SIGNIFICADO DEL CONCILIO VATICANO II EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA ¿CONTINUIDAD? ¿RUPTURA?

Santiago Madrigal, SJ[1]

Estamos celebrando el quincuagésimo aniversario de la inauguración Concilio Vaticano II (1962-1965), y, sin embargo, como se ha dicho, estamos ante un acontecimiento, «para unos, desconocido, para otros, olvidado, para una notable mayoría incomprendido»[2]. Para muchos testigos de la generación que presenció directamente el acontecimiento conciliar, el Vaticano II fue una experiencia asombrosa y apasionante. Sin embargo, aquel interés y aquel entusiasmo quizás se hayan difuminado y trasformado en una desilusión que alimenta el temor de una involución o de un retorno estéril al pasado, dando la espalda a la renovación entonces incoada. Si pronto los reformistas expresaron su queja hacia la inercia de la institución, las fuerzas más conservadoras percibieron en las innovaciones conciliares síntomas de disolución de la identidad católica.

Esta es la dimensión existencial del problema teológico involucrado en la cuestión más técnica de la recepción y de la interpretación del Concilio. A partir de los resultados de la investigación reciente afrontaremos la cuestión que sigue planteando el estudio del Concilio Vaticano II y su puesto en la historia de la Iglesia y de los concilios: ¿cuál es su significado y alcance teológico? Estas reflexiones se inscriben, por tanto, en esa compleja y disputada problemática

1 Profesor de eclesiología y teología ecuménica en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas. Conferencia tenida en la XXXI Jornadas de AECA (Asociación Española de catequetas) el 5 de diciembre de 2012 en Madrid.

2 J. M. CASTILLO, La Iglesia que quiso el Concilio, PPC, Madrid 2001, 7.

que ha cristalizado en el debate acerca de la hermenéutica de la discontinuidad y la hermenéutica de la reforma. La noción de recepción es más amplia que la categoría de interpretación. Aquella indica el proceso por el que el pueblo de Dios va haciendo suyas las directrices, orientaciones y normativas emanadas del Concilio. Ahora bien, esta apropiación depende de la interpretación, es decir, de una idea fundamental que dé coherencia a la doctrina conciliar y permita explicar la intencionalidad plasmada en los diversos documentos.

Aquí ofreceremos una respuesta con ayuda de la fórmula sintética «aggiornamento pastoral». Esta cláusula, que permite dar razón de la dinámica interna del Concilio, no sólo sustenta la continuidad del único sujeto eclesial en la etapa preconciliar y postconciliar, sino que ayuda a comprender las líneas de innovación y de reforma inspiradas por sus documentos. Reconocer un «antes» y un «después» del Vaticano II no significa un comienzo absoluto, pero sí un nuevo comienzo, sobre todo, por relación al mundo y sociedad modernos, una dimensión inscrita en esa orientación de apertura misionera que le confiere al Vaticano II su estatuto especial en la historia de los concilios ecuménicos[3] .

CONSIDERACIONES PRELIMINARES: EL ESPÍRITU Y LA LETRA DEL CONCILIO

Esta problemática no es una pura cuestión teórica y de especialistas. La historia reciente sigue ofreciendo relatos de conversión. Tal es el caso de John Wilkins, director de la revista inglesa The Tablet, donde hacía recientemente esta confesión: «Soy un hijo del Vaticano II. Sin él, dudo que hoy fuera católico. Educado como anglicano, probablemente nunca hubiera encontrado mi camino en la iglesia que de un modo especial conserva la tradición de san Pedro y san Pablo. Para mí, que sabía poco de la Iglesia católica,

3 Retomo secciones de la segunda parte de mi libro Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado, Madrid 2012, 139-206. Cf. S. MADRIGAL, «El aggiornamento, clave teológica para la interpretación del Concilio»: Sal Terrae 98 (2010) 111-127.

el Concilio Vaticano II fue una revelación. Hoy sin embargo me siento casi como un hijo huérfano»[4] .

Esta condición actual de orfandad quedaba reflejada en las dudas que nacieron de la coincidencia cronológica del cincuenta aniversario del anuncio de la convocatoria del Concilio por Juan XXIII, el 25 de enero de 1959, con el levantamiento de las excomuniones por parte de Benedicto XVI, el 21 de enero de 2009, a los cuatro obispos ordenados ilegítimamente por Marcel Lefebvre en 1988. John Wilkins, que entró en la Iglesia católica por lo que el Concilio Vaticano II hizo, mostraba su estupor ante la oposición sistemática que los seguidores de Lefebvre han venido manifestando —y siguen manifestando— frente a las grandes decisiones conciliares: la reforma litúrgica y las enseñanzas de la colegialidad, la doctrina acerca del ecumenismo, la nueva actitud de la Iglesia ante el judaísmo y las otras religiones del mundo, el principio de la libertad religiosa.

El desafío permanente del Vaticano II a la hora de la interpretación

En los círculos más dinámicos del clero y del pueblo cristiano la obra conciliar fue saludada con entusiasmo. Esta fase de euforia se vio seguida, en poco tiempo, por un periodo de desilusión de doble faz: por un lado, la de los que deseaban un desarrollo rápido del aggiornamento, y, por otro, los que desconcertados por las novedades introducidas, poco preparados para comprender el sentido profundo de las reformas, sintieron la amenaza de una especie de descomposición de la identidad católica[5] . Los más reacios

4 J. WILKINS, «Por qué me hice católico. Un hijo del Vaticano II plantea sus dudas hoy»: El Ciervo LVIII, n. 699 (2009) 8-11.

5 H. J. POTTMEYER, «Hacia una nueva fase de la recepción del Vaticano II», en G. ALBERIGO - J. P. POSSUA, La recepción del Vaticano II, Cristiandad, Madrid 1987, 49-67. ID., «Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'anno 2000», en R. FISICHELLA (ed.), Il Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo, San Paolo, Milán 2000, 11-25.

al Concilio percibieron en la apertura querida por Juan XXIII a los signos de los tiempos una aventura desquiciada y peligrosa. La situación de crisis de la Iglesia en los años inmediatamente posteriores a la clausura del Vaticano II reavivó las resistencias de los que habían formado parte de la minoría conciliar. Los adversarios del Concilio vieron en sus reformas la causa de todos los males, mientras que los sectores reformistas quisieron explicar esta crisis desde la tardanza oficial en la aplicación de las nuevas directrices.

A día de hoy podemos valorar mejor lo que había de aceptable y de erróneo en esa doble desilusión. El Vaticano II ha sido un «Concilio de transición»[6] , que ha iniciado una renovación profunda en el ámbito pastoral, espiritual e intelectual. Aunque no haya impedido la crisis de los años que le siguieron, su inspiración renovadora ha contribuido a paliar las consecuencias negativas de la crisis marcando a la Iglesia un camino de futuro en varias líneas directrices: una nueva visión de Iglesia en torno a la idea de comunión y como signo de salvación para el mundo entero, formulando importantes precisiones sobre el episcopado en la estructura del pueblo de Dios, sobre el ministerio de los presbíteros y su formación, sobre la misión de los laicos, sobre el significado de la vida religiosa, sobre la actividad misionera, sobre la postura de la Iglesia católica ante el movimiento ecuménico, ante las otras religiones no cristianas desde la libertad religiosa, y sobre la presencia de la Iglesia en el mundo moderno.

En medio de este proceso de recepción adquiere una relevancia especial el Sínodo extraordinario de los obispos celebrado en 1985, el Sínodo sobre el Concilio, con ocasión de los veinte años transcurridos tras la clausura del Vaticano II. Por aquellas fechas, W. Kasper, secretario de la asamblea, escribió acerca del desafío permanente que plantea la interpretación de la doctrina conciliar, apuntando una serie de criterios que siguen siendo un punto de

6 E. VILANOVA, El Concili Vaticà II (1962-1965): trenta anys d'interpretacions, Barcelona 1995, 16.

referencia en la «nueva fase» de recepción conciliar en la que nos hallamos: 1) El principio de totalidad o integridad. 2) El criterio de fidelidad a la letra y al espíritu. 3) El principio de tradición o de continuidad. 4) El criterio de actualización viviente o interpretación por aplicación a la situación concreta[7] .

Estos criterios enuncian los problemas fundamentales a la hora de interpretar los documentos del último Concilio: la situación de un texto en el conjunto doctrinal, conforme a su diversa categoría de «constitución», «decreto», «declaración»; la historia de un texto nos aproxima a la intención del concilio-autor, estableciendo de qué modo el espíritu se expresa en la letra del documento, de ahí el valor consustancial de las Acta Synodalia; el texto conciliar ha de ser interpretado a la luz de la tradición global de la Iglesia; por consiguiente, el esfuerzo de interpretación coincide con la naturaleza misma de todo concilio, que es en sí mismo un «acto hermenéutico» en cuanto actualización de la tradición católica. En este sentido, O. H. Pesch ha formulado este principio general: «Ningún concilio puede ser interpretado fundamentalmente en contra de la tradición eclesial»[8] .

Quienes han examinado con detenimiento la elaboración concreta de los textos detectan una sutil alquimia que mezcla posiciones anteriores y aportaciones nuevas. Como señala O. H. Pesch, «en los textos magisteriales hay que contar siempre con fórmulas de compromiso»[9] . Viniendo a la constitución sobre la Iglesia, encontramos

7 W. KASPER, «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio», ID., Teología e Iglesia, Herder, Barcelona 1989, 401-415; aquí: 408-410. Una valoración de estos criterios puede verse en G. ROUTHIER, Vatican II. Herméneutique et réception, Fides, Québec 2006, 319-359.

8 Véase su detallado excursus sobre reglas de interpretación de textos magisteriales y, en particular del Vaticano II: O. H. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Echter, Würzburg 1993, 148-160. Véase también: O. RUSH, Still interpreting Vatican II. Some hermeneutical principles, Paulist Press, New York 2004.

9 O. H. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil, 150. Cf. RUSH, Still interpreting Vatican II, 27.

la eclesiología del pueblo de Dios yuxtapuesta a la eclesiología jerárquica de corte belarminiano, encontramos la teología sobre el primado papal del Vaticano I asociada a la doctrina de la colegialidad episcopal expuesta en el capítulo III de Lumen gentium; este tipo de yuxtaposiciones ha permitido hablar de dos eclesiologías en los textos conciliares: por un lado, la eclesiología jurídica de la unidad, que ha florecido en la Iglesia latina durante el segundo milenio de su historia en su devenir a espaldas de la Iglesia oriental, y, por otro, la eclesiología más tradicional de la comunión, propia de la Iglesia indivisa del primer milenio[10] .

En otras palabras: las fluctuaciones a la hora de recibir e interpretar el Concilio tienen que ver con el hecho de que sus textos introducen la novedad sin repudiar explícitamente las orientaciones antiguas, como reflejo de los postulados de fondo elaborados por la mayoría o la minoría conciliar, y «los límites textuales del aggiornamento conciliar son reales: fueron el precio que se debió pagar para que se realizase el consensus de la identidad católica» [11]. Por eso, hay que echar mano de las enseñanzas de la historia de los concilios; en particular, del significado teológico del consenso, de la unanimidad, de la maior pars. Desde Nicea y Calcedonia hasta el Vaticano II, todos los grandes concilios se preocuparon trabajosamente por alcanzar el consenso. Y, sobre todo, es muy importante conocer qué ha ocurrido en el Vaticano II y determinar cuál es el «espíritu» que se expresa en la «letra» de los documentos, a sabiendas de que la interpretación del Concilio se convierte en una cuestión de gran actualidad porque viene a coincidir con la pregunta acerca del ser y la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo.

---

10 A. ACERBI, Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed eclesiología di communione nella Lumen gentium, Dehoniane, Bolonia 1975.

11 E. VILANOVA, El Vaticano II. El porqué de un concilio, SM, Madrid 1995, 31.

Hermenéutica de la discontinuidad y Hermenéutica de la reforma

No se puede afrontar a día de hoy la problemática de la recepción del Concilio sin referirse al discurso de Benedicto XVI a la curia romana del 22 de diciembre de 2005, donde abogó por una correcta hermenéutica del Concilio[12] . En relación al cuarenta aniversario de la clausura del Vaticano II, lanzaba el interrogante: ¿Por qué la recepción del Concilio, en grandes zonas de la Iglesia, se ha desarrollado hasta ahora de manera tan difícil? La pregunta recibía esta contestación: «Todo depende de la correcta interpretación del Concilio o —como diríamos hoy— de su correcta hermenéutica, de su correcta clave de lectura y aplicación». Los problemas de recepción han surgido, seguía explicando el Papa, de la confrontación entre dos hermenéuticas contrarias: por un lado, existe una «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura», mientras que tenemos, por otro lado, la «hermenéutica de la reforma», que caracteriza positivamente en términos «de la renovación en la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; sujeto que crece con el tiempo y se desarrolla, sin dejar, con todo, de ser el mismo, el único pueblo de Dios en marcha». Por el contrario, la «hermenéutica de la discontinuidad corre el peligro de desembocar en una ruptura entre Iglesia preconciliar e Iglesia postconciliar».

El proceder metodológico denunciado reposa sobre la distinción entre el espíritu del Concilio y los textos o la letra: dado que los textos contienen compromisos y transacciones con vistas a alcanzar la unanimidad entre lo antiguo y los aspectos más novedosos, sólo estas innovaciones representarían —según algunas hermenéuticas— el espíritu auténtico del Concilio y, por ende, sería preciso

12 BENEDICTO XVI, "Ad Romanam Curiam ob omnina natalicia", Acta Apostolicae Sedis 98 (2006) 40-53. ID., Enseñanzas al Pueblo de Dios. Año 2005, BAC, Madrid 2009, 637-650; esp. 642ss.

ir más allá de los textos dejando paso a la novedad que da realmente cauce a la intención más profunda o verdadero espíritu conciliar[13] .

El planteamiento de este discurso se sitúa en la línea de los criterios hermenéuticos sugeridos por W. Kasper. Sin la letra de los documentos se desvanece eso que se viene denominando el dinamismo o el espíritu del Vaticano II. No me resultan convincentes los planteamientos que atribuyen más peso al hecho de haber estado cuatro años en «estado de concilio» y al desenlace final del acontecimiento que a los documentos aprobados y promulgados. Por eso, suena acertada la regla de interpretación propuesta por O. H. Pesch frente a quienes buscan la escapatoria de esquivar la letra conciliar a expensas de un nebuloso «espíritu del Concilio»: «El "espíritu" del Concilio es la voluntad de la mayoría de los padres conciliares que aflora de las actas y de la prehistoria misma del Concilio, incluso allí donde en algunos puntos concretos ha podido ser aguada y debilitada por las presiones y por las ocasionales tretas de una pequeña minoría»[14] .

El concilio como acontecimiento y como texto: Continuidad e innovación

La problemática de la recepción se ha intensificado a mediados de la primera década del siglo XXI, realimentando la dialéctica continuidad-discontinuidad, en medio del litigio entre la hermenéutica de la ruptura y la hermenéutica de la reforma. Ello tiene que ver, en primer término, con la conclusión de la primera historia del

13 Son aspectos en los que J. Ratzinger venía insistiendo desde hacía tiempo, desde el Informe sobre la fe (1985), donde invitaba a conocer el rostro verdadero del Concilio frente a los sostenedores de un «falso espíritu» del Vaticano II. Su postura se concentraba en la tesis de que la letra de los documentos nos permitirá descubrir el verdadero espíritu. Véase: S. MADRIGAL, Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio, Sal Terrae, Santander 2006, 137-150. ID., Iglesia es caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, Sal Terrae, Santander 2008, 279-305.

14 O. H. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil, o.c., 160.

Concilio Vaticano II, un proyecto internacional iniciado en 1989, al amparo del Instituto de Ciencias Religiosas de Bolonia, bajo la dirección de Giuseppe Alberigo († 2007) y llevado a cabo por un equipo internacional de investigadores. A día de hoy existe una traducción a las principales lenguas modernas de los cinco volúmenes de esta obra ingente que recoge el actual estado de nuestros conocimientos sobre el segundo Concilio del Vaticano[15] .

La perspectiva de fondo, tal y como declara G. Alberigo en las páginas iniciales del primer volumen, se sustancia en la palabra clave «acontecimiento», y apunta al respecto: «Se va imponiendo cada vez más reconocer la prioridad del acontecimiento conciliar incluso respecto a sus decisiones, que no pueden ser leídas como decisiones normativas abstractas, sino más bien como expresión y prolongación del acontecimiento mismo». El investigador italiano volvió varias veces sobre su opción historiográfica. En el último volumen de la Historia confiesa: «El frecuente énfasis que se hace aquí en la importancia del Vaticano II como un acontecimiento total y no sólo por sus decisiones formales, habrá conducido quizá a algunos lectores a sospechar que ha habido intención de rebajar el valor de los documentos aprobados por el Concilio. En realidad, resulta evidente que el Vaticano II confió a la Iglesia los textos aprobados durante su transcurso, con las diferentes descripciones que la asamblea misma les dio. Pero la reconstrucción misma del transcurso del Concilio ha mostrado claramente la importancia de la experiencia conciliar para el uso correcto y pleno de los documentos mismos. La interpretación del Vaticano II no sería satisfactoria, si se limitara a efectuar un análisis del texto de los documentos. Por el contrario, el conocimiento del acontecimiento en todos sus aspectos es el que proporciona el pleno significado del Vaticano II y sus documentos. Sería paradójico imaginarse o temer que el reconocimiento de la importancia del Vaticano II como un

15 G. ALBERIGO (dir.), Historia del Concilio Vaticano II, I-V, Sígueme, Salamanca 1999-2008.

acontecimiento global pudiera reducir o restar importancia a los documentos del Concilio»[16].

Diríase, en suma, que esta importancia concedida al acontecimiento no equivale al desinterés por la letra de los documentos, sin embargo sí parece dejar en un segundo plano la historia doctrinal. Los historiadores insisten en el acontecimiento del Concilio; a algunos les preocupa que la interpretación del Vaticano II como acontecimiento signifique una ruptura radical con el pasado católico reciente[17] . Por el contrario, esta interpretación resulta del agrado de quienes agitan la bandera del «espíritu» del Concilio frente a la «letra» de los documentos[18] . Por eso, un verdadero contrapunto o, mejor dicho, un complemento, a esa obra nacida de la memoria de los historiadores va dado en un reciente comentario teológico a los 16 documentos conciliares, bajo la dirección de P. Hünermann y B. J. Hilberath, también concluido en 2005, muy interesado en la historia doctrinal. El mismo P. Hünermann, reflexionando sobre la orientación de este proyecto, destacaba el interés hacia el «texto» del Concilio y su carácter de «comentario teológico», de modo que al ponerlo en comparación con la obra histórica dirigida por G. Alberigo, se hacía esta pregunta: ¿estamos de nuevo ante el contrapunto o el contraste entre el Concilio como acontecimiento y el Concilio como texto?[19] .

16 G. ALBERIGO, «La transición hacia una nueva era», en G. ALBERIGO (Dir.), Historia del Concilio Vaticano II. Vol. V. Un Concilio de transición. El cuarto periodo y la conclusión del Concilio, Sígueme, Salamanca 2008, 569.

17 En esta línea, A. MARCHETTO, El concilio ecuménico Vaticano II. Contrapunto para su historia, Edicep, Valencia 2008. El debate conoce nuevos derroteros en el marco de una obra de colaboración, cuyo título encierra una pregunta nada ingenua: D. G. SCHULTENOVER (ed.), Vatican II: Did Anything Happen?, Continuum, New York 2007. Véase la reflexión de J. KOMONCHAK, "Vatican II as an Event", 24-51, y de J. W. O'MALLEY, "Vatican II: Did Anything Happen", 52-91.

18 Un interesante balance ofrece G. RUGGIERI, "Recezione e interpretación del Vaticano II. Le ragione di un dibattito": Cristianesimo nella storia 28 (2007) 381-406. También reproducido en A. MELLONI – G. RUGGIERI (eds.), Chi a paura del Vaticano II?, Carocci, Roma 2009, 17-44. Véase el trabajo reciente de S. PIÉ-NINOT, «Ecclesia semper reformanda. La recepción del Vaticano II: balance y perspectivas»: Revista Catalana de Teología 37 (2012) 281-302.

Conclusión: La dialéctica de continuidad y de innovación

Este repaso de la investigación reciente nos permite sacar algunas conclusiones. De entrada, hay que recordar una obviedad: el estudio teológico de un Concilio no se puede limitar al examen de los documentos que ha promulgado sino que, mirando con los ojos del historiador, hay que saber reconocer esa condición típica de un concilio como acontecimiento excepcional en la vida de la Iglesia. Estos dos aspectos condicionan eso que se denomina la «recepción» de los documentos del magisterio eclesial. Los dos ejemplos más señeros de la investigación reciente, la historia de Alberigo y el comentario de Hünermann-Hilberath, resultan paradigmáticos en este sentido: estamos ante dos aproximaciones, una típica del historiador y otra típica del teólogo. Con todo, creo que cada vez van perdiendo más fuerza el principio de que los documentos del Vaticano II tienen menos valor que el acontecimiento. Ello significa no disolver esa dialéctica característica entre el «espíritu» y la «letra», entre el «acontecimiento» y las «decisiones» finales, porque los documentos aprobados son inseparables del desarrollo interno del evento histórico.

En segundo lugar, hay que caer en la cuenta de la compleja dinámica entre tradición y recepción, entre tradición e innovación, entre continuidad y discontinuidad. Juan Pablo II señaló una línea de interpretación del Concilio en su carta apostólica Tertio millennio adveniente: «Se piensa con frecuencia que el Concilio Vaticano II marca una época nueva en la vida de la Iglesia. Esto es verdad, pero a la vez es difícil no ver cómo la asamblea conciliar ha tomado mucho de las experiencias y de las reflexiones del periodo anterior, especialmente del pensamiento de Pío XII. En la historia de la Iglesia, "lo viejo" y "lo nuevo" están siempre profundamente relacionados entre sí. "Lo nuevo" brota de "lo viejo" y "lo viejo" encuentra en "lo nuevo" una expresión más plena. Así ha sido para el Concilio Vaticano II (TMA 18)

19 P. HÜNERMANN, "Der «Text». Eine Ergänzung zur Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils": Cristianesimo nella storia 28 (2007) 339-358. También reproducido en Chi a paura del Vaticano II, 85-105.

Por eso, seguidamente, quisiera declarar cómo entiendo la lógica de la continuidad y de la novedad del Vaticano II, convencido de que la interpretación del Concilio está determinada por el modo en el que se valora su «cambio de rumbo», que viene a coincidir con su espíritu o intencionalidad. A ello están dedicadas las reflexiones siguientes, centradas en el leit motiv del segundo Concilio del Vaticano: el aggiornamento por la vuelta a las fuentes y la apertura al mundo desde una disposición «pastoral» plasmada en la actitud del diálogo y de la reconciliación con el mundo moderno.

IGLESIA PRE-CONCILIAR Y POST-CONCILIAR. LA LÓGICA DEL AGGIORNAMENTO PASTORAL

El acontecimiento del Vaticano II entraña en sí mismo un «acto hermenéutico», en cuanto que no sólo fue la ocasión, sino el verdadero origen del conflicto entre «continuidad» y «ruptura» del que ha hablado Benedicto XVI. A la búsqueda de una adecuada interpretación que haga del Concilio ese gran impulso para la renovación de la Iglesia, el problema no se sitúa en la contraposición entre una «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura» y una «hermenéutica de la continuidad», sino en cómo se conjugan continuidad y renovación en el marco de la «hermenéutica de la reforma».

Esta dinámica ha quedado plasmada de forma ejemplar en aquellas palabras de Monseñor Elchinger, pronunciadas en diciembre de 1962, durante la discusión del primer esquema De Ecclesia: «Ayer la Iglesia era considerada sobre todo como institución; hoy la vemos mucho más claramente como comunión. Ayer se veía sobre todo al papa; hoy estamos en presencia del obispo unido al papa. Ayer se consideraba al obispo solo; hoy a los obispos todos juntos. Ayer se afirmaba el valor de la jerarquía; hoy descubre el pueblo de Dios. Ayer la teología ponía en primera línea lo que separa; hoy lo que une. Ayer la teología de la Iglesia consideraba sobre todo su vida interna; hoy es la Iglesia vuelta hacia el exterior»[20] .

20 Citado en G. PHILIPS, La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución "Lumen gentium", I, Herder, Barcelona 1968, 24.

Cambio de Rumbo: Un concilio de reforma y no de revolución

La interpretación del Vaticano II parece depender del contenido real que se atribuya histórica y teológicamente a los términos continuidad y discontinuidad, es decir, de la valoración de la naturaleza de ese «cambio de rumbo». Quienes deseamos una renovación de la Iglesia entendemos que ese «cambio de rumbo», que se expresa en la novedad del retorno a las fuentes, en la relevancia dada a la palabra de Dios como fuente de la teología y de la vida cristinas, en la apertura a los hombres y mujeres de hoy en su situación histórica concreta, en el ecumenismo, en la libertad religiosa, en la colegialidad episcopal, etc., es el que ha de seguir marcando el paso a la Iglesia del tiempo postconciliar. Sea dicho una vez más: la importancia del debate acerca de la interpretación del Concilio radica en el hecho de que viene a coincidir con la cuestión acerca de la naturaleza y de la misión de la Iglesia en el mundo de hoy.

Retomemos la pregunta recurrente entre los historiadores, «qué ocurrió en el Concilio», para darle una respuesta en términos teológicos. Parto de esta apreciación: «Concilio de reforma y no de revolución. El Vaticano II no desea romper con la herencia eclesial. Busca la continuidad hasta en la letra de los documentos»[21] . La dinámica de la asamblea fue decisiva para la elaboración final de los documentos aprobados en el aula. Si bien la adopción por casi unanimidad de los documentos conciliares es expresión de que la división de frentes, en una mayoría y en una minoría, opera a favor de la unidad textual. Este lenguaje de compromiso no puede ocultar sus líneas innovadoras. En otras palabras, el ayer y el hoy con los que Elchinger resumía la dinámica interna en el aula conciliar se han trasladado a la concepción de la Iglesia, de modo que en nuestro lenguaje corriente se ha establecido de forma natural el «antes» y el «después» del Concilio, palpable en lo nuclear de la doctrina de algunos de sus documentos: del latín a las lenguas de Pentecostés

21 E. VILANOVA, El porqué de un Concilio, o. c., 27.

(SC), la introducción de la conciencia en la creencia (DH), la mirada fraterna a la diferencia (UR-NA), la fe cristiana en el devenir de la historia humana (GS), la aspiración a una eclesiología de comunión (LG). Por eso hablamos de una Iglesia postconciliar. La Iglesia católica ha conocido después del Vaticano II un cambio profundo, que tiene ver con la actitud de fondo inscrita en la palabra clave de Juan XXIII, aggiornamento, renovación o puesta al día, que resulta inseparable de la orientación general del Concilio hacia un «magisterio pastoral». Novedad irreductible del Vaticano II, desde su proyecto hasta su realización final, fue rechazar todo nuevo tipo de anatemas y sugerir respuestas católicas positivas a las cuestiones del mundo contemporáneo. De esta doble dinámica de fondo, de este «aggiornamento pastoral» y de la apertura al mundo como estructura transversal a él asociada, podemos decir que son las coordenadas que permiten explicar el dinamismo teológico de continuidad y renovación típico del Vaticano II, lo que hemos denominado su «cambio de rumbo».

Por eso utilizo la doble fórmula de una Iglesia pre-conciliar y una Iglesia post-conciliar. ¿Es pertinente o impertinente esta forma de hablar? Para algunos, el «después» rompe la continuidad con la tradición anterior y traiciona la identidad sustancial de la Iglesia en el tiempo. Sin embargo, quien quiera ver una continuidad absoluta entre el «antes» y el «después» le estaría negando al Concilio su entidad doctrinal propia.

¿Qué ocurrió en el Concilio? El «antes» y el «después» desde un punto de vista teológico

Una forma sencilla de responder a la pregunta, ¿qué ocurrió en el Concilio?, consiste en recordar algunos indicadores que marcan teológicamente un «antes» y un «después». Ese «antes» ha quedado recogido en los volúmenes que guardan los resultados de la encuesta preconciliar ordenada el 18 de junio de 1959 por el papa

Roncalli de la etapa ante-preparatoria[22] . Sin duda, como subrayara el cardenal Suenens, aquellas demandas de reformas litúrgicas y de reformas canónicas eran muy tímidas: ¡Aún no había soplado el Espíritu Santo a ráfagas! Las aspiraciones expresadas por obispos, superiores religiosos y facultades eclesiásticas, eran mucho más comedidas que las realizaciones alcanzadas por el Concilio.

El «antes» y el «después» se percibe bien a la luz del fracaso sufrido por la teología oficial «romana» que encontró su plasmación en los textos elaborados por la Comisión teológica preparatoria entre 1960-1962 (De fontibus revelationis, De deposito fidei pure custodiendo, De ordine morali christiano, De castitate, matrimonio, familia, virginitate). Aquellos esquemas doctrinales preparados por dicha Comisión no pasaron la prueba, porque no se amoldaban en modo alguno a la voluntad de Juan XXIII que deseaba un concilio orientado por el anuncio del mensaje cristiano al mundo de hoy, no un concilio encenagado en abstrusas cuestiones disputadas entre las escuelas[23] .

El contraste entre el «antes» y el «después» se percibe a través de una comparación entre los esquemas preparatorios y los documentos definitivos. Hay que recordar que el esquema sobre las «fuentes de la revelación», presentado en noviembre de 1962, no resistió el debate conciliar. Una verdadera distancia de enfoque, pretensión y mentalidad le separa de la Constitución dogmática Dei Verbum, sobre la divina revelación, aprobada tres años después. En realidad, ambos documentos responden a mentalidades teológicas distintas. Otro tanto vale para el primer esquema De ecclesia y su forma definitiva en la constitución dogmática Lumen gentium.

---

22 E. FOUILLOUX, «La fase antepreparatoria (1959-1960)». El lento camino para salir de la inercia», en: G. ALBERIGO (Dir.), Historia del Concilio Vaticano II, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1999, 92-133.

23 Véase: B. HÄRING, Mi experiencia con la Iglesia, Madrid 1990, 37-44

Un ejemplo meridiano de este «antes» y «después» es la declaración acerca de la libertad religiosa. Por lo general, los textos encomendados al equipo del cardenal Bea y al Secretariado para la unión de los cristianos iban preñados, de antemano, de un sorprendente espíritu profético y anticipador, hasta el punto de que O. Cullmann llegara a reconocer, en nombre de los observadores protestantes, que el decreto sobre el ecumenismo rebasaba con mucho sus más audaces esperanzas. Otro dato que ayuda a fijar el «antes» y el «después», y que se sitúa también bajo el radio de acción del Secretariado para la unidad, es el desarrollo de un documento de anchas perspectivas para la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas que tomó cuerpo a partir de una brevísima declaración sobre los judíos.

Esta capacidad creadora del Vaticano II, que, renunciando a las formulaciones apodícticas, ha estimulado nuevas líneas de avance y ha abierto muchas puertas, —desde el primer documento conciliar, Sacrosanctum Concilium, con las nuevas formas litúrgicas—, se manifiesta en la cuarta y última constitución, con la teología y la valoración evangélica de las realidades terrenas (G. Thils). Hay que notar además que no existía un esquema inicial previo para la futura constitución pastoral Gaudium et spes, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, sino que fue abriéndose paso a lo largo del primer periodo de sesiones, sobre todo a partir de la distinción entre Iglesia ad intra e Iglesia ad extra formulada por el cardenal Suenens en su alocución del 4 de diciembre de 1962. La constitución pastoral, que representa una novedad desde el punto de vista del género literario, ha nacido de la «experiencia» (J. Komonchak) o proceso conciliar mismo, de manera que en este documento se espeja de manera eminente el «espíritu» de Concilio.

Dicho brevemente: la teología del siglo XX ha sido pasada por el tamiz del Concilio, ha sido filtrada y contrastada en el juego de fuerzas del aula. Ahí se puso de manifiesto la debilidad de los esquemas doctrinales elaborados por la Comisión teológica preparatoria. Aquella teología vivía de espaldas a las líneas de reno-

vación que se habían puesto en marcha a comienzos del siglo XX con la vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas, con la renovación litúrgica, con la mirada ecuménica hacia la Iglesia oriental y hacia las Iglesias de la Reforma, con el relanzamiento del apostolado seglar, con una nueva conciencia de la manera de estar la Iglesia en el mundo y en la sociedad moderna. Por eso, resulta llamativo que los teólogos implicados y encausados por la encíclica Humani generis (de 1950) en la llamada «nueva teología», jesuitas como H. de Lubac o J. Daniélou, dominicos como Y. Congar o M. D. Chenu, han sido algunos de los principales inspiradores de la teología conciliar.

Diríase, a toro pasado, que aquellos pensadores han hecho realidad lo que estipula el artículo 62 de Gaudium et spes: «Guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, (los teólogos) están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar las doctrinas a los hombres de su época, porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea, sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado». Ahí resuenan las famosas palabras de Juan XXIII en su alocución de inauguración del Vaticano II, que patrocinaban un verdadero esfuerzo de actualización (aggiornamento) por un retorno a las fuentes (ressourcement) en aras de un «magisterio pastoral».

La alocución Gaudet Mater Ecclesia y el impulso para el aggiornamento pastoral

El existir cristiano ha alcanzado con el Concilio nuevas fronteras, que algunos formularon en términos un tanto triunfalistas (fin de la Contra-reforma, fin de la etapa constantiniana, fin de la cristiandad). Al menos hay que decir, como reconoce H. Küng en su autobiografía, que sin el Vaticano II nos hallaríamos en una situación muy diferente en liturgia, en teología, en pastoral, en ecumenismo, en las relaciones con el judaísmo y con las demás religiones del mundo, y con la sociedad moderna. En cualquier caso es preciso

no enterrar la novedad del Vaticano II en la normalidad postridentina. Los documentos conciliares han dejado puestas las bases para el despliegue de la eclesiología de comunión, para el avance en el ecumenismo, para el desarrollo de una teología más bíblica, para el redescubrimiento de la teología del laicado y de la misión. La llamada teología de las realidades temporales ha encontrado su prolongación en la teología política, en la teología de la liberación y en las teologías contextuales. Todo ello va envuelto en la divisa roncalliana del aggiornamento pastoral, fórmula que condensa el más genuino «espíritu» conciliar. No es de extrañar que Benedicto XVI haya recurrido a la alocución inaugural del Vaticano II, Gaudet Mater Ecclesia, para ilustrar la «hermenéutica de la reforma». La intención inscrita en el aggiornamento pastoral encarna la «forma excepcional» de este concilio, la intención de su promotor Juan XXIII. Se ha dicho que la alocución inaugural representa «el acto solemne más personal del pontificado del papa Roncalli»[24] .

La tarea principal que Juan XXIII asigna al Vaticano II consiste en la distinción entre el depósito de la fe y su formulación o expresión. El criterio último del aggiornamento o puesta al día no puede ser la mera adecuación a las peculiaridades de una situación dada. Se trata, por el contrario, según aquellas palabras programáticas de una cuidadosa distinción: «Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral». Este criterio entraña, en la forma original del discurso, una interesante pareja de conceptos: la sustancia del depósito de la fe y la formulación de la que se reviste[25] . Con este criterio los padres

24 G. ALBERIGO, "Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione", G. ALBERIGO-A. MELLONI, Fede, Tradizione, Profezia, Brescia 1984, 193. V. BOTELLA, El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología, Edibesa, Salamanca 1999, 93-117; esp. 104-110.

25 Véase el minucioso análisis de H. J. SIEBEN, "La idea de Concilio de Juan XXIII": Diálogo Ecuménico XXXVI/115-116 (2001) 244-248.

conciliares debían comenzar la renovación y puesta al día de prácticas, doctrinas y esquemas de pensamiento anquilosados.

Magisterio «pastoral» significa una formulación positiva de la doctrina de la fe que está preocupada por buscar un lenguaje que llegue a la gente de hoy. Las circunstancias históricas en las que se desarrolla la vida de la Iglesia, sujeta por tanto a nuevas realidades que la rodean, contribuyen a que la riqueza de la doctrina revelada vaya desentrañando toda la gama de posibilidades que anidan y están encerradas en ella. La circunstancia histórica del Vaticano II, el reconocimiento de los signos de los tiempos, obligaban al Concilio a desentrañar los tesoros de la revelación que deben iluminar al hombre del mundo de hoy. «Pastoralidad» no implica renuncia a la teología, ni la teología conciliar debía perderse en la sutil especulación de los profesionales. Enseguida volveremos sobre ello.

La distinción entre lo sustantivo y nuclear de la doctrina y lo adjetivo y variable de su formulación no significa, por tanto, una pura adaptación a la circunstancia externa. Desde aquí se entiende que el Vaticano II, queriendo ser un Concilio pastoral, haya dedicado sus mejores esfuerzos a largas horas de discusiones doctrinales. La Constitución sobre la Iglesia, Lumen gentium, ha surgido de la profunda reflexión acerca de esta pregunta: ¿qué dices de ti misma? La visión cristológica del misterio de la Iglesia y su concepción del pueblo de Dios, que impregna los otros documentos conciliares, es —pese a sus altos vuelos— un elemento más estimulante y renovador que otras muchas disposiciones concretas dispersas en los otros textos. Para dinamizar la acción misionera de la Iglesia, el decreto correspondiente echa por delante una teología misional que arranca de las «misiones trinitarias» y establece los fundamentos de la presencia evangelizadora de la Iglesia en las tierras llamadas de misión.

En otras palabras: el aggiornamento no viene impuesto desde fuera, como si el mundo dictara la reforma eclesial, sino que la renovación ha brotado de la vitalidad interior, reanimada conscien-

temente y movilizada desde su centro sustancial por el Concilio: la Palabra de Dios y su anuncio. No se puede perder de vista que el debate acerca de la «pastoralidad» irrumpe precisamente con el debate acerca de la revelación. El aggiornamento conciliar tiene sus raíces en la vuelta a las fuentes (ressourcement), es decir, la renovación que se alimentaba de la Biblia, de la patrística y de la alta escolástica. Frente a la simplificación y nivelación neoescolástica los grandes teólogos conciliares son los representantes de la tradición más amplia; la minoría conservadora veía la tradición concentrada en el Vaticano I y en los pronunciamientos magisteriales recientes. Así se produjo una negociación de identidad y una redistribución de los valores en el interior del núcleo inmutable, que encuentra su mejor expresión en el criterio de la «jerarquía de verdades».

El Vaticano II ha sido ese aggiornamento que se deja sentir en los pasajes esenciales que recogen su doctrina: la reflexión sobre el episcopado completa la visión de la jerarquía eclesiástica, evitando una concepción aislacionista del primado pontificio; el reconocimiento del puesto sustantivo del laicado derrumba una concepción piramidal de la Iglesia; el centramiento en la Escritura y en la Liturgia; la Iglesia sentida como pueblo de Dios, todo él vibrátil e intercomunicado; la hermandad sustancial que enlaza a todos los bautizados; el apostolado como exigencia de la propia vocación cristiana; la dignidad de la persona humana; el sentido de servicio de la Iglesia respecto de la humanidad; la nueva valoración de las Iglesias locales frente a la Iglesia en su conjunto; la apertura ecuménica del concepto de Iglesia y la apertura al mundo de las religiones; finalmente, la pregunta por el lugar específico de la Iglesia católica, que se concreta en la fórmula de la Iglesia una, santa, católica y apostólica de la que habla el Credo y que «subsistit in Ecclesia catholica». En todo ello se sustancia «la ley fundamental de la Iglesia» (P. Hünermann) que se adentra en el siglo XXI.

Las nuevas 16 columnas de S. Pedro: el corpus doctrinal del Concilio

Pasemos al resultado doctrinal del Concilio siguiendo las líneas de explicación que suministra la famosa intervención de cardenal Suenens, el 4 de diciembre de 1962, en la que formuló un programa simple y realista para el Concilio que iba a permitir reducir a la unidad el ingente material de 70 esquemas (más de 2.000 páginas) elaborados por las comisiones preparatorias. La intuición de fondo era muy sencilla: Ecclesia lumen gentium. Para mostrar cómo la Iglesia es luz de los pueblos, el trabajo conciliar debía acoger el tema de la Iglesia como núcleo central y todos los esquemas debían girar, en consecuencia, en torno a este doble eje: Iglesia ad intra e Iglesia ad extra, es decir, la Iglesia que se mira a sí misma y la Iglesia vuelta hacia el mundo para hacerse cargo de los problemas que tiene planteados la humanidad (persona humana, inviolabilidad de la vida, justicia social, evangelización de los pobres, vida económica y política, guerra y paz)[26] .

Sabido es que aquella certera intuición fue saludada y aprobada por el cardenal Montini. Cuando accede al solio pontificio el nuevo papa Pablo VI, guiado por la preocupación de dar mayor coherencia y unidad a la obra conciliar, estableció en su discurso de apertura de la segunda sesión, el 29 de septiembre de 1963, los principales fines del Concilio: «la noción, o, si se prefiere, la conciencia, de la Iglesia, su renovación, el restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos, y el diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestra época»[27] . Hay que subrayar que estos objetivos o ámbitos del diálogo se concentran en las áreas en las que han ido creciendo los problemas que agitaban la vida de la Iglesia a lo largo del siglo XX. Señalan, pues, direcciones por las que hay que seguir caminando en el futuro; se trata de un planteamiento abierto, de muy largo alcance. Notaba Pablo VI que el misterio de la iglesia admite

26 S. MADRIGAL, «Recuerdos y esperanzas del cardenal Suenens», en: Memoria del Concilio, Madrid 2005, 69-101.

siempre «nuevas y más profundas investigaciones». Estos cuatro puntos cardinales del plan montiniano coinciden plenamente con aquellos tres diálogos esenciales que J. Guitton veía brotar del mismo misterio del Concilio –diálogo interno, diálogo ecuménico, diálogo con el hombre de hoy-, y nos permiten hacer una sistematización coherente de los 16 documentos del Concilio Vaticano II.

El Vaticano II ha sido «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia»[28]. El trabajo conciliar comenzó, desde la orientación de la Ecclesia ad intra, tratando de esa dimensión íntima de la Iglesia que es la liturgia, el corazón de su vida. La constitución Sacrosanctum Concilium asume una parte del objetivo de la renovación interna de la Iglesia, que anticipaba y ponía las bases para el tema central de todo el Concilio, que iba a ser el de la Iglesia. Así las cosas, la constitución dogmática sobre la Iglesia ocupa el puesto central de punto de referencia de los trabajos desde finales de la primera sesión; representa, por tanto, el momento nuclear del diálogo interno conforme a la pregunta: Iglesia, ¿qué dices de ti misma? Lumen gentium trata de satisfacer el primero de los fines conciliares: expresar la noción o conciencia de la Iglesia. Obtuvo su aprobación solemne al final de la tercera sesión, en otoño de 1964, junto con el decreto sobre el ecumenismo, Unitatis redintegratio, que guarda relación con el tercer objetivo querido por Pablo VI: el restablecimiento de la unidad entre los cristianos. Otro documento en esta misma dirección, el decreto Orientalium ecclesiarum, sobre las Iglesias católicas orientales, fue aprobado en aquella misma sesión. De ese catolicismo oriental católico puede decirse que traza un puente con esa otra forma de vivir y encarnar el mensaje del Evangelio que es el cristianismo de oriente (Iglesias orientales ortodoxas de tradición bizantina y eslava) y, de otra manera, con el cristianismo vivido en las Iglesias y comunidades eclesiales surgidas de la reforma protestante. Ahora bien, esos dos decretos dependen teológicamente

28 K. RAHNER, Das neue Bild der Kirche: Geist und Leben 39 (1966) 4-24. K. RAHNER-H. VORGRIMLER, Kleines Konzilskonpendium, Freiburg 1966, 13-33; aquí: 25.

de la visión eclesiológica renovada del misterio de la Iglesia que ha cuajado en los capítulos primero y segundo de la constitución sobre la Iglesia.

El avance de los trabajos, desde los setenta esquemas preparatorios, se fue decantando en las cuatro grandes constituciones: sobre la liturgia, sobre la Iglesia, sobre la revelación, sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Estas dos últimas debieron esperar hasta la cuarta sesión para encontrar su aprobación solemne, pero han ido acompañando la maduración teológica de la asamblea conciliar. A la postre, hay que reconocer que para dar una visión abarcante y completa de la Iglesia se hizo necesario establecer dónde y cómo debía ser buscada la noción de Iglesia. A saber: la revelación divina. Desde la lógica teológica, la constitución dogmática sobre la divina revelación adquiere un carácter previo a toda la obra del Concilio. Dei Verbum reviste desde el punto de vista metodológico un carácter fundamental y fundante sobre el que se eleva el edificio doctrinal del Vaticano II. La constitución Dei Verbum es, en cierto modo, «la primera de todas las constituciones de este Concilio», y «sirve como introducción a todas ellas»[29] . Nos recuerda, desde su propia perspectiva, cuál es el centro de la vida de la Iglesia: el misterio de Dios revelado en Cristo. «Tanto amó Dios al mundo que envió a su propio Hijo».

A partir de esta afirmación se despliega la otra orientación señalada por el cardenal Suenens, la de la Iglesia enviada, en misión, la Iglesia ad extra. El desenlace de esta perspectiva es la cuarta constitución del Vaticano II, la constitución pastoral Gaudium et spes, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. En esta constitución, que quiere aplicar una visión cristológica del ser humano a los grandes problemas éticos, sociales, políticos y económicos, se satisface el cuarto y último objetivo señalado por Pablo VI al Concilio: el diálogo con el hombre de hoy y la apertura de la Iglesia a

29 Cf. AS IV/1, 341.

la sociedad moderna. Todo ello permite concluir que el deseo de Juan XXIII se había cumplido, pues el Concilio constituye efectivamente un salto hacia delante, un serio esfuerzo de aggiornamento, un abrir ventanas para que el aire fresco penetre en el interior de la Iglesia.

Los otros documentos conciliares pueden ser presentados como una explanación de esos dos diálogos básicos, interno y externo, de la Iglesia. Dicho de otra manera, echando mano de la intuición de Suenens: aquel doble movimiento del corazón eclesial, de sístole y diástole, ad intra y ad extra, quería preguntar al mismo tiempo por el ser y por el estar de la Iglesia, aclarar su identidad y discernir su tarea histórica. La primera intención, que ha quedado recapitulada de forma básica en la constitución dogmática Lumen gentium, ponía en marcha otras líneas de profundización y de renovación interna. Ahí se sitúan, en primer lugar, aquellos principios doctrinales que afectan al episcopado, con la afirmación conexa de la sacramentalidad y de la colegialidad (Christus Dominus); en segundo lugar, hay que recordar la teología del laicado que, desde el relanzamiento del sacerdocio común de todos los bautizados, se deja prolongar en el decreto sobre el apostolado seglar (Apostolicam actuositatem) y, en esa plasmación más concreta sobre la tarea de los padres en la educación cristiana (Gravissimum educationis); en tercer lugar, desde la afirmación de la llamada universal a la santidad, entran en consideración la renovación carismática de la vida religiosa (Perfectae caritatis), así como la vida, la espiritualidad de los presbíteros (Presbyterorum ordinis) y su formación (Optatam totius).

La otra intención profunda, el segundo latido, por el cual la Iglesia –en atención a los signos de los tiempos- ha querido ser para el mundo trazando su tarea histórica, se ha concretado en la constitución Gaudium et spes. Ya había sido indicado en el capítulo séptimo de Lumen gentium que la Iglesia peregrina lleva en sus instituciones y sacramentos, que pertenecen a este siglo, la imagen de este mundo que pasa (n. 48); por consiguiente, no puede des-

entenderse de las circunstancias históricas del mundo en que vive. Esta nueva relación con la situación profana del mundo encuentra una concreción práctica en el decreto sobre los medios de comunicación social (Inter mirifica). Esta intención ha cristalizado en otros importantes documentos, como la Declaración sobre la libertad religiosa (Dignitatis humanae), que es conditio sine qua non para una apertura al pluralismo ideológico de la actualidad, para el diálogo y la colaboración con los miembros de las religiones no cristianas (Nostra aetate). En esta misma longitud de onda, la Iglesia se ha replanteado su tarea de evangelización en el decreto sobre las misiones (Ad gentes).

H. Küng, perito del Concilio y teólogo disidente en el postconcilio, habló en un artículo inmediatamente posterior a la clausura del Vaticano II de las «nuevas 16 columnas de S. Pedro». Aludía con esta metáfora arquitectónica a su resultado doctrinal y en este sentido preciso: los 16 documentos aprobados por el Concilio en sus cuatro años de trabajo debían ser el soporte de la Iglesia postconciliar. A la hora del balance, a pesar de las decepciones, el Concilio ha merecido la pena. Así suena el juicio global del teólogo suizo que dedica una buena parte de su primer tomo de memorias al Vaticano II: «Todavía hoy, volviendo la vista atrás tras casi cuarenta años, puedo decir que, aun con sus numerosas y no pequeñas decepciones, el concilio trajo consigo el cumplimiento de una gran esperanza. Es decir, que lo que escribí en 1965 sigue siendo mi opinión en el año 2002»[30] . Esta valoración subraya, por otro lado, un verdadero cambio de paradigma que ha servido para iniciar una nueva época: el cambio de actitud hacia la Reforma protestante y el cambio de actitud hacia la modernidad.

Éste el momento de invitar a una lectura esencial de los grandes textos conciliares, en particular, de las cuatro grandes constituciones, tal y como se decanta en el título de la relación final del Sínodo

30 MADRIGAL, «La historia "oficiosa y alternativa" de H. Küng», en: Memoria del Concilio, 131-160; aquí: 135.

extraordinario de Obispos de 1985 dedicado a la conmemoración del Vaticano II: «La Iglesia a la escucha de la Palabra de Dios celebra los sacramentos para la salvación del mundo». Ahí quedan aludidas, sucesivamente, Lumen gentium y Dei Verbum, Sacrosanctum Concilium y Gaudium et spes. Por mi parte, a la búsqueda del significado permanente del Concilio Vaticano II, esta invitación a la lectura comienza dejando constancia de aquella observación de K. Rahner: «No hay en realidad ningún decreto que no contenga una página interesante para cualquiera»[31] .

CONCLUSIÓN: LA REFORMA COMO GARANTE DEL IDENTIDAD ECLESIAL EN EL TIEMPO

Detrás de ese proceso de toma de conciencia y de renovación eclesial hemos situado ese espíritu del aggiornamento pastoral. Para establecer una continuidad entre ese «ayer» y ese «hoy», entre el «antes» y el «después», son de gran utilidad las indicaciones de ese gran convertido del anglicanismo, el cardenal J. H. Newman. La idea roncalliana del aggiornamento ha sido emparentada con algunas intuiciones del cardenal inglés. Así lo hizo J. Guitton, filósofo y primer auditor laico en el Vaticano II: «Newman está presente en el Concilio de muchas maneras (...). Incluso se puede decir que la idea del concilio es newmaniana: la Iglesia debe reformarse sin cesar, para guardar su identidad en el tiempo, para readaptarse. Mañana la Iglesia será aún más newmaniana, pues tendrá que tomar conciencia de la identidad profunda entre la Iglesia de después del Concilio y la de antes del Concilio y de todos los tiempos»[32] .

Recordemos lo que escribió K. Rahner: «La inmutabilidad del dogma de la Iglesia no excluye la historia de los dogmas sino que, por

---

31 S. MADRIGAL, Glosas marginales de K. Rahner sobre el Concilio Vaticano II: Estudios Eclesiásticos 80 (2005) 339-389; aquí: 375. Puede verse la lectura esencial de J. M. ROVIRA, Vaticano II: un Concilio para el tercer milenio, Madrid 2000, 29-61.

32 Diálogos con Pablo VI, Cristiandad, Madrid 1967, 211. De fondo está la obra monumental de J. H. NEWMAN, An Essay on the Development of Christian Doctrine (1845).

el contrario, la implica»[33] . Una afirmación dogmática puede ser declarada en formulaciones nuevas por el espíritu de tiempos nuevos, purificada así de malentendidos de los que los tiempos anteriores no pudieron ser conscientes: «No cabe duda de que en el Vaticano II también ha habido una historia de los dogmas, sin que se haya abrogado u oscurecido un dogma antiguo: cómo el primado y el episcopado instituido por Cristo existen y operan conjuntamente en la constitución de la Iglesia; cómo la necesidad de salvación de la Iglesia es compatible con la posibilidad de salvación de un hombre que no pertenece a ella; cómo en el reino de la gracia cada uno puede depender de cada justificado y así sobre todo de María, siendo, sin embargo, el mediador único entre Dios y hombre Jesucristo. Respecto de estas y de otras muchas cuestiones semejantes se ha favorecido una mayor inteligencia, ha sucedido realmente historia de los dogmas sin que los de hasta ahora hayan sido abolidos»[34] . Por eso, en una de sus valoraciones de conjunto, Rahner señalaba que el Vaticano II significaba la superación de la «época piana», esa última fase histórica de la Iglesia bajo la férula de los papas «Pío», que algunos teólogos habían convertido e identificado con la única tradición eclesial. El problema de la teología oficial era que seguía dando la espalda a los últimos cuarenta años de trabajo bíblico, teológico, ecuménico y litúrgico.

El Vaticano II no habla a humo de pajas cuando afirma en el decreto sobre el ecumenismo la necesidad de una reforma permanente en la Iglesia: «Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en un aumento de la fidelidad a su vocación. La Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella, como institución humana y terrena, necesita continuamente; de modo que si algunas cosas, por circunstancia de tiempo y lugar, hubieran sido observadas menos cuidadosamente

33 K. RAHNER, Iglesia en transformación, en: Escritos de Teología VI, Taurus, Madrid 1965, 445-468; aquí: 456.

34 Ibid., 457.

en las costumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina —que debe distinguirse cuidadosamente del depósito mismo de la fe—, deben restaurarse en el momento oportuno recta y debidamente» (UR 6).

En estas afirmaciones vuelven a resonar las palabras programáticas inscritas en la divisa roncalliana del aggiornamento. Esta propuesta de renovación permanente por fidelidad al Evangelio de Jesucristo es el corazón del deseo de adaptación que nace desde dentro y desde la mejor tradición eclesial. Un componente sustancial de esa mentalidad de cambio es el ressourcement, un término clave en boca de los teólogos de la etapa conciliar (Y. Congar, J. Ratzinger, H. de Lubac). Resulta ejemplar el esfuerzo que se ha planteado el texto más rabiosamente debatido en el aula conciliar, la declaración sobre la libertad religiosa, que echa por delante una máxima que vale para la obra conciliar en su conjunto: «Este Sínodo Vaticano, prestando diligente atención a estos anhelos de los espíritus (...), investiga la sagrada tradición y doctrina de la Iglesia, de las cuales saca a luz cosas nuevas, coherentes todas con las antiguas» (DH 1). Era necesaria una reinterpretación de la gran tradición, del depósito de la fe, tal y como lo expresa la palabra francesa ressourcement, el término italiano aggiornamento y la fórmula inglesa utilizada por J. H. Newman, development of doctrine.

Conviene recordar, finalmente, que esta idea newmaniana estaba en el fondo del planteamiento teológico de uno de los artífices de la declaración sobre la libertad religiosa, J. C. Murray, que ha dejado escrito: «El problema del desarrollo de la doctrina ha sido en realidad el problema fundamental de todos los demás problemas tratados en el Concilio»[35] . La Iglesia camina a través del tiempo hacia la plenitud de la verdad (cf. DV 8), de modo que esos tres conceptos —ressourcement, aggiornamento, development— nos ayudan a tomar conciencia de la identidad profunda entre la Iglesia

35 J. L. MARTÍNEZ, Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión, S. Pablo-Universidad P. Comillas, Madrid 2009, 116-117.

de después del Concilio y la de antes del Concilio y la de todos los tiempos, cuyo objetivo no es otro —como indica LG 8— que «revelar en el mundo el misterio de Cristo, aunque bajo sombras, sin embargo, con fidelidad hasta que al final se manifieste a plena luz».