

Estudios sistemático-hermenéuticos sobre el Vaticano II Tres aportes relevantes en el período posconciliar

CARLOS SCHICKENDANTZ
Universidad Alberto Hurtado (Chile)
cschickend@uahurtado.cl

Resumen

Los estudios sobre el Vaticano II se concentran en tres áreas estrechamente vinculadas: las investigaciones históricas, los trabajos sistemático-hermenéuticos y aquellos referidos a los procesos de recepción en las distintas zonas geográficas. Esta contribución afronta el segundo ámbito y con una delimitación precisa: tres contribuciones relevantes que marcaron el debate en torno a la década del ochenta del siglo pasado y que favorecieron un salto de calidad en la comprensión hermenéutica del Concilio. Se trata, en primer término, de la interpretación de Karl Rahner acerca de una iglesia mundial. Segundo, la formulación de los principios generales de interpretación en torno al Sínodo extraordinario de 1985. Tercero, la elaboración por parte de Giuseppe Alberigo de criterios hermenéuticos propios de este Concilio en base a la idea del Vaticano II como evento que inspiró la investigación histórica más importante y detallada en los años noventa. Los trabajos concretados al inicio de nuestro siglo han construido sobre las bases que pusieron los avances analizados en esta contribución.

Palabras clave: Concilio, Sínodo 1985, Kasper, Pottmeyer, Alberigo.

Systematic-hermeneutical studies on the Vatican II Three important contributions in the post-council period

Abstract

The studies on the Vatican II focus in three areas that are closely linked: historical research, systematic studies in which particular emphasis is placed on the hermeneutic perspective, and research that lays emphasis on the multiple processes of reception in the regional contexts. This article deals only with the systematic aspect, taking into account three relevant contributions that marked the debate particularly around the eighties of the last century. These studies favored a qualitative leap in the hermeneutic understanding of the Council. Firstly, the interpretation of Karl Rahner on a worldwide church. Secondly, the formulation of general principles of interpretation by the 1985 Synod. And finally, the specific hermeneutical criteria elaborated by Giuseppe Alberigo after the idea of Vatican II as an event that inspired the most relevant and detailed historical research of the nineties. The hermeneutical work produced during the beginning of our century has built on the foundations laid down by the three contributions discussed in this article.

Key words: Council, Synod of Bishops 1985, Kasper, Pottmeyer, Alberigo.

Doctor en Teología por la Universidad de Tübingen, Alemania. Actualmente se desempeña como Investigador del Centro Teológico Manuel Larraín, Universidad Alberto Hurtado (Chile). Algunas publicaciones recientes vinculadas al tema son “Escritura y Tradición. Karl Rahner en el ‘primer conflicto doctrinal’ del Vaticano II” (2011); “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*” (2013); y “Memória de ‘novo’ do Vaticano II: aventura para o desconhecido” (2013).

Introducción

Un análisis del estado de la investigación sobre los estudios teológicos internacionales hoy existentes sobre el Vaticano II muestra que estos se concentran en tres áreas estrechamente vinculadas. En primer lugar, una histórica, que atiende al evento mismo, su preparación próxima y remota y su desarrollo (Schickendantz, 2013a, 2013b; 2014). Segunda, los estudios sistemáticos, en los cuáles se destaca particularmente la perspectiva hermenéutica. Tercera, panoramas o investigaciones puntuales que refieren a los diversos y múltiples procesos de recepción, principalmente por el criterio regional. No es posible trazar una línea clara de división en muchos autores y trabajos que pertenecen a más de una de las áreas referidas. Esta contribución afronta el segundo ámbito, el sistemático-hermenéutico y, por razones de espacio, con una delimitación precisa: tres contribuciones relevantes, autores y argumentos, que marcaron el debate teológico-eclesial, particularmente en torno a la década del ochenta del siglo pasado y que produjeron un salto de calidad en la comprensión hermenéutica del Concilio. Se trata, en primer término, de la interpretación de Karl Rahner acerca del surgimiento de una iglesia mundial. Segundo, la formulación de los principios generales de interpretación del Concilio en torno al Sínodo extraordinario de 1985. Refiero allí, especialmente y por diversos aunque complementarios motivos, dos posiciones teológicas: Walter Kasper y Hermann Pottmeyer. Tercero, la elaboración por parte de Giuseppe Alberigo de criterios hermenéuticos propios de este Concilio en base a la idea del Vaticano II como evento. Dichos criterios inspiraron la investigación histórica más importante y detallada sobre el Concilio en los años noventa. Para realizar esta mirada es tan importante la atención a la bibliografía del momento como la perspectiva que otorgan los años junto a las nuevas investigaciones.

Los trabajos sistemático-hermenéuticos concretados en la última década han construido sobre las sólidas bases que pusieron los avances analizados en esta contribución. El acalorado debate hermenéutico de la última década a partir de las categorías de continuidad- discontinuidad, que no es objeto de este artículo, muestra que los argumentos discernidos en esta contribución no pertenecen a un capítulo del pasado, si bien reciente, sino que son ingredientes esenciales para comprender el diálogo teológico actual.

1. Interpretación teológica fundamental: una Iglesia mundial - Karl Rahner (1979)

En el que constituye quizás uno de los textos más citados del posconcilio, *Interpretación teológica fundamental del concilio Vaticano II*, publicado originalmente en 1979, el autor da cuenta de la profunda transformación acaecida en la época del Concilio y, particularmente, del momento histórico peculiar en el curso de la historia bimilenaria de la Iglesia. Refiere a que «bajo la apariencia de un desarrollo obvio y gradual, ha tenido lugar algo así como *un salto cualitativo*» (Rahner, 1980a: 291).

En la multiplicidad de los episodios y decisiones concretas del Concilio, Rahner advierte «una cohesión interior esencial» que se expresa en una tesis: «el concilio Vaticano II ha sido germinalmente la primera autorrealización oficial de la Iglesia *en cuanto Iglesia mundial*», «por primera vez, al máximo nivel oficial» (Rahner, 1980a: 288, 289; 1980b: 304); «en el Concilio ha aparecido y ha entrado en función una Iglesia que no es más la Iglesia del occidente con su expansión en los territorios americanos y sus exportaciones hacia Asia y África» (Rahner, 1980a: 291). El autor es bien consciente que, por una parte, la tesis puede parecer exagerada y que, por otra, tal proceso se manifiesta de modo «muy germinal y tímido», «de manera muy inicial»; además, «existen movimientos en sentido contrario» (Rahner, 1980a: 289).

Rahner encuentra varios ejemplos para ofrecer. El más claro, a su juicio, es el cambio en el lenguaje de la liturgia como síntoma de una transformación más profunda: «El latín fue la lengua literaria común del área cultural occidental precisamente en el campo profano y *por esto* y no por otras razones fue la lengua de la Iglesia occidental en la liturgia, y lo ha seguido siendo con un cierto retraso». De allí que afirme que el latín no podía «seguir siendo la lengua litúrgica de una Iglesia mundial, porque fue la lengua de un área cultural restringida y particular». A su juicio, la incorporación de las lenguas maternas «señala de una manera elocuente el devenir de una Iglesia mundial, cuyas iglesias particulares existen de modo autárquico en la propia área cultural, están inculturadas y no son más una exportación europea» (Rahner, 1980a: 291).

En variados temas «se han puesto las premisas fundamentales» como, por ejemplo, el abandono del lenguaje de una teología neoescolástica, la doctrina del episcopado universal y su función en la Iglesia, el significado de las iglesias particulares, la valoración positiva de las grandes religiones mundiales, la afirmación de una voluntad salvífica universal eficaz, etc. «En breve: en el Concilio la Iglesia ha comenzado a obrar doctrinalmente *como* Iglesia mundial al menos en una medida germinal. Bajo el fenotipo de una Iglesia en gran medida europea y

norteamericana, si podemos hablar así, comienza a hacerse perceptible el genotipo de una Iglesia mundial como tal» (Rahner, 1980a: 293).

A partir de esas premisas fundamentales, Rahner propone una peculiar división de la historia de la Iglesia, sin negar ulteriores subdivisiones en su interior. En principio, dicha división no tiene que ver con su extensión temporal ya que, afirma, «un período cronológicamente breve puede esconder en sí una gran época histórica» (Rahner, 1980a: 294). Desde el punto de vista teológico propone la existencia de tres grandes épocas en la historia de la Iglesia. El primer período, breve, fue el del judeocristianismo; el segundo, de la Iglesia existente en áreas culturales determinadas: del helenismo y de la cultura y civilización europea. El tercer período, que apenas ha comenzado y se ha manifestado a nivel oficial en el Vaticano II, es en el cual el espacio vital de la Iglesia, en principio, es todo el mundo. Estos tres períodos estarían divididos por dos «cesuras», o cortes, es decir, «el inicio de un período radicalmente nuevo en la historia de la Iglesia». La primera cesura, luego de la «predicación en Israel y a Israel», «introduce un cristianismo que no es exportación del cristianismo judaico en la diáspora, sino —no obstante toda su referencia al Jesús de la historia— un cristianismo crecido en el terreno del paganismo como tal». No constituyó «algo teológicamente obvio, sino el inicio de un período radicalmente nuevo en la historia de la Iglesia». La segunda cesura, que tiene en el Vaticano II «una especie de inicio oficial» (Rahner, 1980a: 296), representa el paso, sólo inicial y poco claro, de «una Iglesia occidental a una Iglesia mundial» (Rahner, 1980a: 297). De allí la formulación de otra «tesis» de Rahner en el artículo «a partir de la cual» podría determinarse «el significado del Vaticano II»: «por primera vez vivimos hoy nuevamente en el tiempo de una cesura como aquella que se verificó en el paso del cristianismo judaico al cristianismo de los gentiles» (Rahner, 1980a: 297). No se trata simplemente de «un crecimiento cuantitativo de la Iglesia precedente, sino que comporta una cesura teológica en la historia de la Iglesia, cesura todavía no reflexionada claramente, que casi solo puede ser comparada al pasaje del cristianismo judaico al cristianismo de los gentiles» (Rahner, 1980a: 301).

Supuesta, entonces, esta división de la historia de la Iglesia, se trata, para Rahner, de pensar el significado teológico, no sólo histórico-cultural, de las «interrupciones» en dichas cesuras, por ejemplo, las aboliciones —no previstas por Jesús— de la circuncisión para los cristianos provenientes del paganismo y del sábado, el desplazamiento del centro de la Iglesia de Jerusalén a Roma, nacimiento y adquisición de nuevas escrituras canónicas, etc. El autor no profundiza en la naturaleza

de las cesuras, las distingue por sus diferencias, pero las percibe como comparables. Advierte, además, que ellas no fueron el resultado de una «planificación teológica», sino que tuvieron lugar «de una manera irrefleja» y que la diferencia entre la situación histórica del cristianismo judaico y la situación en la cual Pablo implantó el cristianismo «como en una nueva creación radical no es mayor que la diferencia que puede haber entre la cultura occidental y las culturas de Asia y África en las cuales hoy el cristianismo debe inculturarse si quiere llegar a ser realmente una iglesia mundial» (Rahner, 1980a: 297).

El hecho que unifica el extenso tiempo de la Iglesia entre la primera y la reciente cesura es que el cristianismo se presentó como un «producto de exportación occidental». Por eso, «no logró tener éxito entre las culturas superiores del Oriente y en el mundo del Islam», era un

...cristianismo occidental y quiso establecerse como tal, sin aventurar un nuevo inicio real interrumpiendo ciertas continuidades para nosotros obvias, como demuestran las varias cuestiones de los ritos, la exportación del latín del culto litúrgico a países donde la lengua latina no fue una realidad histórica, la obviedad con que se quiso exportar el derecho romano occidental con el derecho canónico, la ingenua obviedad con la que se quiso imponer hasta los detalles la moral burguesa del Occidente a hombres de culturas extranjeras, en lo que se reveló como rechazo de las experiencias religiosas de otras culturas, etc. (Rahner, 1980a: 298).

A partir de este diagnóstico, Rahner percibe una tarea precisa para la Iglesia del posconcilio: «o la Iglesia ve y reconoce estas diferencias esenciales de las otras culturas, en el seno de las cuales debe llegar a ser Iglesia mundial, y de ese reconocimiento saca las consecuencias necesarias con audacia paulina, o bien permanece como una Iglesia occidental, a fin de cuentas traicionando de esta manera el sentido que ha tenido el Vaticano II» (Rahner, 1980a: 298).

Ahora bien, formula Rahner, «¿qué quiere decir, más en concreto, atribuir un significado semejante al Vaticano II?». La parte final del artículo está dedicada a responder, siquiera brevemente, a esta pregunta. Esboza unas observaciones generales y, lo que luego llama, algunas «afirmaciones formales y abstractas». Es claro que la segunda cesura, que abre a la Iglesia mundial, «debe llegar a ser totalmente diferente bajo el perfil material o en cuanto al contenido que la primera». Por otra parte, se plantea una cuestión abierta de máxima importancia para la configuración concreta de la Iglesia y de difícil resolución: si la Iglesia en tales cesuras históricas «puede ejercer legítimamente posibilidades, de las cuales no ha hecho uso nunca durante el segundo gran período porque

habría carecido de sentido en ese período y, por tanto, de legitimidad» (Rahner, 1980a: 299). Con esas «posibilidades» Rahner piensa en concreto en capacidades y poderes creativos referidos a decisiones fundamentales constitutivas de su esencia, por ejemplo, en la reconfiguración de los ministerios ordenados.

Si bien nadie está en condiciones de prever sobre una situación futura de una Iglesia mundial, surge la pregunta acerca de «con qué conceptos, bajo cuáles nuevos aspectos el antiguo mensaje del cristianismo deberá ser predicado» en los distintos continentes y situaciones culturales. Ciertamente es que «deben ser esos mismos pueblos y culturas las que descubran eso poco a poco». Requerirá una renovada profundización de la «sustancia fundamental última del mensaje cristiano», atendiendo a la jerarquía de verdades recordada por el Concilio. De allí, imagina Rahner, saldrá un pluralismo de predicaciones, de teologías, de liturgias, «el cual no puede consistir solo en el uso de las varias lenguas maternas», y del derecho eclesial. Se plantearán así enormes desafíos para «mantener y consolidar una unidad de la fe». De allí que la instancia eclesial suprema de Roma deberá actuar de manera diferente a lo acostumbrado, «una tarea del todo diversa de aquello enseñado hasta ahora por la autoridad magisterial romana al interior de un horizonte de comprensión occidental común» (Rahner, 1980a: 300). Precisamente aquí, lo destaco expresamente, reside una de las características centrales de la profundidad del cambio: la pérdida de un horizonte de comprensión común milenario.

La favorable acogida de la interpretación de Rahner por parte de los más diversos autores merecería un estudio detallado. Puede decirse que, a modo de ejemplo, la posición de G. Gutiérrez muestra el tipo de recepción realizada: una muy positiva acogida de la tesis general, pero sin entrar en profundidad en importantes aspectos del artículo, como he puesto de relieve (Gutiérrez, 1987: 214; Kasper, 1986: 101; Alberigo, 2009b: 33). En particular, si bien ya el mismo Rahner había destacado el carácter sólo inicial y poco claro de la transición de «una Iglesia occidental a una Iglesia mundial» (Rahner, 1980a: 297)¹, varios años después, las opiniones de autores africanos, asiáticos y latinoamericanos han acentuado aún más la idea que, de cara a la tesis de Rahner, el Concilio no representó tanto el ejercicio de una Iglesia mundial; su relieve se percibe, más bien, en que muchas de sus principales ideas han posibilitado el surgimiento de dicha Iglesia mundial (Orobator, 2012: 422; Sobrino, 2012), en particular, de las llamadas teologías contextuales

¹ Vale la pena recordar su célebre expresión: el Concilio sólo como «comienzo del comienzo» (Rahner, 1966: 14).

(Rodrigues da Silva, 2013: 1770; Tomichá, 2013: 1779). Efectivamente, según G. Alberigo, con fundados argumentos y múltiples ejemplos posibles, el peso en el Concilio de los episcopados del tercer mundo «sobre los trabajos y sobre las decisiones resultó muy modesto»; los obispos africanos, latinoamericanos y asiáticos desarrollaron más bien «una función de sostenimiento del *leadership* centro-europeo», sin poder condicionarlo efectivamente. Pero eso no significa, anota Alberigo (2009d: 657, 668), una participación pasiva, por el contrario, «la experiencia conciliar está a la base del rol que estos episcopados y sus iglesias juegan en los decenios conclusivos del siglo XX». Por lo demás, la argumentación de Rahner pareció actual y oportuna porque, en opinión de diversos autores, se observó en los últimos años un renovado movimiento de re-europeización de la Iglesia. F. Wilfred (2012: 452), de la India, expresa: «Motivo de preocupación para los cristianos asiáticos han sido algunas variaciones recientes en la Iglesia»². La agenda del continente europeo sigue determinando en una exagerada medida la agenda eclesial mundial. Para no pocos autores sigue activo todavía un sistema de exportación de un determinado tipo cultural de cristianismo. Estas problemáticas son advertidas en diversos temas y en distintas zonas geográficas (Orobator, 2012: 426; Hines, 2012; Wilfred, 2012: 452).

2. «Principios generales de interpretación»

– La integridad de la fe – A 20 años del Concilio

2.1. IIª Asamblea general extraordinaria del Sínodo de los Obispos - 1985

Una editorial de la revista *Mensaje* de los jesuitas de Chile de enero de 1986 refleja un sentimiento que parece fue bastante generalizado luego de la convocatoria del Sínodo, en enero de 1985. «A la sorpresa siguió la sospecha», afirmaba el texto en uno de sus párrafos. «¿No se querría revisar el Concilio y dar marcha atrás? La sospecha arraigaba en cierto clima restauracionista vivido en la Iglesia Católica estos últimos años y algunas evaluaciones pesimistas del postconcilio...». Este ambiente de sospecha, reconocía la revista, «tuvo la virtud de hacer resaltar más los

² Cf. la constatación de Alberigo (1986: 487) en relación al Sínodo de 1985: «No es sólo un dato de registro la observación que hacen muchas Conferencias sobre la coincidencia del Vaticano II con los albores de sus iglesias».

logros de estos veinte años y suscitó una verdadera avalancha de artículos, estudios y entrevistas sobre el período»³.

A la luz del intenso debate suscitado, la editorial de la revista saludaba, terminado ya el Sínodo, la «valoración positiva» que éste hizo del Concilio. En esa línea, afirmaba también en 1986 el teólogo norteamericano, Avery Dulles (1986: 334): «La cuestión que se planteaba en vísperas del Sínodo Extraordinario de 1985 no era —como imaginaban algunos comentaristas— afirmar o rechazar el Vaticano II, sino más bien interpretarlo. En su Informe final, el Sínodo sentó algunos principios hermenéuticos de una gran sensatez». Dulles detectaba en ese momento «dos tendencias generales» que afectaban la manera de posicionarse frente a los más variados temas de la eclesiología conciliar. Unos, católicos liberales o progresistas, que «se inclinan a interpretar el Vaticano II en fuerte contraste con el período precedente», otros, «los intérpretes conservadores», que «tendían a usar las reafirmaciones conciliares de Trento, el Vaticano I y Pío XII como clave hermenéutica para entender todos los demás pasajes» (Dulles, 1986: 332). A su juicio, a lo largo de la segunda década después del Concilio, «estas interpretaciones unilaterales han sido vigorosamente rechazadas. Teólogos como Walter Kasper y Hermann-Josef Pottmeyer, continúa Dulles, han protestado contra las interpretaciones selectivas que tratan de perpetuar exactamente las mismas batallas que el Concilio, mediante el consenso, trató de superar en principio». Con esta comprensión del contexto, «interpretaciones selectivas» se entiende, entonces, la perspectiva sinodal orientada a desautorizar esas dos posturas mediante una interpretación integral, «una hermenéutica de la unidad» según la expresión de Dulles (1986: 334). En beneficio del Informe final —cuya calificación teológica no es sin más evidente—⁴ no debe olvidarse que el Sínodo tuvo menos de un año de preparación, las respuestas a la consulta fueron moderadas en su número y el texto final, elaborado en el marco de dicha asamblea que sesionó apenas dos semanas, es sólo un reflejo de un diálogo más amplio. El comentario de Walter Kasper —secretario especial de dicha asamblea— a dicho Informe representa un

³ Un estudio detallado del Sínodo de 1985 no es posible aquí. Junto al ya célebre aporte de Caprile (1986), es muy útil el trabajo de A. Indelicato (2008: 297-343) referido a la convocatoria, consultas, actores principales, etc.

⁴ Cf. Alberigo, 1986: 488: «Es bastante problemático determinar la calificación teológica del 'Informe final'. Fue redactado según un género literario de una toma de conciencia autorizada, es decir, siguiendo una línea más de constatación que de innovación; fue votado por la asamblea, pero ésta no había podido intervenir directamente en su redacción; recibió la adhesión del Papa y, por tanto, no tenía ya carácter de documento consultivo».

análisis equilibrado de los logros y límites alcanzados. Habiendo concretado una afirmación fundamental del Concilio y una valoración prevalentemente positiva del proceso posconciliar, la atención debe ponerse en los «acentos esenciales» que caracterizan al Sínodo (Kasper, 1986: 107). Allí se observan diversos desplazamientos.

Es verdad que el texto presenta una visión fragmentaria del Concilio, casi como un mero conjunto de documentos. Esto se debe, probablemente, al estado de la cuestión de las investigaciones del momento, también a la lectura que se deduce del cuestionario oficial enviado a las Conferencias episcopales para la consulta. La misma asamblea, diversos factores en ella, muestra cambios eclesiales importantes si se la compara con la del Concilio. Desde el punto de vista cuantitativo, un predominio numérico de padres sinodales procedentes de áreas culturales y geográficas distintas a la euroatlántica y, lo que es más importante, la «adquisición de un panorama efectivamente universal» (Alberigo, 1986: 484-487). Ejemplos de esta perspectiva pueden ser la utilización del binomio conceptual evangelización-inculturación o la inclusión en el Informe final, una verdadera recepción, de dos temáticas típicamente latinoamericanas: la opción por los pobres y la experiencia de las comunidades de base. El texto tiene un tono positivo en su lectura del Concilio y del proceso posterior. Pero no obstante el tono más moderado del Sínodo, sobre todo si se lo compara con el texto más crítico sobre el posconcilio de J. Ratzinger publicado unos meses antes, *Informe sobre la fe* —que indudablemente estaba destinado a tener un influjo importante en la asamblea—, se advierte un acento peculiar o desplazamientos —como lo han denominado varios autores— en diversos temas, que no siempre parecen deducirse de los mismos aportes de los padres sinodales.

El hecho de que el concepto de Pueblo de Dios aparezca sólo una vez y en un listado, como una noción más entre otras, parece dar razón a la advertencia de J. Komonchak: «no deja de ser un desenlace sorprendente en un documento que pretende llamar la atención contra las lecturas parciales y selectivas de los textos conciliares» (1986: 384)⁵.

⁵ J.-M. Tillard manifiesta una impresión sustancialmente positiva sobre el Sínodo, pero anota varios «deslizamientos» o «desplazamientos de los acentos» y algunas «ausencias»: un cambio global en el tono de *Gaudium et spes*, el oscurecimiento de la noción de Pueblo de Dios colabora a que no haya ninguna referencia a la igualdad de todos los bautizados, a la dignidad y responsabilidad común. Advierte un «repliegue de la Iglesia en sí misma», con un «movimiento de diástole», preocupada de su interioridad, con un «cierto silencio» sobre «la función santificadora del compromiso apostólico como tal»; la «permanencia de un cristomonismo», no se menciona al Espíritu ni al hablar del misterio de la Iglesia, debido, quizás, piensa Tillard, al «estilo

Ni las respuestas presinodales a la consulta ni las mismas intervenciones sinodales presuponían esta postura, aunque es verdad que en el informe inicial hay una advertencia sobre abusos referidos a dicha conceptualización. «En el centro de la crisis se describe la crisis de la comprensión de la Iglesia», anotó Kasper (1986: 66) poco tiempo después. Desde allí se entiende esa pretendida corrección que, a juicio del documento, sale al paso de una visión prevalentemente sociológica de dicho concepto de Pueblo de Dios⁶. Esta observación, que destaca la importancia del opacamiento de un concepto conciliar clave, no implica desvalorizar los aportes que puede brindar «un nuevo acento»: la eclesiología de la comunión. Según la perspectiva del Informe final dicha categoría puede contribuir a garantizar una visión genuinamente teológica, a integrar unidad y diversidad en la Iglesia, incluso en perspectiva ecuménica, y a afrontar mejor algunos de los principales problemas «estructurales» planteados también en el Sínodo (relación entre iglesia universal e iglesias particulares, naturaleza teológica y lugar de las conferencias episcopales y del sínodo de obispos, el principio de subsidiariedad, corresponsabilidad de todos/as en la Iglesia, etc.) (Kasper, 1986: 88ss.)⁷.

Otro aspecto importante puede destacarse. Aunque se reconoce la importancia de la temática de la inculturación, ésta aparece como algo que «afecta más a las culturas que a la Iglesia misma (...) No hay, por otra parte, referencia alguna a las repetidas instancias de las iglesias locales reclamando una mayor libertad de adaptación para responder a los desafíos de la inculturación» (Komonchak, 1986: 388). En esta línea se sitúa lo que Komonchak califica como «los curiosos intentos de redefinir el *aggiornamento*» (D. 3), ante todo porque no hubo «discusión alguna ni antes ni durante el Sínodo que sugiera tal definición del *aggiornamento*» (Komonchak, 1986: 388). En segundo lugar, porque esta

extremadamente moralizador» de esa parte del documento (II. A 3 y 4). Por el contrario, a su juicio, «un paso adelante capital» en la recepción del Vaticano II es la idea de la Iglesia como comunión (Tillard, 1986: 393-407).

⁶ Si bien esta idea tiene a J. Ratzinger como principal ideólogo —puede verse, como ejemplo, un texto que se remonta a una conferencia de febrero de 1966 (Ratzinger, 1972: 268)—, también Kasper (1989a: 396) la hace suya: «Difícilmente se encontrará otro aspecto de la doctrina conciliar que haya sido malinterpretado tan básicamente como éste». Pero su visión del proceso posconciliar es diversa (Kasper, 1989a: 386s.)

⁷ Kasper, 1989a: 392, 378, con citas de Philips y Grillmeier, afirma que *communio*, «un concepto polisémico», fue «una de las ideas eclesiológicas directrices del Vaticano II, sino la idea madre». Este artículo es significativo por el autor, por el momento en que se publica (1986) y por la visión omnicompreensiva de la eclesiología que se atribuye al concepto de *communio*, en referencia a toda la historia de la eclesiología, del primero y del segundo milenio.

idea aparece en el Informe en el debate sobre la Iglesia en el mundo moderno, como parte de la necesidad que tiene la Iglesia de «purificar» los valores exaltados por el mundo. En tercer lugar, porque habría perdido las connotaciones que el concepto tenía en el uso que incluso Juan Pablo II le dio al referirla a la necesidad que tiene la Iglesia de criticarse y reformarse a sí misma de cara a los desafíos de la modernidad. Este último matiz, piensa Komonchak, provoca una considerable tensión con la afirmación anterior de que «la Iglesia es una y la misma a través de todos los concilios». Que el concepto de *aggiornamento* sea revisado en una «perspectiva pascual», luego de una reflexión sobre la «teología de la cruz» en referencia a la lectura de los signos de *Gaudium et spes*, muestra que el texto sinodal hace suya una determinada interpretación de dicho documento conciliar, una crítica en absoluto nueva acerca de su presunto «optimismo». Además, me parece que, incluso en Kasper, no se distingue adecuadamente el creciente pesimismo (presunto) reinante en la sociedad humana de los años ochenta con el (presunto) optimismo —ingenuidad es la acusación más elaborada— en el juicio que la Constitución hace del mundo moderno. A una mirada conducida por la «simpatía», tal la expresión usada por Pablo VI en el discurso de clausura del Concilio, le sucede ahora una mirada calificada de más «realista» (Kasper, 1986: 99). De hecho, ésta ha sido una observación repetida a *Gaudium et spes* que, en los años posteriores al Sínodo y en determinados ambientes eclesiales y teológicos, se unirá a un juicio prevalentemente negativo sobre los desarrollos culturales modernos. Hay aquí una toma de posición hermenéutica. A este respecto, algunas críticas de G. Ruggieri me parecen atinadas, particularmente cuando refiere a la diversa manera de aproximación del Concilio al fenómeno del ateísmo y la del Sínodo al del secularismo; son fenómenos distintos, es verdad, pero «análogos», «examinados con mentalidad opuesta» (Ruggieri, 1986: 475). También es llamativo que el texto sinodal ponga juntas a teología de la creación y la de la encarnación y las distinga como una sola cosa de la teología de la cruz. Si la expresión de Ruggieri puede parecer excesiva, «opuesta», pienso que, al menos, puede constatarse un desplazamiento en la mentalidad; indudablemente hay un acento distinto al de *Gaudium et spes*.

Si en referencia a la temática de la colegialidad en el Informe final (C. 4) puede parecer exagerada la afirmación de Komonchak acerca del «esfuerzo teológico y eclesial por desactivar las varias expresiones del espíritu colegial», es verdad que el texto sinodal no representa el amplio pedido expresado para una aplicación práctica más amplia. Los párrafos dedicados a la «participación y corresponsabilidad», que «debe existir en

todos sus grados», ignoran el primero y más importante, apunta Komonchak (1986: 389), comienza recién con una descripción a nivel diocesano.

Si bien puede decirse que el Sínodo no se adhirió a las visiones más pesimistas sobre el posconcilio, sus limitaciones y algunas unilateralidades, como las apuntadas, pueden dar base al juicio de M. Faggioli: representa un *turning point* para el crecimiento de lo que se ha denominado una interpretación agustiniana en el pontificado de Juan Pablo II que tenderá a crecer con la también creciente importancia del entonces cardenal J. Ratzinger (2012: 86; Indelicato, 2008: 341, 344). A juicio de W. Kasper, el Sínodo abre el camino a un tercer momento: a «la fase del entusiasmo y a la de las polarizaciones y frustraciones puede seguirle ahora la fase de un nuevo realismo de la esperanza cristiana» (Kasper, 1986: 54, 87)⁸. En cualquier caso, tiene razón Kasper cuando afirma que el desarrollo positivo del proceso conciliar y posconciliar no debe subestimarse; «no es de ninguna manera obvio; ninguna otra Iglesia o gran institución comparable ha conseguido realizar una reforma tan amplia en nuestro siglo y esto sin grandes divisiones» (Kasper, 1986: 65).

Afirmado el valor permanente del Concilio por parte del Sínodo, Kasper (1986: 62) sostiene que, por lo tanto, «todo depende de la recta interpretación»; precisamente el Sínodo «desarrolló una hermenéutica propia del Concilio, es decir, reglas de interpretación para el Concilio». Como reconoce el teólogo alemán, las cinco reglas allí esbozadas corresponden «a los principios generales de interpretación; por tanto no tienen en absoluto algo especial en sí mismas» (Kasper, 1986: 63). Como se mostrará más adelante, el reconocimiento de su carácter «general» es importante, puesto que también indica una limitación.

Dichos principios de interpretación pueden ser sintetizados de esta manera a partir del texto del Informe final: (a) tener en cuenta todos los documentos en sí mismos y en su conexión entre sí, para que de este modo sea posible exponer cuidadosamente el sentido íntegro de todas las afirmaciones del Concilio, las cuales frecuentemente están muy implicadas entre sí; (b) otorgar especial atención a las cuatro constituciones, que son la clave de interpretación de los decretos y declaraciones; (c) no es posible separar la índole pastoral de la fuerza doctrinal de los documentos; (d) tampoco es legítimo separar el espíritu y la letra del Concilio; (e) entender el Concilio en continuidad con la gran Tradición de la Iglesia; a la vez, se debe recibir del mismo Concilio luz

⁸ Cf. Kasper, 1989a: 394: «Repitámoslo de nuevo: la recepción del concilio Vaticano II se encuentra aún en su fase inicial». Cf. Kasper, 1989a: 379, 387, 400.

para la Iglesia actual y para los hombres de nuestro tiempo. La Iglesia es la misma en todos los tiempos (Synodus episcoporum 1985, 1986: 70).

La tarea en ese momento, mitad de la década del ochenta, aparecía descrita como la promoción del «conocimiento» y la «aplicación» del Concilio, «interiorización espiritual» y «aplicación práctica» (I, 2) (Synodus episcoporum 1985, 1986: 68, 92). Según M. Bredeck (2007: 382), un concepto de recepción simple, pero cargado de sentido; su importancia eclesial y teológica crecería en los años posteriores (Polanco, 2013: 222). En una formulación contemporánea al Sínodo de 1985 de W. Kasper (1989b: 404), se trataba entonces de «la concienzuda traducción» a la práctica de las decisiones del Vaticano II.

2.2. «Unas reglas de validez general» - Walter Kasper (1986)

Precisamente, este último artículo de Kasper citado, estrechamente vinculado a sus reflexiones sobre el Sínodo, tuvo una importante repercusión. Allí el autor repite su esquema de las tres fases y de la importancia de la hermenéutica, «el objeto único de la discusión»: «Para la teología católica no está en tela de juicio el concilio como tal, sino la interpretación y recepción de éste» (Kasper, 1989b: 404). Para dicha tarea hermenéutica, opina, tres dificultades hacen más urgentes «unas reglas de validez general»: (a) un principio clásico de interpretación de los concilios aquí fracasa: no hay un error preciso condenado, por lo que «falla el principio de entender el concilio desde su contraposición» (Kasper, 1989b: 405); (b) no se ha llegado a un consenso sobre qué contenido se encierra bajo el término «carácter pastoral» del Concilio, «menos aún sobre la correspondiente hermenéutica»; (c) se habla con fundamento de una yuxtaposición, de una duplicidad de estratos, de dos eclesiologías, «los textos conciliares no aclaran cómo hay que entender y practicar concretamente esa integración» (Kasper, 1989b: 406). Sobre este último punto, Kasper ofrece un argumento válido: el Vaticano II solucionó su cometido como la inmensa mayoría de los concilios precedentes, «no mediante una teoría global, sino trazando los límites de la posición eclesial. Así se mantuvo la línea de la tradición conciliar en la yuxtaposición. Compete a la teología posterior a cada concilio la tarea de tender los puentes teóricos». En cualquier caso, un principio le parece claro: «es posible aplicar de manera análoga a este concilio las reglas que se utilizan habitualmente en la interpretación de los concilios». Aunque admite, que también son necesarios «algunos principios más especiales para la hermenéutica de las afirmaciones doctrinales de este concilio» (Kasper, 1989b: 408).

El autor ofrece cuatro principios, el último de los cuales afronta el carácter pastoral de *este* Concilio concreto. (a) Hay que entender y practicar de forma íntegra los textos del Vaticano II; (b) hay que entender como una unidad la letra y el espíritu del Concilio, un círculo hermenéutico; (c) el Vaticano II debe ser comprendido a la luz de la tradición global de la Iglesia, un principio de continuidad; (d) el Concilio entiende la continuidad de lo católico como unidad compuesta por la tradición y por la interpretación, que es una actualización viviente con vistas a la situación concreta del momento, aspecto implícito en anteriores concilios y ahora explícito al hablar de signo de los tiempos; (e) además de la intención pastoral general de todas las afirmaciones del Concilio, «hay declaraciones pastorales también en un sentido estricto y específico, como, por ejemplo y sobre todo, en la llamada constitución pastoral *Gaudium et spes*». En este punto Kasper afirma que en las mencionadas expresiones pastorales hay que distinguir claramente «entre los diversos niveles de expresión y su diverso tipo de obligatoriedad. Más concretamente hay que distinguir entre la base doctrinal de obligatoriedad general, la descripción de la situación y la aplicación de los principios generales a la situación pastoral que se ha descrito de modo concreto» (Kasper, 1989b: 410). En el último párrafo del artículo alude brevemente a lo que llama «esto y sólo esto es el criterio último de toda hermenéutica del concilio», a saber, el impresionante despliegue del Concilio, de las reformas postconciliares y de la ulterior discusión «sólo habrá merecido la pena si ha servido como fuente de más fe, esperanza y amor» conforme al anhelo pastoral del Vaticano II (Kasper, 1989b: 404).

Un último aporte del texto —que se encuentra también por diversos motivos en varios autores (Rahner, Metz, Ratzinger, etc.)— puede subrayarse: el interés del concilio «se limitó excesivamente a la Iglesia. En cambio, se dedicó poca atención al verdadero fondo y al auténtico contenido de la fe, a Dios, si establecemos la comparación con la atención que se prestó a la mediación eclesial de la fe. Principalmente en este punto, el concilio Vaticano II plantea el desafío de ir más allá de los textos del concilio...». A su juicio, el tema que se plantea especialmente a la Iglesia y a la teología en la situación cultural, sobre todo europea y noratlántica, reside en los presupuestos humanos de la fe (*praeambula fidei*) y los accesos a la fe. «En último término, se trata de la cuestión de Dios» (Kasper, 1989b: 415).

2.3. De una «interpretación selectiva» a una «hermenéutica equitativa» - Hermann Pottmeyer (1985)

En el mismo contexto temporal del Sínodo y de los artículos de W. Kasper, particular relieve tuvo un texto de Hermann Pottmeyer, original de 1985, incluso por razón del libro en que se publicó. A su juicio, entonces, lo que mejor caracterizaba el Vaticano II era «haber sido un Concilio de transición» (Pottmeyer, 1987: 49). De allí que no sea sorprendente que la hermenéutica posconciliar «ofrezca un cuadro desconcertante», particularmente dado su carácter pastoral y el estilo de sus textos. «Los canonistas, sobre todo, se han quejado de la falta de precisión y de la ‘ambigüedad’ en los textos conciliares», constata Pottmeyer (1987: 50). El carácter de transición, no de condena de un error, sino de reforma de la Iglesia, que plantea «una nueva idea de sí misma», «requiere tiempo». El Concilio no sólo fue un órgano de decisiones, sino «un movimiento»; así fue vivido y recibido, como «un movimiento conciliar». La hermenéutica, por su parte, «apenas se ha desarrollado», está «en su estadio inicial» (Pottmeyer, 1987: 59). El autor expresa que la necesidad de un nuevo paso, después de las fases de «exaltación» y de «decepción» —clasificación semejante a la de Kasper—, nace del «problema hermenéutico central» de la recepción del Vaticano II: «¿Hay que leer el Vaticano II a la luz del Vaticano I, o a la inversa? O bien, puesto que aún no se ha logrado armonizar estos dos concilios, ¿hay que dar un paso más en la evolución del concepto de iglesia?» (Pottmeyer, 1987: 56). Pottmeyer (1987: 55) reconoce que todo movimiento de renovación crítica, para encontrar su identidad, «marca fuertemente su diferencia respecto a la fase inmediatamente anterior». Frente a los peligros de ruptura que observa, propone la «exigencia de una estabilización», «integrar lo que en la teología preconiliar es vinculante», con la nueva idea de Iglesia y de antropología cristiana. Hasta ahora, constata, hay una «interpretación selectiva» de textos de la mayoría o de la minoría; estas dos formas de interpretación se apoyan en la «ambigüedad de los textos conciliares», fruto de su «carácter de transición» que se materializó en un tipo de procedimiento: la yuxtaposición. Ésta es el «resultado de un compromiso» (Pottmeyer, 1987: 61), entendido en sentido positivo como la voluntad de seguir caminando juntos; «constituye un progreso». «El Concilio manifiesta, pues, su carácter de transición precisamente en su procedimiento metodológico» (Pottmeyer, 1987: 62). El límite del Vaticano II para Pottmeyer —coincidiendo con Kasper, según hemos advertido más arriba—, reside en «no haber logrado... unir en una nueva síntesis los

elementos que yuxtapone» (Pottmeyer, 1987: 61). Ahora, «la fidelidad al Concilio exige que se asuman las dos tesis yuxtapuestas y que, mediante una reflexión teológica profunda y una praxis eclesial renovada, se trate de armonizarlas en una síntesis que permita avanzar» (Pottmeyer, 1987: 62). A juicio del autor, esta tercera fase de recepción con una hermenéutica que exprese la fidelidad al Concilio debe atender, ante todo, a una hermenéutica de los textos, con su prehistoria e historia conciliar y posconciliar, a su evolución que se ordena a valorar la continuidad y la discontinuidad, a integrar lo permanente en los nuevos acentos que se deducen de la trayectoria de los debates. Pottmeyer (1987: 51, 62) llama a este proceso una «hermenéutica objetiva», «equitativa». Este procedimiento, anota el teólogo alemán, permitiría destacar el valor de las distintas afirmaciones, si de la minoría o de la mayoría, reencontrar la unidad de espíritu («orientación de los textos») y texto y colaborar a discernir lo que pertenece al Espíritu de Dios y al espíritu del tiempo (Pottmeyer, 1987: 67). Sin dejar de destacar la importancia de una interpretación integral y sin nombrarlo expresamente, en parte propone también un trabajo según el método histórico-crítico aplicado al proceso conciliar. La concreción de este paso que Pottmeyer auguraba, que ofrecería un verdadero salto cualitativo en los estudios sobre el Concilio, se materializaría recién en la década del noventa, gracias a la llamada Escuela de Bolonia con el emprendimiento histórico internacional recién citado.

Con algunos acentos diversos, el Sínodo de 1985 y las importantes contribuciones de W. Kasper y H. Pottmeyer de aquellos años salieron al paso de lo que el mismo Pottmeyer -también A. Dulles y otros autores- denominaron «interpretaciones selectivas». La respuesta adecuada se imaginó, más bien, en lo que puede calificarse como el principio de integridad de la fe. En ese marco histórico quedó formulado en el proceso posconciliar un presupuesto indispensable para la hermenéutica del Concilio: los «principios generales de interpretación».

3. «Criterios hermenéuticos propios»

- El Concilio como evento – Giuseppe Alberigo (1992)

En abril de 1992, al introducir un número de la revista *Concilium*, G. Alberigo propuso un breve balance del período posconciliar. Allí formuló un criterio clave de su mirada hermenéutica que presidía entonces la tarea emprendida en la segunda mitad de la década del ochenta: una historización del Concilio. Dicha obra, dirigida por él y con la colaboración de un amplio comité internacional, *Historia del Concilio*

Vaticano II, iniciaría en 1995 su publicación en la edición italiana (1999-2008). Aunque brevemente delineado en ese artículo, el trazo esencial de su propuesta está ya claro allí: el Concilio no se reduce a «la suma de cientos de páginas de textos», es necesario «reconocer la prioridad del acontecimiento conciliar...» (Alberigo, 1992: 209).

En el mismo año, 1992, Giuseppe Alberigo publicó uno de los textos sobre la interpretación del Concilio que más repercusión han tenido en las últimas décadas: «Criterios hermenéuticos para una historia del Vaticano II»⁹. Representó un salto de calidad en relación a los análisis hermenéuticos anteriores. Algunos de los mejores desarrollos posteriores (Hünemann, Theobald, etc.), que no son objeto de análisis en esta contribución, se construyeron precisamente sobre este nuevo piso; también la crítica eclesial (Marchetto) se desarrolló de cara a este nuevo escenario. Que la propuesta proviniera de un historiador y no de un teólogo sistemático no parece que haya sido algo casual. Su mérito se debe, quizás, al hecho de prestarle más atención a la «efectiva fisonomía de la asamblea» conciliar (Alberigo, 2009b: 37), al desarrollo de su dinámica, a la «identidad singular del Vaticano II» (Alberigo, 2009b: 44)¹⁰. De allí su propuesta de «elaborar criterios hermenéuticos propios» (Alberigo, 2009b: 34), que, «sobre la base del análisis rigurosamente crítico de las fuentes», preste atención a la «singularidad de un Concilio 'pastoral'» (Alberigo, 2009b: 32-33). Considera que, bajo estos presupuestos, «sólo analógicamente puede ser utilizada la hermenéutica puesta a punto para la historia de otros concilios» (Alberigo, 2009b: 33). Los principios generales de interpretación son fundamentales e ineludibles, pero insuficientes.

Según su análisis no se trata de encontrar un único criterio, sino de una serie de criterios «complementarios los unos con los otros», de modo de no reducir la complejidad del Concilio (Alberigo, 2009b: 34). Además, dichos criterios o principios deberán someterse a la verificación, «eventualmente incluso rectificación o modificación a la luz de los resultados del análisis de las fuentes» (Alberigo, 2009b: 34)¹¹. Pero no

⁹ Publicado en varios idiomas en 1992, tuvo su versión definitiva en italiano en 1995. Ahora en la colección de ensayos Alberigo, 2009b: 29-45. Utilizo aquí esta versión.

¹⁰ Un análisis más detallado de muchas de las peculiaridades del Vaticano II en relación a los otros concilios realiza G. Alberigo en 2009c: 553-574 (original de 1992).

¹¹ Precisamente haciendo una evaluación de la Historia ya publicada, en 2005 Alberigo propone la «posibilidad de un giro hermenéutico». Se supera el conocimiento fragmentario o episódico de la cotidianeidad conciliar «porque la visión unitaria y sintética de la vida entera de la asamblea impide valoraciones excesivas de episodios

obstante esa pluralidad, uno de ellos es considerado como el «principal criterio hermenéutico»: el «Concilio-evento» (Alberigo, 2009b: 36).

¿Cuáles son, entonces, a ojos de Alberigo, esas «características propias» de este Concilio-evento? ¿Qué elementos se consideran para comprender este acontecimiento? En distintas contribuciones Alberigo presenta múltiples componentes: (a) la convocatoria, ante todo, dado que la orientación eclesiológica más acreditada consideraba superada la utilidad y la oportunidad de los concilios después de la proclamación de la infalibilidad y del primado del Papa, incluso porque se imaginaba un concilio concebido como confirmación del magisterio papal reciente; (b) la ausencia programática de un objetivo histórico determinado, como la condena de una herejía o error y también la ausencia de un orden del día formal; (c) el rechazo casi total de las esquemas elaborados por los órganos preparatorios, hecho verificado en la primera sesión de 1962; (d) la elaboración por parte de la asamblea de las orientaciones generales para la redacción de los textos de las decisiones realizada en un contexto multicultural inédito; (e) el rol importante de la opinión pública que seguía con intensidad el evento e influía en él; (f) la autoconciencia de la asamblea sobre su propia autonomía como puede corroborarse desde el mismo inicio del Concilio que contrasta con la experiencia de obispos habituados a la dependencia de Roma y menos a la corresponsabilidad de cara a toda la Iglesia y a la opinión pública; (g) la relevancia de la participación efectiva, no sólo afectiva, de los observadores no católicos; (h) el impacto de los eventos ‘externos’ en el clima conciliar y en los debates, como la crisis de Cuba en 1962 o los procesos de descolonización, etc.; (i) la importancia del trabajo en las llamadas ‘intersesiones’¹²; (j) la superación de una cultura deductiva más amplia de la que se expresan en los textos; se asumió una actitud de búsqueda, un redescubrimiento de la dimensión histórica de la fe y de la experiencia cristiana en el tiempo y en devenir (2009e, 719); etc. A la luz de estas consideraciones se advierte que la identidad del Concilio no sólo está determinada por los requisitos institucionales fijados a priori por el derecho canónico, sino, como destaca Alberigo, principalmente por la efectiva fisonomía de la asamblea y por su dinámica interna. El autor advierte explícitamente que esta perspectiva no sólo no pretende «separar» la hermenéutica del texto de la del evento conciliar, sino que

determinados o de pasajes particulares de las decisiones, sacados del contexto y de sus complejidades» (Alberigo, 2005: 24).

¹² De los 38 meses que duró el Concilio, sólo 8 fueron dedicados a congregaciones generales con la presencia de todos los padres conciliares; los 30 meses restantes fueron de una importancia no fácil de calibrar (Alberigo, 2009e: 711).

más bien este punto de vista, el Concilio-evento, es una «premisa indispensable para una rigurosa interpretación del *corpus* conciliar» (Alberigo, 2009b: 37)¹³. «Si es verdad que las decisiones constituyen el acto *final* del Vaticano II, no es verdad que ellas sean el *ápice*, la expresión más alta y sintética, la manifestación plena del *espíritu* del Concilio» (Alberigo, 2009e: 713). De allí que afirme en otro texto: «Reconocer que el Concilio ha sido más rico y más articulado que los textos que ha aprobado constituye un progreso hermenéutico e historiográfico» (Alberigo, 2009f: 53; 2009e: 702). Por lo demás, como advierte Alberigo (2009e: 714), «la cognoscibilidad de la dimensión ‘evento’ del Concilio es extraordinariamente elevada para el Vaticano II, dado que es el primer concilio general del cual están disponibles fuentes diversas y complementarias en una medida desconocida para los precedentes».

Un segundo criterio de interpretación lo advierte Alberigo en la *intención de Juan XXIII*. Acota que la hermenéutica jurídica presta especial atención a la voluntad del legislador, considerándola una referencia imprescindible para la interpretación de las normas. En el caso del Concilio, se trata, análogamente, de la voluntad del papa que lo ha concebido, convocado y diseñado los principales trazos de su fisonomía; «tiene un alcance hermenéutico análogo a la ‘voluntad del legislador’». Constituye, por lo tanto, afirma el autor, un «criterio para la determinación del significado global del concilio» (Alberigo, 2009b: 38). Que la asamblea haya hecho suya esta voluntad es también relevante. Los puntos clave para determinar esta intención Alberigo los detecta en diversas instancias: (a) sus acciones directamente atinentes al Concilio (anuncio, opción por un concilio «nuevo», pedagogía de la preparación en los discursos y en los documentos del período 1959-1962, mensaje radial del 11 de setiembre y alocución del 11 de octubre de 1962, intervenciones durante la primera fase de los trabajos conciliares, decisiones de la primera intersesión, etc.); (b) la concepción teológico-espiritual del Concilio como «nuevo Pentecostés» y como transición de la Iglesia a una época nueva mediante un «salto adelante»; (c) el respeto del papa a la autonomía y libertad de la asamblea; (d) la atención dirigida hacia la unidad de los cristianos y del entero género humano; (e) la importante distinción explicitada por el papa entre la sustancia, el *depositum fidei*, y sus formas históricas; etc. Parece tener razón Alberigo cuando advierte que mientras «la intención de Juan XXIII ha incidido de modo único sobre la fisonomía del Concilio como evento, el aporte de

¹³ Alberigo (2009f: 50; original de 2000) aduce que el trabajo histórico de H. Jedin sobre Trento posibilitó una «profundización de la comprensión de las decisiones conciliares».

Pablo VI ha signado sobre todo la redacción de sus decisiones» (Alberigo, 2009b: 39). Distinguir no implica oponer.

Alberigo anota un tercer criterio hermenéutico: la *naturaleza pastoral* del Concilio. Indudablemente esta característica, no tan fácil de precisar, devino clave para la concepción del Vaticano II. Fue explícitamente asumida por la asamblea como puede verificarse, por ejemplo, en los debates que condujeron al rechazo del esquema sobre las fuentes de la revelación en noviembre de 1962 (Schickendantz, 2011). Como constata Alberigo, existió una lectura «débil» y normalizadora de dicha pastoralidad, pero hubo también quienes intuyeron un significado fecundo e innovador, ya que no existían precedentes de concilios calificados de ese modo. El historiador italiano anota que «esta caracterización fue tomada muy rápidamente como síntoma inequívoco de un concilio nuevo» (Alberigo, 2009b: 41). No obstante, el autor reconoce que puede resultar incierto si el papa con este término pretendió superar el binomio tridentino doctrina/disciplina (*fides et mores*), o si quería enunciar sintéticamente una orientación no caracterizada por la controversia de la obra del concilio y de su producción magisterial. En cualquier caso, «en el lenguaje de Roncalli», constata Alberigo en un texto de 1985, «‘pastoral’ tiene una densidad excepcional y constituye, sin sombra de duda, el nivel supremo de la vida de la Iglesia». Citando allí a E. Klinger, coincide en que dicha perspectiva pastoral «constituye un auténtico progreso dogmático», que tiene consecuencias, también, al momento de pensar el posconcilio (Alberigo, 2009d: 664)¹⁴.

Un cuarto criterio hermenéutico Alberigo lo detecta en la categoría de *aggiornamento* como objetivo del Concilio, que también la asamblea hizo suyo. Estrechamente relacionado con el de pastoralidad, se trata de un concepto de no fácil determinación, cuya importancia puede verificarse también por el hecho que se reprodujo «sin traducción en el lenguaje universal» (Alberigo, 2009g: 532)¹⁵. A juicio del autor, se

¹⁴ De allí que exprese en ese contexto que «una comprensión adecuada de este tipo de Concilio es decisiva para situar correctamente el posconcilio, que en relación a un concilio pastoral no puede consistir en una ‘aplicación’ y ni siquiera principalmente en una ‘recepción’, sino que debe expresarse necesariamente en un ‘consenso’ activo y creativo» (Alberigo, 2009d: 664). Cabe preguntarse si esta distinción inadecuada de Alberigo entre recepción y consenso activo no es un reflejo del estado de la cuestión en aquel momento, 1985. Claro es el propósito de superar la idea de la simple aplicación o traducción a la práctica. Sobre el «progreso dogmático» aludido, cf. Schickendantz, 2013.

¹⁵ Allí pueden verse algunas de las principales citas de este concepto en el vocabulario de Roncalli, particularmente a partir de 1953 como patriarca de Venecia. Es sabido que el término *aggiornamento* no aparece en el Vaticano II, sino con expresiones latinas equivalentes como *accommodatio*, *renovatio accommodata*, etc. Alberigo destaca aquí

muestra como «la indicación sintética de la dirección en la cual el concilio habría debido abrir el camino a la Iglesia», «disponibilidad y actitud para la búsqueda»; no se trataba meramente de una reforma institucional ni de una modificación doctrinal, sino de una inmersión total en la tradición, dirigida a un rejuvenecimiento de la vida cristiana y de la Iglesia, ambas, fidelidad y renovación, conjugadas (Alberigo, 2009b: 42; 2009g: 533)¹⁶. *Aggiornamento* indica, precisamente, «la relación de continuidad creativa que se ha querido establecer entre el Vaticano II y la tradición» (Alberigo, 2009b: 44).

El quinto, último criterio en el texto de 1992, lo representa la importancia hermenéutica de *la praxis del compromiso y de la búsqueda de la unanimidad* en el Concilio, alentada en buena medida por la intención de Pablo VI de que para la votación final de las decisiones se buscara dicha unanimidad o un consenso muy próximo a ella. El consenso espontáneo y rápido en torno a determinadas consignas, a menudo alimentada más por el disenso respecto de la Curia y de la minoría conservadora que por una convergencia efectiva, no debe opacar las limitaciones, yuxtaposiciones y perspectivas abiertas en los esquemas aprobados (Alberigo, 2009b: 43).

Una vez caracterizados los criterios de interpretación, dos consideraciones pueden añadirse. Por una parte, como reconoció Alberigo al publicar el volumen final de la Historia, estos criterios hermenéuticos fueron discutidos al inicio de los trabajos y controlaron «eficazmente todas las investigaciones» (Alberigo, 1999-2008: vol. V, 12). Dicha obra, por tanto, es el fruto, el primero y más importante, de esta perspectiva hermenéutica. Por otra parte, la reciente afirmación de M. Faggioli creo que refleja lo sucedido en las dos últimas décadas: «la corriente principal de la teología e historiografía católica aceptó largamente los criterios hermenéuticos del Vaticano II propuestos por Giuseppe Alberigo»; «muy pocos» cuestionan la necesidad de usar la categoría de evento para la comprensión del Vaticano II (Faggioli, 2011:

también la vinculación, no sólo entre pastoralidad y *aggiornamento*, sino también de ambas con la idea de servicio. *Servitium* aparece 80 veces en los textos conciliares, sobre todo en LG y GS (Alberigo, 2009g: 546s.)

¹⁶ La tesis de Michael Bredeck busca una clave de interpretación para el Vaticano II y defiende la tesis que el mismo Vaticano II en su origen posee la base hermenéutica para su relectura. Se trata del concepto de *aggiornamento* que tiene un significado preponderante para una mirada de conjunto del Concilio de cara a todos los aspectos y formulaciones particulares. *Aggiornamento* es «más que un lema programático comprensible», es una «clave hermenéutica» (Bredeck, 2007: 15).

758, 768)¹⁷. Efectivamente, la idea de acontecimiento o evento, que no está exenta de posibles malentendidos, resulta un concepto clave: ofrece una mirada diferenciada sobre la complejidad del proceso conciliar de búsqueda y formulación de la verdad (Wassilowsky, 2012: 40). Desde esta perspectiva, aparecen como insuficientes tanto la idea presente antes del Concilio acerca de la posibilidad de un «concilio escrito» —los padres conciliares firmarían textos preparados y acordados sin necesidad de reunirse—¹⁸, como el concebir la historia y la investigación de un concilio fijando la atención sólo en los textos producidos por la asamblea.

Un estudio más detallado de las contribuciones de Alberigo podría dar cuenta de muchas otras ideas y de innumerables matices¹⁹. Aquí me he detenido en el núcleo de su aporte en la historia de la hermenéutica posconciliar que colaboró a configurar un panorama eclesial y teológico que resulta inexplicable sin sus iniciativas académicas y publicaciones.

No obstante las dificultades del posconcilio que el mismo Sínodo extraordinario de 1985 y muchos autores posteriormente pusieron de relieve, incluso sus repetidas críticas por la lentitud en la implementación de determinados impulsos conciliares, Alberigo destacaba con fuerza en un texto de 1985 los enormes cambios ya acontecidos en esas décadas: «Tendríamos la tentación de concluir afirmando que estos veinte años han estado dominados más por las largas sombras del preconcilio que por los impulsos suscitados por el Vaticano II. Y, sin embargo, la Iglesia

¹⁷ Cf. las interesantes anotaciones de J. Komonchak (1997: 417-439) sobre el significado de evento en la literatura contemporánea, es decir, como representación de una novedad, una discontinuidad, una ruptura de la rutina, que genera sorpresa, trastornos, esperanzas y temores, más allá de las expectativas e incluso de la conciencia de sus actores, quizás abre a un nuevo escenario, donde incluso los hechos anteriores adquieren un nuevo relieve, dividiendo a menudo la historia en un antes y un después, etc. Es interesante también el análisis acerca de la categoría de evento en la historiografía francesa de la segunda mitad del siglo XX. Se trata, particularmente, de un «retorno», de una «rehabilitación metodológica del evento» al inicio de los años setenta. Es caracterizado de dos formas: (a) por el impacto que produce en la opinión pública; (b) por su rol como factor de innovación, de transición, incluso traumática, que supone el colapso de una estructura anterior y la reconstrucción de una nueva sistematización, de un nuevo modelo. Ambas perspectivas se aplican sin dificultad al Vaticano II (Fouilloux, 1997: 51-62).

¹⁸ Así se entiende la opinión formulada en 1960 por Congar (2002: 10): «la teología distingue cuidadosamente entre el episcopado disperso y el episcopado reunido (...) No hay concilio más que en la reunión efectiva de obispos con libre discusión y decisión».

¹⁹ Algunos ejemplos de otras observaciones hermenéuticas del autor: (a) «Solo el *sensus fidei* de la Iglesia entera puede ser el sujeto adecuado de la interpretación de un gran Concilio» (Alberigo, 2009f: 60); (b) «Como recuerda la *Dei Verbum* a propósito de la palabra de Dios, recuperando a Gregorio Magno, el Concilio crece con el crecimiento de su recepción» (Alberigo, 2009f: 69); etc.

ha cambiado tanto que se puede decir que ella es irreconocible si se la compara con la de los años cincuenta. Pero el camino apenas ha comenzado...» (Alberigo, 2009d: 669). Efectivamente, las décadas siguientes ofrecieron nuevas y profundas perspectivas desde el aspecto de los estudios sistemático-hermenéuticos (Silva, 2013), pero es claro que construyeron sobre las bases que pusieron los estudios analizados en esta contribución.

REFERENCIAS

- Alberigo, G. (1986). Nuevas perspectivas eclesiales a raíz del Sínodo. *Concilium* 208, 481-491.
- Alberigo, G. (1992). 1962-1992. A treinta años del Vaticano II. *Concilium* 240 (1992) 207-211.
- Alberigo, G. (1999-2008). *Historia del Concilio Vaticano II. Volúmenes 1-5*. Salamanca: Sígueme – Peeters. (Original italiano de 1995-2001).
- Alberigo, G. (2005). El Vaticano II y su historia. *Concilium* 312, 13-25.
- Alberigo, G. (2009a). *Transizione epocale. Studi sul concilio Vaticano II*. Bologna: II Mulino.
- Alberigo, G. (2009b). Criteri ermeneutici per una storia del Vaticano II. En G. Alberigo, (2009a), 29-45. (Original de 1992).
- Alberigo, G. (2009c). Il Vaticano II nella tradizione conciliare. En G. Alberigo, (2009a), 553-574. (Original de 1992).
- Alberigo, G. (2009d). La condizione cristiana dopo il Vaticano II. En G. Alberigo, (2009a), 643-673. (Original de 1985).
- Alberigo, G. (2009e). Luci e ombre nel rapporto tra dinamica assembleare e conclusioni conciliari. En G. Alberigo, (2009a), 699-719. (Original de 1997).
- Alberigo, G. (2009f). Fedeltà e creatività nella ricezione del Concilio Vaticano II. Criteri ermeneutici. En G. Alberigo, (2009a), 47-69. (Original de 2000).
- Alberigo, G. (2009g). L'amore alla Chiesa: dalla riforma all'aggiornamento. En G. Alberigo, (2009a), 527-552, (original de 1993).
- Bredeck, M. (2007). *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*. Paderborn: Schöningh.
- Caprile, G. (1986). *Il sinodo straordinario 1985*. Roma: La Civiltà Cattolica.
- Congar, Y. (2002). *Mon journal du Concile I*. Paris: Edition du Cerf.
- Dulles, A. (1986). La ecclesiología a partir del Vaticano II. *Concilium* 208, 321-335.
- Faggioli, M. (2011). Council Vatican II: Bibliographical overview 2007-2010. *Cristianesimo nella storia* 32, 755-791.
- Faggioli, M. (2012). *Vatican II. The Battle for Meaning*. New Jersey: Paulist Press.

- Fouilloux, E. (1997). La categoria di evento nella storiografia francese recente. En M. T. Fattori & A. Melloni (Eds.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II* (págs. 51-62). Bologna: Il Mulino.
- Gutiérrez, G. (1987). La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. En G. Alberigo & J. Jossua (Eds.), *La recepción del Vaticano II* (págs. 213-237). Madrid: Cristiandad.
- Hines, M. (2012). Impulsos norteamericanos tras el Vaticano II. *Concilium* 346, 429-437.
- Indelicato, A. (2008). *Il sinodo dei vescovi. La collegialità sospesa (1965-1985)*. Bologna: Il Mulino.
- Kasper, W. (1986). *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 85'. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper*. Freiburg.Br.: Herder.
- Kasper, W. (1989a). Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II. En W. Kasper, *Teología e Iglesia* (págs. 376-400). Barcelona: Herder.
- Kasper, W. (1989b). El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio. En W. Kasper, *Teología e Iglesia* (págs. 401-415) Barcelona: Herder.
- Komonchak, J. (1986). El debate teológico. *Concilium* 208, 381-392.
- Komonchak, J. (1997). Riflessioni storiografiche sul Vaticano II como evento. En M. T. Fattori & A. Melloni (Eds.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II* (págs. 417-439). Bologna: Il Mulino.
- Orobator, A. (2012). Mirada retrospectiva al futuro. Impulsos transformativos del concilio Vaticano II para el catolicismo africano. *Concilium* 346, 421-427.
- Polanco, R. (2013). Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II. *Teología y Vida* 54, 205-231.
- Pottmeyer, H. (1987). Hacia una nueva fase de recepción de Vaticano II. Veinte años de hermenéutica. En G. Alberigo & J. Jossua (Eds.), *La recepción del Vaticano II* (págs. 49-67). Madrid: Cristiandad.
- Rahner, K. (1966). *Das Konzil – ein neuer Beginn*, Freiburg i.Br. 1966.
- Rahner, K. (1980a). Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. En K. Rahner, *Schriften zur Theologie. Band 14. In Sorge um die Kirche*, (págs. 287-302). Zürich: Benzinger.
- Rahner, K. (1980b). Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils. En K. Rahner, *Schriften zur Theologie. Band 14. In Sorge um die Kirche* (págs. 303-318). Zürich: Benzinger.
- Ratzinger, J. (1972). Cuestiones que plantea el encuentro de la teología luterana con la católica, después del Concilio. En J. Ratzinger, *El nuevo Pueblo de Dios* (págs. 251-273). Barcelona: Herder.
- Rodrigues da Silva, M. (2013). Teologia Afro (ou Negra) da Libertação: balanço e perspectivas. *Horizonte* 32, 1769-1776.
- Ruggieri, G. (1986). Problemas abiertos: las relaciones Iglesia-mundo. *Concilium* 208, 473-480.

- Schickendantz, C. (2011). Escritura y Tradición. Karl Rahner en el «primer conflicto doctrinal» del Vaticano II. *Teología* 106, 347-366.
- Schickendantz, C. (2013a). Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*. *Teología* 110, 85-109.
- Schickendantz, C. (2013b). Memória de ‘novo’ do Vaticano II: aventura para o desconhecido. *Perspectiva Teológica*, 125, 35-59.
- Schickendantz, C. (2014). Las investigaciones históricas sobre el Vaticano II. Estado de la cuestión y perspectivas de trabajo [en prensa].
- Silva, E. (2013). El conflicto de interpretaciones en torno a la recepción del Concilio Vaticano II. *Teología y Vida* 54, 233-254.
- Sobrino, J. (2012). La Iglesia de los pobres no prosperó en el Vaticano II. *Concilium* 346, 395-405.
- Synodus episcoporum 1985. (1986). *El Vaticano II, don de Dios. Los documentos del Sínodo extraordinario de 1985*. Madrid: PPC.
- Tillard, J. M. (1986). El ‘Informe final’ del último Sínodo. *Concilium* 208, 393-407.
- Tomichá, R. (2013). Teologías de la liberación indígenas: balance y tareas pendientes. *Horizonte* 32, 1777-1800.
- Wassilowsky, G. (2012). Kontinuum – Reform – (Symbol-)Ereignis? Konzilsgeschichtsschreibung nach Alberigo. En F.-X. Bischof (Ed.), *Das II. Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven kirchenhistorischer Forschung im deutschsprachigen Raum* (págs. 27-44). Stuttgart: Kohlhammer.
- Wilfred, F. (2012). Recepción del Vaticano II en un continente multirreligioso. Los asiáticos, activos agentes de su fe. *Concilium* 346, 447-454.

Sumario: 1. Interpretación teológica fundamental: una Iglesia mundial – Karl Rahner (1979). 2. «Principios generales de interpretación» – La integridad de la fe – A 20 años del Concilio. 2.1. IIª Asamblea general extraordinaria del Sínodo de los Obispos – 1985. 2.2. «Unas reglas de validez general» – Walter Kasper (1986). 2.3. De una «interpretación selectiva» a una «hermenéutica equitativa» – Hermann Pottmeyer (1985). 3. «Criterios hermenéuticos propios» – El Concilio como evento – Giuseppe Alberigo (1992); Referencias.