

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)