglesia católica confesional, ha quedado obsoleto, el pueblo de Dios es visto con su dignidad como pueblo sacerdotal de Dios y participa inmediatamente en la misión profética de Jesucristo. El ministerio eclesial es caracterizado como un ministerio de predicación.

Finalmente, la liquidación del tratamiento confesional se muestra

ante todo en la manera y el método de la elaboración de los textos: si en los documentos preparatorios domina una sistemática estrecha y una metodología abstracta, ahora se retoman de forma amplia textos de las escrituras, de la patrística, de la edad media e incluso de las

encíclicas de los papas recientes, y todos son respetados en sus características y perfiles. Los padres del concilio ya no se mueven por las vías trazadas de una fe confesional y de una comprensión de fe prescrita.

## ADIÓS A CIEN AÑOS DE AMBIGÜEDAD FRENTE A LOS TIEMPOS MODERNOS

Unos cien años separan el Vaticano I del II. ¿Debemos proclamar el adiós del Vaticano I? El Vaticano I dejó dos constituciones: la *Dei Filius*, sobre la fe católica, y la constitución dogmática sobre la Iglesia de Cristo, *Pastor aeternus*.

### Rasgo básico de la figura de la fe a la que se dice adiós

La constitución sobre la fe trata de un problema altamente dramático: ¿no debería subordinarse la fe a la ciencia como instancia y autoridad máxima en el ámbito del conocimiento? Los padres del concilio han respondido: la fe se basa en la revelación de Dios “que se ha revelado a sí mismo y las decisiones eternas de su voluntad al género humano de manera sobrenatural”. Al mismo tiempo hay motivos racionales, aparte de la actuación del Espíritu, que hablan a favor de la credibilidad de la revelación. Hay que distinguir entre la revelación, como base de la fe, y la razón y su orden. “La iglesia católica

mantuvo y mantiene que existe un doble orden de conocimiento que no solo es diferente en el principio, sino también en el objeto. En el principio, porque en uno de estos órdenes conocemos con la razón natural, y en el otro con la fe divina; en el objeto, porque a nosotros, fuera de lo que la razón natural puede alcanzar, en Dios se nos pueden presentar misterios ocultos que no serían conocidos si no nos fueran revelados por Él” (Vaticano I). Con esta diferenciación, los padres del concilio se remiten a Tomás de Aquino. Afirman la autonomía de las ciencias y subrayan que la fe y el conocimiento de la razón no pueden contradecirse ya que tienen en común el mismo Dios creador y perfeccionador del género humano.

¿Por qué hablamos de permanecer en el umbral de la modernidad? Porque esta respuesta sacada de la tradición puede ser leída de dos maneras: primero, como delimitación estricta entre los contenidos de la revelación y de la fe, por una parte, y el ámbito de las cien-

cias, por otra. Los dos órdenes de conocimiento, fe y razón, son tratados como conocimiento sensitivo y conocimiento racional. Ambas facultades son distintas y lo que es captado a través de los sentidos se diferencia de los objetos de conocimiento de la razón. La razón no huele, el olfato no capta la lógica. De hecho, las orientaciones del Vaticano I fueron entendidas en este sentido y una muestra clara son las declaraciones de la Comisión Bíblica. Judíos y cristianos siempre han hablado de Moisés como el autor de los primeros cinco libros de la Biblia; en consecuencia, la ciencia histórica, una filología crítica, no puede dudar de ello. En un proceso muy lento, Pío XII, en la encíclica *Divino afflante*, abrió tímidamente la puerta a una perspectiva diferente; con las declaraciones a la *Dei Verbum*, esta dualidad referida a la biblia queda cerrada; con *Gaudium et spes* la dualidad se elimina de todos los terrenos científicos; y en la encíclica *Fides et Ratio* de Juan Pablo II se deroga el segundo principio que determinó la relación de fe y razón desde Agustín hasta la alta edad media: el principio de que la fe y la razón se compenetran.

*Dei Filius* del Vaticano I puede ser interpretada como fin y coronación del proceso de confesionalización de la fe y de la formación de la iglesia confesional. En este sentido el Vaticano I representa la permanencia en el umbral del tiempo moderno: se ha percibido lo moderno, pero desde la perspec-

tiva de la protesta, de la confesionalidad y de su simple negación. Y en este sentido hay que decir adiós al Vaticano I.

Pero al mismo tiempo esta afirmación del Vaticano I en *Dei Filius* debe ser interpretada como un punto de partida, siempre y cuando se añada a esta afirmación complementariamente el segundo principio de la comprensión de la fe, que parte de la penetración mutua del desempeño de la fe y del pensamiento, y de esta manera, fe y razón se encuentran en una estrecha relación mutua, a pesar de todas las diferencias. Y esto se consiguió en el Vaticano II. La segunda constitución del Vaticano I, que trata del primado del papa y de la doctrina de su magisterio infalible, presenta la misma “estructura interna” que la constitución de la fe.

Frente a la nueva constitución de la autoridad pública a partir de los ciudadanos del estado, el Vaticano I fundamenta la autoridad de la iglesia en la revelación. Comienza con la autoridad máxima en la iglesia, Pedro y sus seguidores, y define la primacía de jurisdicción. Significativamente no se tematiza la cuestión de cómo se ejercerán este primado de jurisdicción y el magisterio. En las aproximaciones teológicas se alude a estas cuestiones, pero ni se reflexiona más detenidamente ni quedan integradas en las fórmulas definitorias y los cánones. Es evidente que también este segundo documento puede ser interpretado -y de hecho lo ha si-

do- en el sentido de un modelo estrictamente jerarquizado, de iglesia confesional. El Vaticano II muestra que la doctrina del primado papal y de su magisterio está en un nuevo punto de partida. Habla de colegialidad, de que los obispos, por su ordenación, también tienen la jurisdicción ordinaria, es decir, el poder de liderazgo en sentido amplio, en sus diferentes iglesias locales. Habla de que los patriarcas, en sus iglesias, poseen la función máxima del poder legislativo. El concilio designa el papel del Papa como el de un árbitro, en caso de disputa entre las diversas iglesias patriarcales. Habla de *pastorale gubernium* que el Papa debe ejercer respecto a las distintas iglesias orientales. Todo esto son indicaciones de cómo el ministerio papal de Pedro debe ser redefinido en una nueva y profunda visión eclesial. También aquí se podría mencionar a Juan Pablo II, que en su encíclica ecuménica *Ut unum sint* invitó a las iglesias separadas a ayudarlo a redefinir el ministerio de Pedro de tal manera que su tarea, cuidar de la unidad de los cristianos, pudiera ser percibida. También aquí, en referencia al Vaticano I, se trata de despedida y de partida ya que trata de la pregunta del “cómo” se ejercitará la primacía, qué perspectivas se abrirán y en qué dirección hay que moverse. Lo mismo sirve para las declaraciones sobre el magisterio infalible del obispo romano. En el Vaticano I, el portavoz de la delegación de la fe, el obispo Passer, advirtió expresamente que en la infalibilidad del

pontífice romano no se trata de algo absoluto, que solo pertenece a Dios, sino de una infalibilidad análoga. En el Vaticano I no se dio una caracterización más precisa de esta infalibilidad atribuida a las decisiones doctrinales del obispo de Roma.

El Vaticano II, en cambio, nombra expresamente los diferentes *loci theologici*, instancias que representan la fe: el sentir de la fe del pueblo de Dios, las escrituras, los concilios, los padres de la iglesia, la enseñanza coincidente de los teólogos, en la que se apoya el Papa en sus decisiones magisteriales. No se le comunica ninguna nueva revelación. Son, pues, claras las condiciones de las que depende la calidad de las manifestaciones y decisiones papales.

Una segunda cuestión resulta del uso de la palabra “infalible”. Esta palabra designa la verdad que nunca puede engañar ni puede ser engañada. La filosofía analítica ha demostrado que la infalibilidad implica la coincidencia del acto subjetivo con el “qué” del pensamiento. Pero esto es algo más allá de toda posibilidad del pensamiento humano. Simplemente es el caso límite absoluto, que presupone un pensamiento creador, es decir, teológicamente hablando, Dios como *prima veritas*, de la que toma su origen todo ser manifiesto y ser verdad.

Esto, sin embargo, significa que la palabra infalible puede ser atribuida en el ámbito de la creación

solo a la fe como fe, ya que la fe como objeto formal solo cree todas las afirmaciones materiales siempre que vengan de Dios como verdad primera y vuelvan a Él como verdad primera. En este sentido, la fe es infalible (Tomás de Aquino).

Las decisiones solemnes de fe del Papa son en sí dignas de confianza bajo las condiciones explicadas. Como testimonio de fe solo son comprendidas y aceptadas correctamente cuando los creyentes las practican en la fe. Lo cual implica que tengan un cierto grado de infalibilidad -aunque subordinada a las Escrituras- que excluye errores fundamentales incorregibles, que romperían la permanencia fundamental en la verdad de Jesucristo. En cambio, el Vaticano II reconoce errores y parcialidades incluso en las Escrituras.

Con todo esto, en el Vaticano II no solo se trata de romper las ideas estrechas de la iglesia confesional, sino que se trata expresamente de superar aquel umbral y aquel quietismo en el umbral de lo moderno, que ejerció el Vaticano I. Este traspasar se define claramente en *Lumen gentium* y en *Dei Verbum*. En toda su amplitud sin embargo, este paso se subraya en *Gaudium et spes*.

Ya en el preámbulo de *Gaudium et spes* se habla de la solidaridad y de la unión interna de la iglesia como comunidad de los creyentes con “la alegría y la esperanza, la tristeza y el miedo de los

hombres de hoy, y muy especialmente de los pobres y afligidos de toda clase”.

La primera parte de *Gaudium et spes* contempla la dignidad personal del hombre en el contexto de la situación actual, la comunidad de los hombres y sus actividades. Muestra que estos temas básicos de una antropología moderna experimentan una clarificación a la luz de la fe, que contribuye a su comprensión y a una orientación correspondiente de la vida. Se habla del proceso mutuo de aprendizaje que realizan la sociedad y la ciencia, por un lado, y la iglesia, por otro. Los contenidos de la segunda parte de *Gaudium et spes* -matrimonio y familia, cultura, vida económica y social, comunidad política, ordenamiento pacífico de la comunidad de los pueblos- tratan de los problemas, de los peligros y de la visión respectiva resultante de la fe. Muy significativa también es la interacción mutua de los ámbitos, la franqueza o apertura del diálogo diferenciado. Estas manifestaciones se distinguen esencialmente del concepto de León XIII, de la perspectiva de las relaciones entre iglesia y modernidad de Pío X o del desarrollo de la doctrina social católica que bajo Pío XI y XII fue concebida como doctrina meramente filosófica que no afecta a la iglesia en sí, ni a su vida, ni a su comprensión de fe.

Teniendo en cuenta los cambios que se manifiestan en el desarrollo humano de los últimos decenios, de cara a la globalización de todas

las relaciones sociales y económicas, de la expansión inmensa de las posibilidades humanas de intervención y modelación de la naturaleza primaria, aquí se encuentran las indicaciones necesarias acerca de cómo la iglesia puede y debe intervenir en la modernidad en desarrollo.

En esta marcha y con la recuperación del evangelio, se manifiesta cuánto pecado histórico, resultado de una fe pequeña, de reclamaciones de autoafirmación, de autojustificación y de poder, es

decir, de pecado y de culpa se han introducido en los matices de las distintas figuras históricas de la comprensión de la fe y de la visión y la imagen de la iglesia. Así, finalización y nuevo comienzo tal como proclama el Vaticano II, siempre llevan la característica de la conversión, que debe ir acompañada de un reconocimiento de la culpa. Las roturas concretas son al mismo tiempo resultado del Espíritu y de la fuerza que a partir del evangelio se hace eficaz en la comunidad de los creyentes.

## TRES COMENTARIOS COMO CONCLUSIÓN

### **Sobre la característica formal de los criterios expuestos para la recepción del Vaticano II**

La recepción del Vaticano II tiene lugar en diferentes niveles y en miles de procesos: en la oración de un simple creyente, en decisiones administrativas de cualquier diócesis, en decretos vaticanos, en ordenanzas canónicas, en el ámbito de la formación de opiniones públicas, en el gesto simbólico de Juan Pablo II en el muro de las lamentaciones. La recepción es un proceso sumamente complejo que pertenece al ámbito público, eclesial y social. Naturalmente hay diversas opiniones de quienes participan en la recepción del concilio. Los criterios deben ser de gran claridad y precisión, social y eclesial, de lo contrario no podrían ofrecer

ninguna orientación pública. Y en sus dimensiones internas deben —porque se trata de la verdad y de la aceptabilidad de estos criterios— corresponder a la complejidad de las cuestiones tratadas en los documentos del concilio. Deben ser demostrables en los textos del concilio y deben representar la pragmática del concilio, ya que el sentido de las afirmaciones y enseñanzas sólo es accesible desde la pragmática en cuestión.

Por eso se ha decidido cuestionar los procesos de despedida y de nueva partida de las figuras históricas de la fe y de la iglesia. En esta cuestión están incluidos los *topoi*, los lugares testimoniales, que han sido tratados en la doctrina de los principios dogmáticos, y en concreto los *loci proprii* y los *loci alieni* que se han de tener en cuen-

ta cuando se ha de decidir en cuestiones controvertidas. Estas instancias han sido presentadas en su forma concreta, cuando preguntábamos por las apariencias históricas de la comprensión de fe y de las concepciones de la iglesia.

### **¿Qué está involucrado en el trabajo con estos criterios?**

Como todo grupo social, la comunidad de los creyentes, la iglesia, obtiene su identidad histórica a partir de y en el mundo en que se encuentra. Forman parte de ella naturalmente su procedencia de Jesucristo y el deseo lleno de esperanza por un futuro escatológico, la Jerusalén celestial. También forman parte de ella la configuración concreta de esa identidad a lo largo de la historia, en los cambios de época y en las situaciones estables. Sólo en esta concreción se hace presente en la historia la fe en el Dios que se revela, en la salvación por medio de Jesucristo. En la recepción, se trata, por tanto, de obtener la identidad cristiana del individuo, de las familias, de la iglesia y de las iglesias de las comunidades cristianas en su conjunto.

Partiendo de las instancias históricas de la comprensión de fe y de la iglesia, de su despedida y de la consiguiente partida en el contexto del concilio, se muestra al mismo tiempo el “carácter constitucional de los documentos del Concilio Vaticano II”. Queda bien

claro qué apariencia histórica de la comprensión de la fe y de la iglesia queda ya a la espalda y en qué dirección va el nuevo movimiento. Hablar del “carácter constitucional” de estos documentos no significa que se interprete el concilio de forma jurídica.

### **Sobre la crisis actual de la iglesia**

Puede sonar osado concluir este trabajo teológico sobre los criterios de recepción del Vaticano II mencionando la crisis actual de la iglesia católica. La crisis actual se inserta en una serie de crisis que ha afligido a la iglesia desde finales del s. XVIII. Síntomas externos fueron la secularización de los dominios espirituales de los ducados, la abolición del estado-iglesia y la disolución del catolicismo ambiental. La magnitud interior de la crisis, sin embargo, que en estos signos externos solo se insinúa, va más allá y es mucho más vasta de lo que se pensaba. En definitiva, se trata de los adioses ya mencionados, que no solo son difíciles porque representan el mundo familiar de las figuras de la fe y de la iglesia a las que hay que decir adiós, sino que además ya no son válidos. Estas despedidas son difíciles porque las formas de la nueva figura de fe y de la vida eclesial presuponen una nueva configuración de la fe y de las formas sociales de la iglesia, difíciles de establecer. El concilio solo propone perspecti-

vas. Debemos tener en cuenta que el paso de la visión newtoniana del mundo a un modelo moderno de la física no es mayor que el paso de la visión de la fe y de la iglesia de Roberto Belarmino a la actual.

Y en esto no ayuda el aferrarse a lo premoderno con sus formas históricas de fe y de vida eclesial, sino solo la despedida y la partida, paso a paso y con constancia, en la fuerza del espíritu.

**Tradujo y condensó: ANNE FUNKEN**

---

“Finalmente recordamos la evolución reciente de la teología que despojó a la Palabra de Dios de su aparente condición de intocable respetando no obstante su carácter sagrado, pero ya de un modo nuevo, volviéndola así más asequible al hombre moderno. Según nuestro análisis, la sexualidad católica podría estarse debatiendo actualmente en un dilema epistemológico semejante al que hace pocos años atrás vivió la Escritura. Ahora bien, si con respecto a lo que es más precioso a los ojos de la fe -la Palabra de Dios- se ha aceptado finalmente un nuevo modo de lectura, más actual y moderno, ¿por qué razón habría de ser la sexualidad humana aún más preciosa e intocable? Por esta razón nos preguntamos: ¿cómo puede el origen sexual de la vida seguir siendo sagrado a los ojos de la fe, pero de un modo nuevo, permitiendo que al mismo tiempo pueda ser abordado, de un modo humanizador, con los instrumentos y conceptos que la Modernidad ha descubierto?”

CRISTIÁN BARRÍA, *¿Crisis de paradigma en la moral sexual católica?*, *Moralia* 31 (2008) 447-480