

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



346

JUNIO • 2012

TEMA MONOGRÁFICO

VATICANO II: 50 AÑOS DESPUÉS

Silvia Scatena, Dennis Gira,
Jon Sobrino y Maria Clara Bingemer (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Orobator – Hines
Beozzo – Wilfred
Maier – Torres Queiruga

evd
verbo divino

**Se publica en coproducción
por los siguientes editores**

SCM-CANTERBURY PRESS/Londres-Inglaterra
MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG/DER SCHWABENVERLAG/Ostfildern-Alemania
EDITRICE QUERINIANA/Brescia-Italia
EDITORIA VOZES/Petrópolis-Brasil

España (IVA incluido).....	44 ☒
Extranjero	
Europa.....	63 ☒
Otros países.....	83US \$

El precio del número suelto es de 12.02 ☒
(12,50 con IVA) más gastos de envío

Para suscripción, dirigirse a:

Editorial Verbo Divino

Avda. de Pamplona, 41 – 31200 Estella (Navarra), España

Tel. 948 55 65 10 – Fax: 948 55 45 06

publicaciones@verbodivino.es

www.verbodivino.es

Reservados todos los derechos. Nada de lo contenido en la presente publicación podrá ser reproducido y/o publicado mediante impresión, copia fotográfica, microfilme, o en cualquier otra forma, sin el previo consentimiento por escrito de la International Association of Conciliar Theology, Madras (India) y de Editorial Verbo Divino.

© International Association of Conciliar Theology y Editorial Verbo Divino, 2008

DISEÑO DE TAPA
HORIXE

IMPRIME
GraphyCems

ISSN: 0210-1041

Revista internacional de Teología CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

344

FEBRERO 2012

SACRAMENTALIZACIÓN
DE LA HISTORIA HUMANA

345

ABRIL 2012

TEOLOGÍA Y MAGISTERIO:
TENSIONES ANTIGUAS Y NUEVAS

346

JUNIO 2012

VATICANO II:
50 AÑOS DESPUÉS

347

SEPTIEMBRE 2012

GÉNERO Y TEOLOGÍA:
ESPIRITUALIDAD, PRÁCTICA

348

NOVIEMBRE 2012

EL AGUA MARCA NUESTRAS VIDAS



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred - Presidente	Madrás-India
Erik Borgman - Vicepresidente	Nimega-Paises Bajos
Diego Irarrazaval - Vicepresidente	Santiago-Chile
Susan Ross - Vicepresidenta	Chicago-EE.UU.

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Paises Bajos
P. Brand	Ankeveen-Paises Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.†	Nimega-Paises Bajos

CONSEJO EDITORIAL

Regina Ammicht-Quinn	Fráncfort-Alemania
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Erik Borgman	Nimega-Paises Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Dennis Gira	París-Francia
Hille Haker	Chicago-EE.UU.
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Solange Lefebvre	Montreal-Canadá
Éloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Sarajini Nadar	Durban-Sudáfrica
Daniel Franklin Pilario	Quezon City-Filipinas
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Felix Wilfred	Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax : +91-44 24530443
Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Nirmal Anthony Das
www.concilium.in



Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Angeles-Estados Unidos
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Sean Freyne	Dublín-Irlanda
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Glasgow-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	Kinshasa-Rep. Dem. Congo
Maureen Junker-Kenny	Cambridge-Inglaterra
François Kabasele Lumbala	Manila-Filipinas
Nicholas Lash	Reggio Emilia-Italia
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Tubinga-Alemania
Norbert Mette	Tubinga-Alemania
Dietmar Mieth	Kelaniya-Sri Lanka
Jürgen Moltmann	Washington-EE.UU.
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Boston-EE.UU.
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra

Agradecemos las sugerencias recibidas de los siguientes especialistas:

Lisa Cahill
Rosino Gibellini
Alberto Melloni
Norbert Reck

1. Tema monográfico:
VATICANO II: 50 AÑOS DESPUÉS

S. Scatena, D. Gira, J. Sobrino y M. Cl. Bingemer: *Editorial* .. 7

1.1. Peter Hünemann: *¿Perplejidad del lenguaje ante el concilio Vaticano II?* 15

1.2. Alberto Melloni: *Roncalli y «su» concilio* 31

1.3. Giuseppe Ruggieri: *El Vaticano II como Iglesia «en acto»* 43

1.4. John W. O'Malley: *Ressourcement y reforma en el Vaticano II* 57

1.5. Christoph Theobald: *El concilio Vaticano II frente a lo desconocido. La aventura de un discernimiento colegiado de los «signos de los tiempos»* 69

1.6. Gérard Siegwalt: *El Vaticano II: entre catolicismo y catolicidad* 79

1.7. Jon Sobrino: *«La Iglesia de los pobres» no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el concilio* 91

1.8. Maria Clara Lucchetti Bingemer: *El Concilio y la emergencia del laicado* 103



2. Foro teológico

- 2.1. Agbonkhianmeghe E. Orobator: *Mirada retrospectiva al futuro: Impulsos transformativos del concilio Vaticano II para el catolicismo africano* 117
- 2.2. Mary E. Hines: «Impulsos» norteamericanos tras el Vaticano II 125
- 2.3. José Óscar Beozzo: *Vaticano II: 50 años después en América Latina y en el Caribe* 135
- 2.4. Felix Wilfred: *Recepción del Vaticano II en un continente multirreligioso* 143
- 2.5. Martin Maier: *Impulsos del concilio Vaticano II para la Iglesia en Europa* 151
- 2.6. Andrés Torres Queiruga: *Aclaraciones sobre una Notificación* 159

Todavía un número sobre el Vaticano II? ¿No hay peligro de que el quincuagésimo aniversario del comienzo del concilio represente una ocasión pintiparada para reflexiones de celebración nostálgicamente vueltas hacia el pasado, o para *cahiers de doléance* sobre las ocasiones perdidas, las destituciones, las traiciones del Vaticano II? Y por otra parte, en una coyuntura en que la cuestión del concilio, «o sea, la cuestión del papel, del alcance, de las repercusiones del Vaticano II en la vida de los cristianos y en sus relaciones con los demás»¹, se ha vuelto más actual que nunca, también a raíz de ser revocada la excomunión a los tradicionalistas lefebvrianos en enero de 2009, ¿podía una revista nacida precisamente para suministrar a una Iglesia conciliar instrumentos de análisis y reflexión evitar interrogarse de nuevo sobre el significado de aquel acontecimiento en la vida de la Iglesia contemporánea?

Estas son algunas de las preguntas que han surgido ante nosotros en el momento de trazar el proyecto de este número. También a partir de los cambios operados en el clima eclesial general a siete años de distancia del último número dedicado por esta revista al Vaticano II, en otoño de 2005, en el cuadragésimo aniversario de su clausura, para subrayar el valor de la periodización y del establecimiento de líneas divisorias para la experiencia de la fe dentro de las generaciones y entre ellas². Frente a la fre-

¹ Cf. G. Miccoli, *La Chiesa dell'anticoncilio. I Tradizionalisti alla riconquista di Roma*, Roma-Bari 2011, p. 5.

² Cf. *El Vaticano II: ¿Un futuro olvidado?*, *Concilium* 312 (2005). editado por A. Melloni y C. Theobald.

cuenta tentación de negar el alcance del acontecimiento que ha cambiado el rostro de la Iglesia católica y frente a la eficacia de diversos reduccionismos —en primer lugar el de quienes, evitando rechazar explícitamente a los tradicionalistas, diluyen el concilio en una normalidad postridentina y privan así de su fuerza a las afirmaciones, en nombre de un carácter «menor», por pastoral, del Vaticano II—, esta revista quiere entrar en la vorágine de la valoración histórica del último concilio, sobre todo en referencia a algunos temas y aspectos que se han revelado particularmente sensibles y delicados. Ya en el momento de la salida de aquel número, en la víspera del famoso discurso de Benedicto XVI a la Curia romana sobre la hermenéutica conciliar, del 22 de diciembre de 2005, no faltaron los primeros indicios de difusión de lecturas «normalizadoras» del concilio. Unas lecturas que, concluido el gran esfuerzo valorativo de la *Historia del concilio Vaticano II*, obra dirigida por Giuseppe Alberigo, parecían aspirar no solo a relativizar la importancia de la historiografía conciliar, sino del Vaticano II *tout court*, revelando el temor a que el recuerdo de aquel acontecimiento, de sus resoluciones y de su mismo haber sido pudiese tener aún algo que decir para el presente y el futuro de la Iglesia³.

A partir de aquellos días finales de 2005, y evidentemente en conexión con los nuevos acentos expresados por el pontificado de Benedicto XVI en lo tocante a la interpretación del concilio —desde el discurso de 2005 al motu proprio «*Summorum Pontificum*» de julio de 2007 sobre la liturgia—, este tipo de lectura reductiva y minimizadora del significado del Vaticano II ha ocupado un espacio cada vez mayor. Esto especialmente en el nivel de los estudios teológicos no especializados, pero no solo a ese nivel, y contextualmente en la extendida afirmación de una abstracta continuidad, polaridad y reforma *versus* discontinuidad y ruptura con la tradi-

³ Cf. A. Melloni y G. Ruggieri (eds.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Roma 2009, y M. Faggioli, *Vatican II. The Battle of the Meaning*, Manwah (NJ) 2012. La *Storia del concilio Vaticano II (1959-1965)*, en cinco volúmenes, ha sido publicada en italiano, inglés, francés, alemán, español (*Historia del concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca), portugués y ruso por Peeters en coedición con Il Mulino, Orbis Press, Cerf, Grunewald, Sígueme, Vöces y St. Andrew Press.

ción precedente, diversamente expresada con la dialéctica entre acontecimiento y decisiones finales, y con la, menos reciente, entre letra y espíritu del concilio⁴. En los últimos años, mientras que en el debate científico abierto tras la publicación de la *Historia del concilio* se han dado significativos pasos adelante —sobre todo hacia una integración entre reconstrucción histórica y análisis de los cambios de posición doctrinal y de una reinterpretación de la unidad del corpus conciliar⁵—, el protagonismo hermenéutico de Benedicto XVI y algunos documentos de su pontificado han parecido caminar *pari passu*, por un lado con la ulterior aparición de una vulgata reduccionista sobre el Vaticano II en nombre de la continuidad del concilio con la «tradicón», y por otro con el activismo de un revanchismo anticonciliar, en cuya dirección fue presentado inicialmente el argumento de la continuidad frente a la tesis lefebvriana de la ruptura del Vaticano II con la catolicidad⁶.

Aun no ignorando este contexto y trasfondo —del que parte la contribución de Peter Hünemann con que se abre el presente número—, la intención de los editores de este no ha sido entrar en el debate más reciente sobre la hermenéutica del Vaticano II, ni siquiera para reaccionar frente a la abstracta dicotomía a la que ya hemos hecho referencia y frente a lo que con frecuencia ha aparecido como una especie de *damnatio memoriae* del acontecimiento conciliar. Más bien, en la conciencia del giro que el concilio ha representado para la conciencia eclesial, la cual ha pasado a ser irrevocablemente distinta de la de antes, se ha querido arrancar, positivamente, de un recuerdo —agustinianamente entendido como

⁴ A este respecto véanse las consideraciones de M. Faggioli en el reciente seminario 1962-2012: *Vatican II Fifty Years After. Contributions and Perspectives of the Studies on the Council ten Years After the History of Vatican II*, desarrollado en Módena del 23 al 25 de febrero pasado y cuyos documentos están en curso de publicación.

⁵ La referencia es en particular al *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, ed. por H. J. Hilberath y P. Hünemann, 5 vols. Friburgo de Brisgovia 2004-2005, y a los trabajos de J. W. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Cambridge (MA) 2008, de C. Theobald, *La réception du concile Vatican II, I. Accéder à la source*, Paris 2009.

⁶ Cf. Faggioli, *Vatican II. The Battle of the Meaning*, cit.

«presente del pasado»— de lo que estuvo en el origen y, desde muchas vertientes, en el centro de aquel giro y que nutrió luego los distintos documentos conciliares. O bien de la intuición y las intenciones de quien quiso aquel concilio, Juan XXIII, para llevar el evangelio —siempre idéntico a sí mismo en la elocuencia salvífica— a los hombres y a las mujeres de su época⁷. Aunque ciertamente los problemas y desafíos de los primeros años sesenta difieren mucho con respecto a los de hoy, hemos considerado que solicitar una reflexión sobre el inicio del concilio, sobre sus aspectos destacados y sobre las actitudes de fondo que aquel Papa dejó en él impresas —y, por tanto, sobre el efecto liberador que tuvo en particular sobre la asamblea episcopal y sobre la ecúmene cristiana el discurso de Roncalli, el 11 de octubre de 1962, en la sesión de apertura— podría ayudar de algún modo, ante la falta de esperanza que parece caracterizar la coyuntura actual, a comprender qué permite a la Iglesia católica hallar sus energías creativas y una inédita capacidad de hablar a la humanidad contemporánea.

Quién era aquel Papa y qué concilio fue el Vaticano II son las preguntas a las que intentan dar respuesta con sendas contribuciones Alberto Melloni y Giuseppe Ruggieri, que centran su atención, respectivamente, en algunos elementos fundamentales de la espiritualidad de Roncalli, convertidos en los «nervios vivos» de aquello que en su pontificado tomará el nombre de *aggiornamento*, y sobre la naturaleza de un concilio «pastoral», de cuyo alcance es ofrecida una interpretación que ve en primera instancia en el Vaticano II la *repraesentatio* de toda una Iglesia entregada a la escucha de la Palabra viva del evangelio en el propio momento histórico.

A los dos polos del *aggiornamento* —palabra típica del lenguaje roncalliano, de significado fuerte y universal, hasta el punto de ser utilizada sin traducción en las diversas lenguas para denotar el método e indicar sintéticamente el objeto del concilio— son dedicados los dos siguientes artículos de este número, debidos a otros

⁷ A este respecto remito en particular, entre otros, a dos trabajos de G. Alberigo: «Giovanni XXIII e il Vaticano II» e «Il Vaticano II nella tradizione conciliare», en G. Alberigo, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, con edición literaria de A. Melloni, Bologna 2009, pp. 95-134 y 553-574.

dos protagonistas en la más reciente etapa de estudios históricos y hermenéuticos sobre el Vaticano II, John W. O'Malley y Christoph Theobald. El primero propone en particular una reflexión sobre el significado de *ressourcement* y sobre su utilización conciliar; el segundo se detiene a considerar, en cambio, otro momento fundamental del proceso de *aggiornamento* —el discernimiento colegial de los «signos de los tiempos»—, que, desde la bula convocatoria del Vaticano II, de 25 de diciembre de 1961, atraviesa como un hilo rojo el conjunto de los trabajos conciliares.

A una voz protestante, la de Gérald Siegwalt, se le pidió una reflexión que partiese de otro elemento esencial de la identidad original del concilio roncalliano, el compromiso por la unidad, intrínseco en muchos aspectos a aquel principio de la pastoralidad que ponía en discusión el ecumenismo «doctrinal» solicitando un marco más global para la búsqueda de la unidad. En un horizonte ecuménico en que la esperanza de la unidad aparece cada vez más desdibujada, Siegwalt encuentra especialmente en la tensión hacia una catolicidad «inclusiva» —y en el paso contextual desde una teología exclusivista de la «delimitación» a una teología de la «reca-pitulación»— la principal novedad del Vaticano II: novedad que es todavía un desafío abierto, no solo para el catolicismo romano, sino también para las diversas familias protestantes y para la Ortodoxia.

Del llamamiento roncalliano a hacer de la Iglesia de los pobres un argumento decisivo para el concilio —sustancialmente falto de respuesta en el Vaticano II— parte el artículo de Jon Sobrino, que se centra luego en el significado de la original vuelta al tema de la pobreza en la Conferencia de Medellín, aislada excepción en el generalizado silencio sobre los pasajes de la *Lumen gentium* 8, a su vez único atracadero conciliar de la inicial invitación roncalliana a reconocer en la pobreza un dato evangélico central, captando la relación esencial entre la presencia de Cristo en los pobres y su presencia en la Iglesia. Medellín, en efecto, supo expresar el impulso conciliar con la realidad de la «irrupción» de una Iglesia de los pobres; una Iglesia que a menudo ha vivido también la experiencia de la persecución y del martirio.

En un número que, al menos en las intenciones, quería partir del «núcleo» de la novedad conciliar se ha pensado, en fin, que no

podía faltar una contribución expresamente dedicada a un actor que desde octubre de 1962 hizo acto de presencia en el aula conciliar con la presión de sus actitudes, ya fuera respecto a algunos de los temas más candentes incluidos en el programa del Vaticano II, ya en lo tocante al reconocimiento de una función y un espacio suyos en una Iglesia pueblo de Dios. Sobre el surgimiento de un laicado —y de no pocos prohombres laicos—, que también desempeñó a veces un papel decisivo en los concilios del primer milenio, así como en los bajomedievales, gira el último artículo de la primera parte de este número, en el que Maria Clara Bingemer hace básicamente un balance del magisterio conciliar sobre los laicos, para proponer luego algunos desarrollos y mejoras.

Con una excepción respecto de la opción de la revista por un Foro teológico no temáticamente contiguo a la sección monográfica, se ha considerado en este caso que un recuerdo «actual» de las líneas de fuerza impresas en el concilio, roncalliano desde el principio, debía, por otra parte, completarse necesariamente con una panorámica de los dinamismos por él desencadenados en las iglesias de los diversos continentes, para las cuales el Vaticano II ha pasado a ser más condición de existencia que tema de debate. Con miradas diversas —ora más atentas retrospectivamente a las primeras fases de la recepción, ora más proyectadas a las perspectivas y retos del presente—, las contribuciones de Agbonkhianmeghe Orobator, Mary Hines, José Óscar Beozzo, Felix Wilfred y Martin Meier quieren así devolver algo de las energías creativas liberadas por el «nuevo Pentecostés» conciliar, como el Vaticano II fue llamado por el Papa que lo convocó. Sin ninguna pretensión de exhaustividad y con los límites del espacio disponible, tales contribuciones no pretenden ofrecer «en píldoras» algo así como síntesis de una recepción planetaria del Vaticano II, sino solamente mostrar cómo el *aggiornamento* querido por el papa Juan se ha concretado con posterioridad en la búsqueda de una renovada inculturación del evangelio en las múltiples realidades y en los impulsos que ha generado en las diversas latitudes de la ecúmene católica: unos impulsos que a veces han ido más allá de los mismos logros conciliares y que en diversos casos quedan como caminos interrumpidos que esperan su reanudación.

Ya había sido completado este número, cuando hemos tenido conocimiento de la Notificación sobre algunas obras del prof. Andrés Torres Queiruga difundida por la Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española el pasado 30 de marzo, con el objetivo de «salvaguardar aspectos esenciales de la doctrina de la Iglesia para evitar la confusión en el pueblo de Dios». Nos han entristecido mucho tanto las argumentaciones y el modo —todo menos irreprochable— de presentar los frutos de la investigación teológica pluridecenal del colega Andrés Torres Queiruga y de su esfuerzo por elaborar la *ratio fidei* en una sociedad cultural muy compleja, como el hecho de tener que tomar nota de que no ha habido una efectiva posibilidad de diálogo y de defensa. Acoger en el Foro teológico de este número algunas aclaraciones del teólogo y amigo Queiruga, uno de los más prestigiosos teólogos españoles y uno de los más conocidos a escala internacional, nos ha parecido, pues, al mismo tiempo un acto debido y un modo de expresar el disgusto de todo el Consejo de *Concilium* al constatar —precisamente en este número dedicado al quincuagésimo aniversario del comienzo del Vaticano II— que una vez más el fruto de una inteligencia puesta al servicio de la fe ha sido leído de un modo simplificado y poco fraternalmente censorio.

(Traducido del italiano por Serafín Fernández Martínez)

¿PERPLEJIDAD DEL LENGUAJE ANTE EL CONCILIO VATICANO II?

Los hombres experimentan perplejidad cuando un asunto o acontecimiento es tan extraño, tan incomprensible, que se quedan sin palabras. Esta perplejidad parece cundir con relación al concilio Vaticano II. Valdrá la pena hacer un seguimiento de dicha perplejidad sobre la base de ejemplos concretos.

* PETER HÜNNERMANN. Nació en 1929 en Berlín. Estudió Filosofía y Teología en Roma. En 1955 se ordenó sacerdote. En 1958 se doctoró en Teología. Fue profesor de Teología Dogmática en Münster y en Tübinga, donde es profesor emérito desde 1997, y ha impartido clases periódicamente en América Latina y en Estados Unidos. De 1973 hasta el año 2002 ha sido presidente de la asociación Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland. Presidente honorífico de la Sociedad Europea de Teología Católica, entre sus muchas publicaciones es editor de la 40.^a edición del *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* y del comentario del Vaticano II publicado por Herder.

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

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

1. Tres modos de perplejidad del lenguaje con relación al concilio Vaticano II

Al parecer, los resultados de las tratativas entre la tradicionalista Fraternidad San Pío X y la comisión vaticana han llevado a una situación de «tablas». En la alocución que pronunciara con ocasión de la ordenación sacerdotal de enero de 2012, el obispo Bernard Fellay, superior de la comunidad sacerdotal fundada por el arzobispo Marcel Lefebvre, afirmó que, si bien en las ulteriores tratativas llevadas a cabo con las autoridades vaticanas se había alcanzado pleno consenso respecto de todas las «cuestiones prácticas», en las cuestiones doctrinales se había constatado que la delegación romana tenía un concepto totalmente diferente de «tradición» y de «coherencia»¹. Si bien es verdad, dice Fellay, que ambas partes acentúan la tradición de fe y la permanente identidad de la fe en la tradición de la Iglesia, cada una de ellas llega a resultados totalmente diferentes en la interpretación: Roma justifica la doctrina del Vaticano II de la libertad religiosa del hombre, que fue expresamente rechazada por la Iglesia en el siglo XIX y a comienzos del siglo XX —en coincidencia con la tradición precedente—. Aquí revive nuevamente el modernismo. La Fraternidad San Pío X no puede acompañar esto. Lo mismo vale acerca del diálogo ecuménico. El concilio de Trento, con sus anatematismos, está en contra. Tales las afirmaciones de Fellay.

Esta posición de la Fraternidad San Pío X es compartida por numerosos grupos de postura tradicionalista. Por esa razón rechazan de forma general el Vaticano II y hablan de sus defensores como «viejos-liberales». He aquí un primer tipo de perplejidad del lenguaje ante el concilio Vaticano II.

En noviembre de 2011, Mons. Fernando Ocáriz dio en *L'Osservatore Romano* una explicación de la respuesta de la delegación romana encargada de las tratativas. Invocando el magisterio del Papa y del colegio de los obispos reunidos en el concilio, se defienden aquí las

¹ Cf. extracto de las afirmaciones de Fellay, en su original inglés: <http://www.dici.org/en/news/extract-from-the-sermon-of-bishop-bernard-fellay-superior-general-of-the-sspx-for-the-feast-of-candlemas-february-2nd/> (enlace comprobado: 23-4-2012).

doctrinas del Vaticano II. Dice Ocáriz que, como en todos los concilios del pasado, también en este concilio hay novedades, pero tales novedades no modifican la fe, sino que la profundizan. No se trata de una «hermenéutica de la discontinuidad», sino de una hermenéutica en el sentido de la reforma². Por lo demás, respecto de los puntos doctrinales particulares, siguen en vigencia las reglas de siempre: solo lo que se define claramente como dogma exige el asentimiento de fe (*assensus fidei*). Para las doctrinas que no están definidas dogmáticamente, es decir, que son expuestas por el magisterio auténtico de la Iglesia, se exige de los creyentes el asentimiento religioso (*assensus religiosus*) y la obediencia religiosa (*oboedientia religiosa*).

Brunero Gherardini, durante muchos años profesor de la Pontificia Universidad Lateranense, exdecano de la Facultad de Teología de esa universidad y canónigo de la Basílica de San Pedro, respondió al artículo de Ocáriz³. Según Gherardini, es obvio que, en los textos del Vaticano II sobre la libertad religiosa y sobre el diálogo ecuménico, no se trata de definiciones dogmáticas. No son textos del magisterio infalible. Frente a este hecho, la argumentación del obispo Fellay no ha obtenido respuesta. Una tradición de varios cientos de años, que puede invocar a su favor las definiciones del concilio de Trento, ¿no tiene acaso, con vistas al diálogo ecuménico, más peso teológico que las afirmaciones del magisterio auténtico de los padres del Vaticano II? ¿No vale una idéntica argumentación con respecto a la libertad religiosa? Por lo visto, la posición sostenida por Mons. Ocáriz basándose en la *Notificatio*⁴ del obispo Pericle

² Cf. Fernando Ocáriz, «Sobre la adhesión al concilio Vaticano II»: <http://www.osservatoreromano.va/portal/dt?JSPTabContainer.setSelected=JSP-TabContainer%2FDetail&last=false=&path=/news/religione/2011/278q11-Nel-cinquantesimo-anniversario-dell-indizio.html&title=Sobre%20la%20adhesi%C3%B3n%20al%20concilio%20Vaticano%20II&locale=es> (para un enlace abreviado puede utilizarse <http://tinyurl.com/cl5nq6t>) (publicación en español fechada el 2-12-2011) (enlace comprobado el 23-4-2012).

³ Cf. Brunero Gherardini, «Chiesa – Tradizione – Magistero»: <http://chiesae-postconcilio.blogspot.com.es/2011/12/ons-brunero-gherardini-chiesa.html> (publicación fechada el 8-12-2011) (enlace comprobado el 23-4-2012).

⁴ Cf. DH 4350-4352. Dice la *Notificatio*: «Teniendo en cuenta la costumbre conciliar y la finalidad pastoral del presente Concilio, este sagrado Sínodo

Felici, secretario general del concilio, conduce también a una perplejidad del lenguaje respecto del concilio, aunque este tipo de perplejidad es diferente, pues surge de la defensa del concilio.

Finalmente, un tercer motivo para que la propagación de la perplejidad del lenguaje se encuentra en los mismos documentos del Concilio: en la misma constitución pastoral *Gaudium et spes*. Esta constitución, surgida enteramente de los trabajos del mismo concilio, ha tenido oposición desde el comienzo. Sus esquemas previos fueron rechazados una y otra vez. Frente al esquema que finalmente fue admitido para su discusión y elaboración en el pleno conciliar se suscitaron considerables reservas en teólogos como Karl Rahner y en la Conferencia Episcopal Alemana, en Henri De Lubac y en obispos europeos y no europeos. No se veía cómo podían conjugarse afirmaciones histórico-contingentes y afirmaciones de principios. La base de ética social que había tenido hasta entonces la doctrina social de la Iglesia debía ser reemplazada por afirmaciones teológicas. Pero no quedaba claro cómo podía suceder eso de forma metodológicamente pulcra. La inseguridad se manifiesta claramente en el juicio que Joseph Ratzinger escribió en 1975 y que volvió a publicar en 1982 en su obra *Theologische Prinzipienlehre*⁵: «Que el concilio llegue a ser una fuerza positiva en la historia de la Iglesia depende solo indirectamente de textos y de agrupaciones: lo decisivo es que haya hombres —santos— que, con el empeño de su persona —empeño que no puede forzarse— susciten realidades

define que solo se han de mantener como obligatorias para la Iglesia aquellas cuestiones de fe o de moral que él mismo haya declarado abiertamente. Todo lo demás que propone el sagrado Sínodo como enseñanza del supremo Magisterio de la Iglesia, todos y cada uno de los cristianos deben recibirlo y aceptarlo de acuerdo con la intención del mismo sagrado Sínodo. Esta se conoce, bien por el tema tratado, bien por las formas de expresión, según las normas de la interpretación teológica» (DH 4351).

⁵ Joseph Ratzinger, «Der Weltendienst der Kirche. Auswirkungen von *Gaudium et spes* im letzten Jahrzehnt», en Andreas Bunch, Alfred Gläser/ Michael Seybold (eds.), *Zehn Jahre Vaticanum II*, Ratisbona 1976; Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 390-409 (trad. esp. *Teoría de los principios teológicos: materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1986).

nuevas y llenas de vida. La decisión definitiva sobre el valor histórico del concilio Vaticano II depende de que haya hombres que superen en sí mismos el drama de la separación de paja y grano»⁶.

La inseguridad se manifiesta en no menor medida en la interpretación, discutida hasta el día de hoy, de aquello a lo que propiamente se apunta con la expresión «signos de los tiempos». La perplejidad aparece en la suposición de que, por un desmesurado optimismo frente al progreso, los padres conciliares se dejaron arrastrar a una identificación de teología y desarrollo moderno. Pero esto significa que, en *Gaudium et spes* considerada en su conjunto, no se desarrolla la *ratio fidei*, sino la *ratio mundi huius*, aunque ese texto contenga también una serie de afirmaciones de la fe. Y lo que vale en especial para *Gaudium et spes* vale con ello también para el concilio en su conjunto y para su enseñanza —*mutatis mutandis*, por supuesto, para los distintos documentos—. Difícilmente puedan entenderse de otra manera las alusiones a la «ideología paraconciliar» que, según se afirma, se extendió por sobre el concilio Vaticano II. Estas alusiones fueron hechas por Mons. Pozzo, secretario de la Comisión *Ecclesia Dei*, responsable de las tratativas con la Fraternidad San Pío X, en el discurso inaugural que pronunciara en Wigratzbad ante los miembros de la Fraternidad San Pedro⁷.

2. El lenguaje perdido: ¿cómo encontrarlo de nuevo?

Los padres del concilio Vaticano II colocaron al comienzo de *Gaudium et spes* una «Exposición preliminar» titulada «La condición del hombre en el mundo de hoy»⁸. En ella se hace una descripción de la nueva época en la que vive la humanidad, mostrán-

⁶ Ratzinger, *Prinzipienlehre*, 394s.

⁷ Cf. Guido Pozzo, «Aspekte der katholischen Ekklesiologie in Bezug auf die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils», conferencia dictada en Wigratzbad el 2-7-2010, publicada en el sitio Web de la Fraternidad Sacerdotal San Pedro (FSSP), sección «Dokumente»: <http://www.fssp.org/de/pozzo2010.htm> (enlace comprobado el 23-4-2012).

⁸ GS 4-11.

dola en todo su dramatismo y en la profunda reconfiguración de todas las condiciones de vida a consecuencia de la ciencia y de la técnica modernas, del tremendo potencial de poder, del peligro de una guerra «capaz de destruirlo todo». Con respecto a la vida religiosa de la humanidad se constata: «Por una parte, el espíritu crítico más agudizado la purifica de una concepción mágica del mundo y de las supersticiones que aún permanecen, y exige, cada vez más, una adhesión más personal y activa a la fe; esto hace que muchos alcancen un sentido más vívido de Dios. Por otra parte, muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión. Negar a Dios o la religión, o bien prescindir de ellos, no constituye ya, como en épocas anteriores, algo insólito e individual; hoy en día aparecen muchas veces casi como exigencias del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo. En muchas regiones, estas actitudes se encuentran expresadas no solo en las opiniones de los filósofos, sino que afectan también profundamente a las letras, las artes, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia e incluso a las mismas leyes civiles, no sin la consiguiente turbación de muchos» (GS 7). Difícilmente se pueda caracterizar con más agudeza la actual situación religiosa de la humanidad. ¿Seductor optimismo del progreso por parte de los padres conciliares? No se lee tal cosa en estas consideraciones.

Los padres conciliares hablan en esta nueva época a los creyentes y a todos los hombres. Hablan de la revelación y de la Iglesia como desde su propia posición en la humanidad, hablan como consideran que tienen que hablar para corresponder al evangelio, para ser veraces. No tienen el instrumental para captar conceptualmente el histórico cambio. Tienen, por cierto, el olfato, formado a partir de la experiencia y del cuidado pastorales, para percibir el modo en que se ha de hablar de la fe en la Modernidad. Y clarifican esta percepción mediante las intensas discusiones entre ellos, las consultas con los teólogos, el análisis de la opinión pública que les llega a diario a través de los medios. De hecho, este olfato común para la adecuación del discurso, que estaba vivo en el concilio, marca e impulsa también la primera fase de la recepción del concilio, que abarca aproximadamente los primeros veinte años, hasta el sínodo romano de 1985. En estos dos decenios se receptan de manera sistemática los

diálogos con las Iglesias de Oriente y con las Iglesias y comunidades eclesiales de la Reforma, se encamina el diálogo interreligioso, en especial el diálogo entre cristianos y judíos, se modifican concordatos vigentes con «Estados católicos» en el sentido de la libertad religiosa, se promulga el nuevo CIC de 1983, pero sobre todo se lleva a cabo la reforma de la liturgia. Cabe mencionar también los sínodos diocesanos y nacionales, como el sínodo latinoamericano de Medellín, que procuran aplicar el concilio a las diferentes circunstancias pastorales. Al mismo tiempo, las conferencias episcopales institucionalizan los nuevos organismos de consulta a nivel parroquial y diocesano, las órdenes y congregaciones llevan a cabo sus capítulos de reforma, se reestructura la labor misionera, el trabajo a favor del desarrollo y el empeño por los derechos humanos adquieren de parte de la Iglesia un rostro propio. Se extienden entre las diferentes Iglesias locales y comunidades formas de cooperación que, hasta ese momento, eran desconocidas, más allá del compromiso de sacerdotes en regiones del mundo carentes de sacerdotes, como ya se practicaba bajo el pontificado de Pío XII. La labor de interpretación a realizar, la hermenéutica del concilio, se describe en el sínodo de 1985 de acuerdo a las reglas tradicionales; lo propio del concilio, su carácter innovador, se formula mediante el lema de la «eclesiología de la comunión». De modo que el lenguaje perdido existió, y en él y mediante él se realizaron muchas cosas, y cosas fructíferas.

Pero ya hay síntomas de los enfrentamientos que vendrán. El diálogo y la escucha mutua se hacen difíciles, la perplejidad del lenguaje comienza a gestarse en estos enfrentamientos. Sin duda, a ello se agregan la publicación de la encíclica *Humanae vitae* y, frente a ella, el alejamiento de los teólogos morales de un pensamiento basado en el derecho natural y su orientación hacia una referencia más diferenciada a los hechos biológicos desde el principio prioritario de la dignidad de la persona y de la responsabilidad personal. Se agregan asimismo las cuestiones de controversia en torno a la teología de la liberación, que invoca en su respaldo la constitución *Gaudium et spes* y la crítica que en ella se articula a las estructuras eclesísticas, así como las respectivas tomas de posición por parte de Roma.

Las dos siguientes décadas de recepción del concilio se caracterizan por tres aspectos: una elaboración científica más intensa de la

problemática del concilio por la investigación histórica y la interpretación teológica; una continuación del diálogo interreligioso y ecuménico, asociada a ciertos síntomas de agotamiento; y un aumento de las polarizaciones intraeclesiales. Estas polarizaciones tienen que ver no solo con las obras sobre la historia del concilio Vaticano II y las interpretaciones teológicas. No apuntan solamente a las temáticas tratadas en el concilio, como la colegialidad de los obispos, la independencia de las Iglesias locales en la unidad de la Iglesia universal, la participación de las Iglesias locales en la elección de sus obispos, las nuevas modalidades de comportamiento tales como las que se expresan en el diálogo ecuménico e interreligioso. En especial con vistas a problemas que pasan de manera nueva y contundente a ocupar el primer plano —como el lugar de la mujer en la Iglesia, las cuestiones ecológicas, las condiciones para el acceso al clero— se plantea la pregunta: ¿No se abren, desde los presupuestos del concilio, soluciones diferentes de las tradicionales? ¿No están haciendo falta otras respuestas?

En esta segunda fase de recepción se inicia una perplejidad más honda. Esta no tiene que ver con el testimonio personal de fe de Juan Pablo II durante su larga enfermedad, sino que se relaciona con la Iglesia y su capacidad de regeneración y de reforma. Esta perplejidad se ha extendido más desde el comienzo del pontificado de Benedicto XVI. En ella inciden no solamente medidas puntuales como la súbita introducción del rito extraordinario sin consultas ni acuerdos con las conferencias episcopales, o el extraordinario esfuerzo que se realiza en torno a la Fraternidad San Pío X, dejando de lado sus fuertes polémicas, el antisemitismo del obispo Williamson, etc. Los fieles registran también, y no solo con extrañeza, el sinnúmero de señales en las que el papa Benedicto o los obispos muestran su regreso a usos y regulaciones preconciiliares. En muchos fieles comprometidos que antes actuaban, por ejemplo, en sínodos o jornadas diocesanas, crece, por el contrario, la impresión de que, en la actual fase de la Iglesia posconciiliar, ya no se puede hablar con la jerarquía. Según ellos, el intento de entrar en diálogo ya no tiene sentido: solo se pierde el tiempo con ello. En el fondo, afirman, a la Iglesia jerárquica solo le importa persistir en su postura y mantenerse.

Pero donde imperan estas tres formas de perplejidad del lenguaje deja de resonar en la Iglesia la palabra de Dios. Allí, la Iglesia no es el a priori trascendental-pragmático en el que se hace perceptible a los hombres la palabra de Dios.

3. Una primera ayuda para comprender y superar la perplejidad del lenguaje

En las modalidades señaladas de perplejidad del lenguaje nos encontramos con un fenómeno que recibe una cierta explicación en la pragmática lingüística universal moderna. Expliquémoslo. Desde Wittgenstein se ha impuesto en las más diferentes teorías de la ciencia la comprensión filosófico-lingüística de que la naturaleza, como también las ciencias del espíritu, dependen esencialmente de la transmisión lingüística. En las ciencias empíricas, el objeto material no es la observación, sino el enunciado protocolario, es decir, la percepción en su mediación lingüística. En consecuencia, esta transmisión lingüística de la percepción y observación científica implica verificación, falsación, protocolos de la persona que observa, discurso de la comunidad científica. En las ciencias del espíritu vale lo mismo. Fundamentalmente, rige lo siguiente: hay que distinguir entre el significante y el significado. Pero, al mismo tiempo, el significado se da y se manifiesta siempre y solo en el significante, sin quedar completamente absorbido en él.

Del mismo modo, el análisis lingüístico moderno ha aprendido a distinguir entre la semántica, la gramática y la pragmática. La pragmática investiga la utilización de la lengua por el hablante y el oyente, que tiene que acompañar esta utilización para comprenderla. Y en esto hay reglas. Por ejemplo, quien quiere decir a otro la verdad con respecto a esta o aquella cosa, presupone de forma necesaria y fáctica que, en el discurso que se inicia, se demuestra la validez universal de la verdad de dicha cosa. Es decir: «La regla fundamental de una acción comunicativa orientada hacia la comprensión implica el reconocimiento de la voluntad de entendimiento en el sentido de un entendimiento recíproco y mutuo del nosotros, así como la voluntad de entendimiento sobre el objeto temático, y, por

último, la voluntad que reconoce ella misma esta voluntad conjunta de entendimiento»⁹. De modo que en la experiencia empírica aparecen momentos apriorísticos no deducibles y no atribuibles a otra cosa que no sea la libertad de la voluntad. Con relación a diferentes momentos apriorísticos se ponen de manifiesto correspondientes órdenes de fundamentación y constitución. En el conjunto se muestra cómo se ha profundizado y universalizado el pensamiento trascendental, yendo más allá de Kant.

¿Qué surge, entonces, de las intuiciones de la filosofía moderna del lenguaje que acabamos de esbozar para los tipos descritos de perplejidad del lenguaje? Formalicemos, ante todo, la situación de diálogo en el discurso sobre la fe entre el obispo Fellay y el P. Ocariz.

E. argumenta: El concilio Vaticano II enseña la compatibilidad de la fe cristiana con la libertad religiosa y el diálogo ecuménico. En virtud de afirmaciones del Magisterio (*Syllabus* y rechazo del modernismo; concilio de Trento), la fe cristiana no es compatible con la libertad religiosa ni con el diálogo ecuménico. Por consiguiente, el Vaticano II modifica la identidad de la fe.

O. argumenta: En virtud de la afirmación del Magisterio del concilio Vaticano II, la libertad religiosa y el diálogo ecuménico son compatibles con la fe cristiana. A pesar de las anteriores afirmaciones del Magisterio a las que se ha hecho referencia, se preserva la identidad de la fe.

La determinación de la autoridad del Magisterio es en ambas partes la misma. La conclusión es opuesta en sentido contradictorio¹⁰. Si se presupone la voluntad de verdad en ambas partes, la verdad

⁹ Eberhard Simons, «Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik», en Hans Michael Baumgartner (ed.), *Prinzip Freiheit – Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens* (Praktische Philosophie 10), Friburgo de Brisgovia y Múnich 1979, 51.

¹⁰ En la declaración de Juan Pablo II en ocasión de la condena del arzobispo Lefebvre se hablaba acerca de la negación, por parte de Lefebvre, de la «tradicción viva». Con ello se mencionaba de forma metafórica un «componente temporal» que debe tenerse en cuenta pero que no había sido aclarado teológicamente. Este componente no aparece en la declaración de Mons. Ocariz.

obliga a ambas a buscar un entendimiento respecto de la identidad de la fe¹¹. La identidad de la fe es una identidad absoluta sin más, porque la fe cree en el Dios que se revela a sí mismo, cree en la palabra creadora misma de Dios, y ello en virtud de la autoridad de Dios. Esta palabra de Dios se ha manifestado en Jesucristo, en su mensaje, en su pasión y su cruz, en su exaltación hacia el Padre, en su envío del Espíritu. Esta fe divina es atestiguada en su identidad por los creyentes en su conjunto y de forma vinculante por los apóstoles y sus sucesores, y es expuesta esencialmente en palabras humanas. La fe se expresa y se atestigua en esas palabras humanas, pero no queda absorbida de forma exhaustiva en ellas. El testimonio de la fe expresa verbalmente la fe bajo la condición de que las palabras se pronuncien en la pragmática adecuada a la fe.

Esto significa, sin embargo, que la identidad de la fe no puede fijarse fundamentalmente a la identidad de las palabras del magisterio como designaciones puras, sino solo en la medida en que sean designaciones creíbles de la identidad de la fe, aunque siempre condicionadas al tiempo¹². El recurso a nuevas comprensiones de la filosofía del lenguaje y a la recientemente descubierta pragmática de la fe asociada a ella permite reconocer por qué, en la doctrina tradicional de los principios dogmáticos¹³, la pregunta por la historicidad y temporalidad, por la forma histórica de pensar propia del lenguaje de la fe y de la doctrina de la fe por un lado, así como la pregunta por la identidad de la fe por el otro, no se han planteado de la misma manera como hay que plantearlas hoy, y ello justamente en atención a la identidad de la fe.

¹¹ Cf. la regla fundamental de pragmática lingüística expuesta más arriba.

¹² Esta «credibilidad condicionada al tiempo» propia de los «significados» se expresa en las argumentaciones a favor de la libertad religiosa de *Dignitatis humanae* así como en las fundamentaciones expuestas a favor del diálogo ecuménico en *Unitatis redintegratio*.

¹³ Esta doctrina tiene su origen en la Edad Moderna. Melchor Cano no trata en su exposición de los *loci theologici* la problemática teológica que se plantea con el lenguaje humano, mientras que Tomás de Aquino tematiza expresamente la limitación del lenguaje humano con relación a las cosas divinas.

4. Sobre el lenguaje de la fe y la forma histórica de pensar en el corpus textual del concilio Vaticano II en su conjunto

Las consideraciones expuestas con relación al discurso entre el obispo Fellay y Mons. Ocáriz abren un acceso a una caracterización más detallada, en el corpus textual del concilio Vaticano II en su conjunto, del lenguaje de la fe así como de la forma de pensamiento de la Modernidad implicada en tal lenguaje. Basamos esta caracterización en las grandes constituciones: la constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación; la constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia; la constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual; y la constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada Liturgia —aunque en esta solo el capítulo primero tiene carácter de constitución, puesto que el resto de los capítulos contiene diferentes principios de la reforma e indicaciones concretas para su ejecución—.

Una primera observación: la constitución *Dei Verbum* se inicia diciendo: «La Palabra de Dios la escucha con devoción...» (DV 1). El mismo santo concilio obedece a la palabra de Dios por la que Dios ha creado todas las cosas (DV 3), por la que Dios, en su bondad, se revela a sí mismo a los hombres (DV 2), una revelación que ocurre desde los primeros padres. Esta palabra se hizo carne en Jesucristo (DV 2). Por su pasión, la resurrección de entre los muertos y el envío del Espíritu, él «lleva a plenitud toda la revelación» (DV 4). Así, la que se anuncia en la economía entera de la salvación es la única revelación de Dios, la única palabra de Dios: de forma preparatoria en los diferentes acontecimientos y palabras de los profetas, y de forma definitiva en Jesucristo. Esta palabra de Dios es escuchada hoy por la Iglesia, por los padres conciliares. La diferencia de esta afirmación respecto de las afirmaciones del concilio de Trento y de las del concilio Vaticano I está a la vista¹⁴. En el lenguaje propio de la teología, tal diferencia se designa con el abandono de una «comprensión de la revelación desde una teoría de la instrucción». La posibilidad de esta afirmación del concilio Vaticano II

acerca de la revelación o apertura de sí [*Selbsterschließung*] por parte de Dios como única en la creación y la historia se funda en que está mediada por palabras humanas y formas de comunicación humanas, en las que se articula, pero en las que no queda simplemente absorbida. Solo cuando las palabras de Jesús son aceptadas en la fe reciben asentimiento como palabra de Dios. La revelación de Dios, su palabra, no se comprende ni es objeto de asentimiento en el horizonte del ser-en-el-mundo, en el horizonte de la comprensión del ser, sino solo en el mismo Espíritu Santo de Dios. En efecto, aquí no se trata de comprender por qué existe algo y no, más bien, no existe nada. Se trata de una comprensión *de fe*, porque los hombres en su vida se encuentran de camino como peregrinos hacia esa palabra, y ese camino de peregrinos solo termina con la muerte. De ese modo, la palabra es una palabra que interpela al hombre desde una libertad inmemorial, en y a través de la creación, en y a través de la historia, en y a través de Jesucristo, y que hace que los creyentes pronuncien desde dentro un sí incondicionado y libre. Que la palabra de Dios sea una palabra que solo puede responderse y anunciarse con palabras humanas no habilita al hombre a concebir un sistema universal de la historia a la manera de Hegel.

La constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, comienza —teniendo como presupuesto lógico *Dei Verbum*— con el misterio de la revelación en Jesucristo, por el que Dios llama desde el comienzo a la humanidad a la fe y, de ese modo, a su Iglesia, a la comunión con él: la Iglesia «aparece prefigurada ya desde el origen del mundo y preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza; se constituyó en los últimos tiempos, se manifestó por la efusión del Espíritu» (LG 2). La Iglesia como misterio abarca, así, toda la historia de salvación y es una magnitud escatológica que está presente en las figuras y formas históricas pero que nunca queda absorbida por completo en ellas. Subsiste en ellas: lo hace de una forma en la «alianza de Noé» —*Nostra aetate* traduce esto en la «verdad» que está presente en las religiones y es reconocida por la Iglesia—; lo hace de otra forma en el pueblo de la antigua alianza, y de otra, a su vez, en la Iglesia, pero, no obstante, es la Iglesia una de Jesucristo, la Iglesia como misterio. La revelación de Dios en Jesucristo y la incorporación a la

¹⁴ Cf. DH 1501-1508; 3004-3007.

comunión con Dios que se produce en la fe y en el bautismo se inauguran y se realizan en una comunicación finita, concreta en cada caso, y que trasciende los límites de cada uno de ellos. De ello no surge, justamente, la posibilidad de una reconstrucción global de la comunidad humana, porque las formas en las que puede articularse y realizarse la fe son siempre formas de comunicación temporales, lingüísticas, aunque son formas de comunicación marcadas por la fe, la esperanza y el amor en las que se manifiesta el amor de Dios, que se adelanta solícito.

La constitución pastoral *Gaudium et spes* parte también de un misterio: del misterio del hombre. Este misterio consiste en que Jesucristo, la palabra de Dios encarnada, se ha unido con el hombre (GS 22). «Cordero inocente, por su sangre libremente derramada, mereció para nosotros la vida, y en Él Dios nos reconcilió consigo y entre nosotros y nos arrastró de la esclavitud del diablo y del pecado [...] El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos, recibe las *primicias del Espíritu* (Rom 8,23), que le capacitan para cumplir la nueva ley del amor. Por medio de este Espíritu, que es *prenda de la herencia* (Ef 1,14), se restaura internamente todo el hombre hasta la *redención del cuerpo* (Rom 8,23)» (GS 22).

El hombre se experimenta a partir de sí mismo capaz del bien y del mal: «al examinar su corazón, se descubre también inclinado al mal e inmerso en muchos males». De ahí que «esté dividido en su interior» («in se ipso divisus») (GS 13). El hombre es el que no está en identidad consigo mismo cuando, en el ejercicio de su libertad, se sustrae a la medida de su libertad. Esta medida incondicionada de su libertad se anuncia en la dignidad de su razón (GS 15), en la dignidad de su conciencia moral (GS 16), en la dignidad de su libertad misma. «La dignidad del hombre requiere, en efecto, que actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido e inducido personalmente desde dentro y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa» (GS 17). Pero este impulso ciego se muestra justamente cuando el hombre no considera al prójimo, a cada prójimo, «como *otro yo*» (GS 27). El hombre solo ejerce la libertad de forma verdaderamente libre donde reconoce la igualdad fundamental e incondicionada de todos los

hombres en su dignidad (cf. GS 29). De ese modo tratan los padres conciliares el principio moderno de la autodeterminación, de la autonomía de la libertad, formulado por Kant, aunque lo presentan en la forma plena que adquiere en la fe en Jesucristo: como la libertad empírica del hombre está caracterizada por una libertad incondicionada, esta libertad contiene en sí la forma de una anticipación de la libertad perfecta y trascendental. Pero justamente en este punto se encuentra para el hombre creyente el Dios infinitamente amoroso, el Dios que dice infinitamente sí en su libertad, una libertad que se ha manifestado en la entrega plena de Jesucristo a los hombres desde la unidad con el Padre y en la participación de su Espíritu. Pero esta comunicación del hombre creyente en la realización de su libertad acontece en la fe, en la esperanza en el Espíritu Santo que le ha sido dado. Pues la radical no-identidad del hombre solo se supera con la experiencia de la muerte¹⁵.

En la experiencia empírica hay incondicionalidades trascendentales que hacen posible, absolutamente, la misma experiencia empírica —y lo mismo vale para aquellos fenómenos fundamentales que, según Heidegger, hacen posibles los fenómenos múltiples en su *phainesthai*—. De esta presencia de las incondicionalidades trascendentales proviene que, en el lenguaje moderno de la fe del concilio Vaticano II, lenguaje que implica estas formas de pensamiento, se dé una asociación en apariencia metodológicamente ilícita entre principios y datos empíricos. Sin embargo, una interpretación más precisa despeja esta apariencia. Esto vaya como respuesta a la tercera perplejidad del lenguaje de la que hablábamos más arriba. Al mismo tiempo, por las consideraciones que se acaban de hacer, debería haber quedado claro por qué se designa más arriba a la Iglesia como a priori teológico de la fe: porque en ella está dada la pragmática en la que el cristiano puede realizar la fe en el Dios trino que se revela.

(Traducido del alemán por Roberto H. Bernet)

¹⁵ Para una consideración más detallada, cf. Hermann Krings, «Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit», en *id.*, *System und Freiheit*, München 1980, pp. 40-68; cf. también *id.*, «Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken», en *ibíd.*, pp. 161-184.

RONCALLI Y «SU» CONCILIO

Angelo Giuseppe Roncalli, nacido en 1881, primer Papa «italiano» (i. e., originario de una Italia ya unificada), procedente de las tierras visitadas por san Carlos trescientos años antes, es un producto perfecto de lo que Trento soñaba como sacerdote y obispo reformado y reformador. Hacia ese *segmento* de tradición que otros identifican todavía con la tradición no tiene él ningún complejo reverencial ni la inquietud doliente que alimenta el recorrido intelectual de Congar, Rahner, Chenu y otros grandes teólogos del Vaticano II.

¿«Homo tridentinus»?

A su entender, ese recorrido está conectado a una cultura que lo pone en comunicación con todo lo que, en opinión de los otros, era

* ALBERTO MELLONI. Nacido en Reggio Emilia en 1959, estudió en Bolonia, en la Universidad de Cornell (Nueva York) y en Friburgo (Suiza). Es profesor de Historia del cristianismo en la Universidad de Módena y Reggio Emilia, titular de la cátedra UNESCO sobre el pluralismo religioso y la paz de la Universidad de Bolonia y secretario de la Fundación para las Ciencias Religiosas XXIII Giovanni de Bolonia. En los últimos años, ha publicado, entre otros libros: *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Turín 2009, y *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di papa Giovanni*, Roma-Bari 2010, y ha dirigido el *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*, Bolonia 2010, la obra *Cristiani d'Italia*, Roma 2011, y la serie *Corpus Christianorum – Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, Turnhout 2007.

Dirección: Via Crispi 6, I-42100 Reggio Emilia (Italia).

impedido precisamente por ella. Tal es la razón por la que a Roncalli le gusta ser sacerdote y obispo, y serlo con total rigor antiarribista y limpieza moral absoluta. Para este sacerdote y este obispo, realizar el sueño tridentino significa llevarlo a cabo de un modo nuevo, de una nueva *forma*. Lo hace por razones históricas inherentes a las condiciones establecidas, por razones que tienen que ver con la propia situación, con la propia agenda. Cosas todas que el sacerdote tridentino siente con absoluta inmediatez y simplicidad. Libre de complejos en la lucha con la modernidad, libertad mediante la cual, y solo gracias a ella, la fuerza de la verdad se hace perceptible, Roncalli experimenta una confianza radical en el ser humano por cómo se da, y porque es humano el modo en que se da, clamando por la redención y expresándola ya en sus signos históricos¹.

Es así como siente Roncalli la palabra evangélica, la sabiduría del Kempis, la retórica de los predicadores, las alegorías de los Padres, las descripciones de la ceremonia de consagración: lo que a todos parecería fragmentado y extrínseco, para él está inserto en un conjunto de indicaciones yusivas a las que mantenerse fiel (no obstante el papado, habría que decir, ya que de Papa asume directamente las funciones de obispo de Roma). Una vez más, la ruptura, sin proclamarla y sin sentirla siquiera en un estado de conciencia expreso. Pero en el gusto por celebrar con el pueblo, en la visita a las parroquias, en el diálogo entablado con su clero, Roncalli se expresa como un perfecto obispo tridentino, que así baraja las cartas fijadas desde siglos atrás por una jerarcología que consideraba la definición del Papa como obispo de Roma poco menos que una forma de reduccionismo ofensivo.

No solo: el obispo tridentino Roncalli sabe que la medida de su compromiso no es un análisis abstracto, sino el principio de la *salus animarum*. Y si en Bulgaria, en Turquía y Grecia, en Francia y luego explosivamente en Venecia el modo de predicar, *precipuus episcoporum munus*, es objeto de atención continua, en Roma precisamente esa entrega —que no tiene accesos privilegiados a la exégesis moderna ni, mucho menos, al pastoralismo *à la page*— se convierte

¹ M.-D. Chenu, *Parole de Dieu, I: La foi dans l'intelligence; II: L'évangile dans le temps*, París 1964.

en el instrumento con que los fieles que lo escuchan comprenden sus intenciones últimas. Una foto de 1960 realizada con ocasión de la estación cuaresmal en Santa Sabina reproduce perfectamente el tipo de *responsio* espontánea llegada del pueblo a este hombre que no desdeña el ministerio episcopal: «¡Viva el obispo de Roma!», se lee en una gran pancarta escrita con las grandes letras cuadradas de la afición ciclista o de la protesta sindical. Frase de un alcance eclesiológico muy relevante porque presupone, atinadamente, que Juan XXIII entenderá tal designación no como limitación de la potestad universal, sino como indicación de que esa potestad se fundamenta en la paternidad y la hermandad, base sobre la que él se apoyará en su saludo a los fieles la noche del 11 de octubre de 1962.

El florecimiento del concilio

A ese conocimiento sin noviciado se refiere Juan XXIII al hablar del «florecimiento» de la palabra «concilio» en sus labios el 25 de enero de 1959, menos de cien días después de su elección para la sede petrina. Sacerdote de la generación en la que se espera un concilio a cada paso, Roncalli anuncia su concilio en frío, habiendo solicitado —por respeto a una idea de la estructura y del funcionamiento curial, así como al cónclave que había esperado de él esa convocación— el parecer del secretario de Estado, Domenico Tardini, por él nombrado². Lo anuncia teniendo presentes todos los «peros» que le han sido puestos —el concilio está bien, pero habría que reformar el código; el concilio está bien, pero haría falta un sínodo para Roma—, y lo anuncia con la sensibilidad de quien sabe que «diecisiete años después de la guerra mundial es momento de curar las cicatrices»³ de los dos conflictos que han puesto fin a una era y abren una nueva. Es un momento en que, sin temores ni pesi-

² Sobre los personajes candidatos al papel de consejeros y sobre el resumen del diálogo entre el Papa y el jefe de una curia acostumbrada a «ponderar», como dirá Juan XXIII, cf. A Melloni, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Turín 2009, p. 212.

³ Cf. mensaje radiofónico del 11-9-1962, en *Discorsi, Messaggi, Colloqui del S.P. Giovanni XXIII*, Ciudad del Vaticano 1959-1965, vol. IV, pp. 524-525.

mismos, el sacerdote está a la expectativa de lo que aguarda al mundo, como dirá enunciando la doctrina de la misericordia en el discurso de apertura del concilio, que, a mi juicio, convendría releer aunque solo fuera por el espacio que abre a una visión no-espiritualista de la fe⁴. Unas palabras pronunciadas «fuera de onda», pero captadas por los micrófonos de la RAI, documentan la reacción de Roncalli frente a lo que se comenta sobre él:

Alguno dice —yo también lo he oído— que el Papa es demasiado optimista, que solo ve el bien, que toma todas las cosas por el lado positivo. Pero yo no puedo sino seguir —a mi modo, naturalmente— a nuestro Señor, el cual no hizo más que infundir en torno a sí el bien, la alegría, la paz, el buen ánimo⁵.

Seguir el ejemplo de Jesús «a su modo», algo que él se había propuesto desde 1903, como nos confirma su *Diario del Alma*, es la novedad poco original que Roncalli lleva al papado en cuanto cristiano. Un cristiano que tiene la posibilidad de convocar un concilio y lo convoca, que cree necesaria la expresión de todas las instancias de la iglesia y las hace expresarse, que tiene el poder de abrir el concilio y con toda evidencia «abre» uno que se dibuja como nuevo a partir de su carácter «pastoral».

«Gaudet»

Para Roncalli, el Vaticano II es ciertamente *así* —pastoral— y no puede sino ser *así*: lo dirá en *Gaudet Mater Ecclesia*, la alocución de apertura del concilio, pronunciada el 11 de octubre de 1962, discurso incomprensible para quien trataba de descubrir en él específicamente la oportunidad de renovación que el concilio, como tal, llevaba consigo.

Hay una forma del magisterio a la que, a juicio de Roncalli, el Vaticano II se debe adaptar, y es la pastoral: la que se ocupa no de

⁴ Melloni, en *Papa Giovanni*, ob. cit., ofrece la edición crítica de las variantes.

⁵ Grabación recuperada por F. Nardelli y F. Ruoizzi en los archivos de la RAI, transcrita ahora en A. Melloni, F. Nardelli y F. Ruoizzi, *Pacem in terris, un documentario videostorico*, Bolonia 2008.

minucias parroquiales, sino del modo de decir la verdad coherente con la naturaleza salvífica y misericordiosa de la persona de Jesús. Un criterio tan exigente y sencillo como para resultar inabordable e incomprensible para muchos, tanto entonces como después, y que categorías inventadas con objeto de cocer el Vaticano II en una mezcla de insignificancias y retórica tienden a difuminar.

El concilio «doctrinal», que en el *ranking* de la teología de escuela estaría en el vértice de la clasificación de los concilios, era algo que, según quien debe ser considerado «el» padre del Vaticano II, no tenía razón de ser *hic et nunc*. No había necesidad de un concilio para repetir la doctrina sabida, en la que los procesos teológicos de recepción y los históricos de decantación habían distinguido ya lo irrenunciable de lo caduco, lo ideológico de lo necesario, lo vivo de lo inútil o, por decirlo congarianamente, el sistema de la verdad⁶. El punto en discusión era la devolución de su elocuencia al evangelio: cuestión de «revestimiento», como quedará dicho en el discurso *Gaudet Mater Ecclesia*, porque el evangelio tiene un revestimiento del que solo se desnuda en virtud de su comunicación y nunca antes, a juicio del *homo tridentinus* que es Roncalli.

La de Roncalli es una visión de la verdad cristiana y de su deseo íntimo de comunicación que no necesita grandes renovaciones de tipo sistemático ni de gestos exteriormente impresionantes para expresarse. Para sí Roncalli no tiene más que lo que le es propio: el gusto y la satisfacción de ser un cristiano que permanece como tal mientras a los lados, detrás y por encima de él se deslizan los bastidores teatrales del siglo xx, sin llegar nunca a arañar la sustancial apertura teológica a la dimensión humana.

Lo humano

Es allí, al fin y al cabo, donde arriba el cristianismo de Roncalli, con una posición decisiva y, una vez más, tan transparente como para

⁶ Cf. mi «The System and the Truth in the Diaries of Yves Congar», en G. Flynn (ed.), *Yves Congar Theologian of the Church*, Lovaina-Paris-Dudley 2005, pp. 277-302.

prestarse a no pocas simplificaciones brutales. Lo humano en Roncalli no tiene nada en común con el «giro antropológico» de la teología de los años sesenta, ni con sus subproductos pastorales o políticos de finales del siglo. Lector de los Padres griegos en insólitas reuniones de declamación con los embajadores católicos en Oriente⁷, Roncalli no utiliza siquiera las categorías de la *théosis*, la divinización como destino escatológico del ser humano, a la luz de la cual se ilumina también la experiencia concreta. Menos aún comparte esa sensibilidad de la moral tardo-decimonónica que considera el aspecto humano como un cadáver en el que realizar prácticas anatómicas dirigidas a instruir al confesor, el cual (¿por eso?) acabará el siglo siguiente de desocupado. Tampoco es roncalliana una de las dos visiones que, desde el concilio en adelante, se enfrentan sin exclusión de golpes y que Joseph Komonchak ha considerado acertadamente como una de las claves hermenéuticas del Vaticano II y de su recepción⁸.

Roncalli no pertenece a la gran y dividida familia cultural de los tomistas, entre los cuales son posibles posiciones muy diversas: desde las más osadamente reformistas a las más obtusamente conservadoras. Juan XXIII ni adolece del neotomismo leonino ni de la nueva escolástica en función antimodernista: su Tomás se reduce a alguna fórmula, a pequeñas tesis, y no es nunca materia de lectura.

Pero menos aún pertenece Roncalli al otro grupo decisivo en el Vaticano II, el de los agustinianos. Son los que no raramente recorren posiciones muy radicales, o incluso subversivas, en nombre de una afirmación del individuo mucho más fuerte que aquella con la que se afirma la Iglesia. Pero es precisamente en esta sensibilidad, antes espiritual que teológica, donde surgen las consideraciones más poderosas frente a la complejidad del concilio en su desarrollo y recepción. Un pesimismo fundamental sobre la herida del pecado, una desestima del hacer humano, en el que en lugar del invisible dedo de Dios se percibe la soberbia del hombre, los lleva a ver todo esfuerzo de

⁷ Cf. las memorias del embajador P. Poswick, *Un journal du concile. Vatican II vu par un diplomate belge*, París 2005, y el testimonio de su hijo Ferdinand.

⁸ J. A. Komonchak, «Le valutazioni sulla Gaudium et spes», en *Chi ha paura del concilio? Studi sull'ermeneutica del Vaticano II*, ensayos de P. Hünermann, J. Komonchak, A. Melloni, G. Ruggieri y Ch. Theobald, Roma 2009, pp. 115-125.

reforma como insignificante, precario, modesto respecto a ese dinamismo interior, el único que garantizaría la autenticidad del progreso y que, precisamente por lo que tiene de inasible, debe ser puesto entre paréntesis y sustituido por una adhesión pasiva al *statu quo*. Cosas totalmente ajenas al papa Juan, quien se mueve en otro plano.

Precisamente la repetida tragedia bélica lo ha puesto en contacto con el mundo de las víctimas de un modo que interacciona intensamente con su fe. Los centenares de chicos que mueren en las retaguardias donde él pasa la Gran Guerra⁹; el rumor de la revolución estaliniana, bien audible desde la Bulgaria del primer decenio tras la muerte de Lenin¹⁰; el contacto con la Shoá a orillas del Bósforo, donde los relatos y documentos sobre el exterminio de los judíos llegan como prolegómenos de los muchos testimonios aportados por los agentes de la Jewish Agency¹¹; la asistencia directa a la resurrección de la democracia francesa y al nacimiento de los nuevos organismos de la diplomacia multilateral¹², lo hacen mirar con otros ojos los sucesivos esfuerzos de regulación de los conflictos, de construcción de la paz y de distensión.

Sobre esos esfuerzos no es raro encontrar expresiones roncallianas que se alinean milimétricamente con la desconfianza respecto al magisterio prevalente o incluso con la oposición a él. Pero cuando tales esfuerzos devienen expresión de personas, cuando debe ejercer sobre estas una responsabilidad directa, aparece inesperada la concesión de asentimiento y confianza, la solidaridad. Puede suceder con los ortodoxos búlgaros o los hombres del sionismo durante la estancia en Estambul, con los diputados del MRP francés o con

⁹ R. Morozzo della Rocca, *La fede e la guerra. Cappellani militari e preti-soldati (1915-1919)*, Roma 1980.

¹⁰ F. Della Salda, *Obbedienza e pace. La missione del vescovo A. G. Roncalli in Bulgaria (1925-1934)*, Génova 1988.

¹¹ D. Porat, «“He Read in Tears the Documents Which I Requested Him to Transmit to His Patron in Rome” – A Wartime Triangle: Pope Pius the XII, Monsignor Angelo G. Roncalli and A Jewish Delegate in Istanbul», *Cristianesimo nella storia*, XXVII (2006) 599-632.

¹² C. F. Casula-A. Liliosa, *Unesco 1945-2005: una utopia necessaria. Scienza, cultura, educazione nel secolo mondo*, Troina 2005.

los jóvenes seguidores de Fanfani en Venecia favorables a la apertura a la izquierda (de los que toma distancia, pero sobre los cuales tiende un manto de protección ante las dificultades que se ciernen sobre estos «hijos» suyos que son «buenos»)¹³. O puede ocurrir con una generosidad de trato, que el interlocutor percibe claramente y que suele reflejarse en las agendas de Roncalli con fórmulas evasivas (como «nos hemos entendido bien»), por lo general en casos donde los contenidos han sido asimismo evasivos...

El modo en que Roncalli interpreta esta apertura a lo humano como clave de la universalidad reclamada por la función papal no hace referencia aisladamente a la función de pastor de la Iglesia universal, sino a la paternidad y al *munus* del obispo, que están vinculados a su vocación. Juan XXIII se siente llamado a un esfuerzo de comprensión de todos; de aquí que la distinción entre error y errante —cita de Agustín de Hipona, no efectuada desde hacía siglos¹⁴— adquiera un dinamismo particular con vistas al concilio y en el concilio mismo. Porque, precisamente como encuentro litúrgico con el rostro de Cristo, el concilio recibe la tarea no de avenirse con la modernidad, como temía el *Syllabus*, sino con la humanidad en busca de la paz.

El comienzo

Perspectiva portadora, como es natural, de conflictos: conflictos hasta los ya superados por un eclesiotipo que don Giuseppe De Luca evocaba ante uno que los conocía sobradamente como Giovanni Battista Montini, recurriendo a una metáfora elocuente: la de los buitres que vuelan en torno al anciano jefe de la Iglesia.

La Roma que tú conoces, y de la que fuiste desterrado, no muestra señal de cambiar, como parecía que debía hacer finalmente. El círculo de viejos buitres vuelve después del primer

¹³ Cf. E. Galavotti, *Introduzione a A. G. Roncalli – Giovanni XXIII, Pace e Vangelo. Agende del patriarca*, vol. 1: 1953-1955, Bologna 2008.

¹⁴ G. Alberigo. «Dal bastone alla misericordia. Il magisterio nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)», *Cristianesimo nella storia* II (1981) 487-521.

susto. Lentamente, pero vuelve. Y vuelve con sed de nuevos estragos, de nuevas venganzas. En torno al *carum caput* [el papa Juan] se estrecha el macabro círculo. Se ha recompuerto, ciertamente¹⁵.

Precisamente porque este era un aparente destino, el esfuerzo que hace de Roncalli lo que es merece un estudio riguroso. Pero no displicentemente erudito es el hecho de que tal pasaje marca (como Calcedonia, para cuyo concilio Karl Rahner había acuñado el sintagma) un nuevo comienzo: algo que cierra una época, según una dinámica bien conocida en la investigación histórico-crítica. Con Roncalli termina una etapa secular, no porque se haya realizado un proyecto histórico, no por el éxito de un paciente diseño de contrapoder. Esto —más bien— será el tema de una propaganda denigratoria, que considera la elección de «Nikita Roncalli» el momento de triunfo de quién sabe qué diabólica maquinación¹⁶.

El estudio meticuloso de las fuentes dice precisamente lo contrario y muestra que Roncalli viene de ese mundo que será justificación del *aggiornamento*. Ha vivido la crisis antimodernista en el seminario y de sacerdote, es miembro de la diplomacia vaticana de Ratti y Pacelli¹⁷, deviene patriarca de Venecia en una nueva fase de su carrera eclesiástica, sube al solio pontificio tras un cónclave muy normal en el que consenso y voluntad están llamados a encontrarse. La diferencia no está, pues, en el proyecto (que no existe), sino en algunos elementos fundamentales de su espiritualidad y de su cultura, que él vive de modo preponderante y que deja hablar también respecto a las funciones institucionales que desempeña. Roncalli resulta elegido en el cónclave por la fama de hombre prudente y

¹⁵ Carta del 6 de agosto de 1959, G. De Luca y G. B. Montini, *Carteggio 1930-1962*, ed. P. Vian, Studium, Roma 1992, p. 232; sobre el autor R. Guarneri, *Don Giuseppe De Luca, Tra cronaca e storia*, Cinisello Balsamo 1991.

¹⁶ Para una síntesis de las posiciones tradicionalistas, cf. R. Amerio, *Iota unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Milán-Nápoles 1985, pp. 42-78. Típico de la propaganda denigratoria, F. Bellegrandi, *Nikita Roncalli. Controvita di un papa*, Roma 1995.

¹⁷ F. Della Salda, *Obbedienza e pace*, cit., y A. Melloni, *Tra Istanbul, Atene e la guerra. A. G. Roncalli vicario e delegato apostolico (1935-1944)*, pássim.

pacífico que tiene y merece. Pero el punto de inflexión no se halla simplemente en la elección de un hombre sobre cuya cabeza brilla una bien ganada corona de piedad; está en que él considera que debe «funcionar» como Papa dando capacidad y espacio de gobierno a una actitud espiritual que lo conforma¹⁸ y que él esculpe (no creo que se pueda decir menos) mediante la lectura y la escritura. Existen, en suma, elementos de su cultura que él primero asume, luego cultiva y finalmente pone por obra. Tales elementos hacen posible una nueva toma de posición de la Iglesia frente a la historia y ante el Señor de la una y de la otra¹⁹.

Son estos los nervios vivos de lo que en su pontificado «conciliar» tomará el nombre de *aggiornamento*²⁰. Pero si uno quiere comprender con qué rompió Roncalli un equilibrio institucional y eclesiástico que habría ahogado la riqueza del catolicismo en tiempos por entonces futuros, se encuentra ante la contradicción entre un sacerdote que no se sentía nada incómodo con las formas y devociones de la etapa anterior, y que sin embargo era capaz de volver la mirada y remontarse a las fuentes de la tradición menos comprometida con la falta de apertura confesional, con la filautía del antimoderno. Esta elección, que representa en el plano histórico una ruptura, es para Roncalli una obediencia.

La vitalidad

La ascensión de esa obediencia al poder constituye para el catolicismo de finales de los años cincuenta una inyección de vitalidad. Porque el problema del catolicismo a mediados del siglo xx no es la alternativa entre mostrarse riguroso o laxo, entre defender la verdad

¹⁸ G. Lercaro, «Linee per una ricerca su Giovanni XXIII», en *Per la forza dello Spirito*, Bolonia 1984, pp. 290-291.

¹⁹ Sobre la formación de la cultura de Roncalli, cf. Melloni, *Papa Giovanni*, pp. 49-79.

²⁰ C. Alberigo, «L'amore alla Chiesa: dalla riforma all'aggiornamento», en A. y G. Alberigo (eds.), *Con tutte le tue forze. I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti*, Génova 1993, pp. 169-194.

o malvenderla. Esta falsa dicotomía es la que un modelo cultural obsoleto —el de la intransigencia de fines de siglo y de las escuelas romanas— puso en circulación para apoyar, naturalmente, la llamada al inmovilismo, a la sumisión que oculta la pereza. Pero, en realidad, la elección era entre ficción y sustancia, entre sistema y verdad (como decía Congar²¹), entre fuerza organizativa y entrega confiada a la pobreza vivificante de la sencillez evangélica.

Dentro de esta dimensión obedencial se sitúa la opción de Juan XXIII por ejercer sus funciones papales en un plano del magisterio poco frecuentado: porque, en las dos últimas centurias, el papado eligió enfatizar la dimensión del magisterio, pero también reducir drásticamente su extensión. Como ha sido demostrado, el término «magisterio», que circunscribía el conjunto de la enseñanza a una variedad compleja, se redujo en el curso del siglo xix a indicar el acto doctrinal de la autoridad eclesiástica y sobre todo el del pontífice, custodio y fuente de un magisterio ordinario que debía incluir también el trabajo histórico-teológico y reducirlo a unir mediante comentario un acto papal al otro²². Esta tendencia —de la que hay testigos autorizados supervivientes— tenía un grave efecto en la función episcopal, obligada a una perpetua, hemorrágica repetición de adhesión a la enseñanza pontificia²³. Así, de hecho —precisamente mientras que las grandes encíclicas pacellianas sobre la Escritura, sobre la liturgia y sobre la Iglesia concedían al esfuerzo renovador de los movimientos al menos el mérito de haber planteado

²¹ Melloni, «The System and the Truth in the Diaries of Yves Congar», en ob. cit., pp. 277-303.

²² Cf. Y. Congar, «A Brief History of the Forms of the Magisterium and Its Relations with Scholars», en Charles E. Curran y Richard A. McCormick (eds.), *Readings in Moral Theology: The Magisterium and Morality*, Nueva York 1982, pp. 321-328; sobre los desarrollos más recientes de la cuestión y sus implicaciones teológicas, cf. G. Ruggieri, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Roma 2007, los artículos de *Cristianesimo nella storia*, XXI (2000) 175-205, y G. Miccoli, *In difesa della fede. La chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Milán 2007.

²³ Lo señalaba con doliente agudeza don Lorenzo Milani, en una carta dirigida a Pistelli en 1953, «Quel muro di foglio e d'incenso», ahora en M. Gesualdi (ed.), *Lettere di L. Milani*, Cinisello B. 2007, pp. 142-155.

cuestiones ya no eludibles—, los obispos se veían forzados a emular ese modelo de autoridad que extendía sobre áreas cada vez más grandes las tiendas de la doctrina (la moral privada, la doctrina social, etc.) y dejaba cada vez menos espacio a dimensiones vitales de la vida cristiana, como la meditación escriturística, la espiritualidad y la oración.

Juan XXIII marcó con el concilio una referencia respecto a tal situación, porque el consenso que cristalizó en torno a su persona no estuvo determinado por esos procesos²⁴, sino que se basó en el reconocimiento de un papel —el de maestro espiritual— que los obispos de Roma habían dejado de sentir como propio. Y pretendió dar al concilio este horizonte renovador, el que había marcado la sustancia de la profesión cristiana y de la función de un obispo²⁵ que a pesar de todo se había mantenido firmemente cristiano.

(Traducido del italiano por Serafín Fernández Martínez)

²⁴ «Papa Giovanni XXIII nel giudizio del mondo», en *Herder-Korrespondenz*, 1963.

²⁵ G. Alberigo, «L'ispirazione di un concilio ecumenico: le esperienze del Cardinale Roncalli», en *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, Roma 1989, pp. 81-99.

EL VATICANO II COMO IGLESIA «EN ACTO» ¿Qué fue el concilio Vaticano II?

Habitualmente, cuando se habla del Vaticano II, surge la cuestión de cuáles fueron sus enseñanzas: ¿qué dijo el concilio sobre la Iglesia, sobre la liturgia, sobre la libertad religiosa, sobre los judíos, sobre religiones no-cristianas...? Se trata de preguntas legítimas, como legítimo es preguntarse qué enseñó el concilio de Trento sobre la misa como sacrificio, qué el concilio de Calcedonia sobre la unidad de Cristo hombre y Dios, etc.

A menudo no nos damos cuenta, sin embargo, de que otra pregunta reviste aún más importancia, hasta el punto de poder condicionar la respuesta. Y es: ¿qué fue el concilio Vaticano II? Ningún concilio, de hecho, ha sido igual a otro. Esto empieza a ser así ya desde la composición de cada uno de ellos: ¿solo obispos?, ¿o también laicos?, ¿o también monjes?, ¿o también teólogos? Piénsese

* GIUSEPPE RUGGIERI nació en Pozzallo, Catania (1940). Es profesor emérito de Teología fundamental en el Estudio Teológico de Catania. Ha sido profesor en la Universidad Gregoriana, Roma, y ha ocupado la cátedra *Vertretung Urbano* de Teología fundamental en la Facultad Católica de Teología de la Universidad de Tubinga. Es uno de los fundadores de la revista *Communio* y dirigió la edición italiana los primeros cuatro años. Fue miembro del consejo editorial de *Concilium*. Es jefe de redacción de la revista *Cristianesimo nella storia*. Entre su abundante bibliografía destacamos: *Cristianesimo, chiese e vangelo*, Bolonia 2002, y *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Roma 2007.

Dirección: Piazza Dante 32, Catania, I-95124 (Italia). Correo electrónico: rotger@tin.it

simplemente en el papel de los emperadores en los concilios del primer milenio, así como en algunos concilios bajomedievales como el de Constanza. ¿Y qué iglesias estuvieron presentes mediante sus obispos? Rahner, en una famosa conferencia de 1979, señaló como ejemplo que el Vaticano II había sido el primer concilio de la Iglesia universal en la historia del cristianismo. Por primera vez, en efecto, el protagonista del concilio fue un episcopado proveniente de todo el mundo a través de los obispos misioneros europeos. Simplemente este dato lo hace distinto del Vaticano I, cuyas preocupaciones se habían centrado en los retos que la evolución de las sociedades europeas planteaba a la Iglesia católica en Europa.

Y si aún no se comprende qué significa un concilio «pastoral», de «aggiornamento», y se entienden estas expresiones de manera superficial, en el sentido de adaptación práctica de la doctrina de la Iglesia, como sucede con todos aquellos que lo consideran un concilio «inferior» a los concilios «dogmáticos» del pasado, no se comprende tampoco la doctrina ni el cambio que el concilio introdujo en la vida de la Iglesia. En su discurso de apertura, El papa Juan XXIII dijo que el problema del concilio no era este o aquel artículo de doctrina, sino un salto adelante para una «penetración doctrinal y una formación de las conciencias», ya que un magisterio cuya naturaleza es en primer lugar «pastoral» debe saber discernir entre la sustancia viva del evangelio y su revestimiento. Los obispos conciliares estuvieron discutiendo una semana entera —una de las más candentes del concilio, la del 14 al 21 de noviembre de 1962— sobre el significado de esas palabras. Y hubo algunos, pertenecientes a la minoría contraria al *aggiornamento* conciliar, que rechazaron —y siguieron haciéndolo— esta concepción de la doctrina, por sostener que la doctrina consiste en principios y la pastoral es la aplicación de principios independientes de la historia. Pero la mayoría de los obispos, lentamente, comprendieron y aceptaron la nueva orientación doctrinal, consistente sobre todo en la reinterpretación de la sustancia viva del evangelio en el lenguaje exigido por la historia actual de la humanidad, superando el clásico binomio expresado en la «fórmula *fides et mores*, que había predominado en los siglos bajomedievales y modernos,

y dejando atrás los particularismos, la abstracción y los legalismos que ella había autorizado»¹.

El Vaticano II representó, pues, la empresa de toda una Iglesia entregada a comprender el evangelio en el propio momento histórico. Como subraya Christoph Theobald, fue un gran acto de «tradición», en el que toda la Iglesia se puso a la escucha de la Palabra viva del evangelio². En otros términos, el concilio fue la «representación» de la Iglesia «en acto».

Representación de la Iglesia

La categoría de la *representatio* constituye el eje oculto que atraviesa la liturgia, la teología trinitaria, la cristología, la eclesiología, la misma definición del testimonio cristiano, sobre todo en el martirio. Su restricción, a partir del siglo XVI, al ámbito cultural y ministerial supuso un grave perjuicio. De hecho, en la época moderna se apoderarán del concepto sobre todo los políticos, que le cambiarán el sentido, entendiéndolo como delegación efectuada desde abajo y, por lo mismo, serán causa de desvirtuación de la categoría dentro de la Iglesia y de la reflexión teológica³.

Podemos, sin embargo, comprender el alcance del término señalando la aparición, en los concilios de Constanza y Basilea, de la expresión *universalem ecclesiam repraesentans* aplicada a la asamblea conciliar, expresión utilizada todavía en 1438, en el concilio trasladado de Basilea a Ferrara por orden de Eugenio IV. Que el concilio

¹ G. Alberigo, «Ecclesiologia in divenire. A propósito di Concilio pastorale e di Osservatori accatolici al Vaticano II», ahora en *Transizione epocale. Studi sul Vaticano II*, Bolonia 2009, pp. 325-350.

² Ch. Theobald, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, París 2009.

³ G. Ruggieri, «Le dynamisme ecclésial de l'eucharistie: *representatio*, eucharistie, consensus», en J.-M. Van Cangh (ed.), *Leclésiologie eucharistique*, Bruselas 2009, pp. 63-64. Sobre el tema de la *representatio* es fundamental el estudio de H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis in 19. Jahrhundert*, Berlín 2003.

se configure como *repraesentatio ecclesiae*, y no solo como modalidad solemne del ejercicio de la suprema potestad del colegio de obispos (CIC, can. 337 §1), no es una variación menor. En ese cambio semántico se opera el paso del misterio al derecho. La capacidad de representar a la Iglesia entera deriva de Aquel que se «hace presente», de su jefe, Cristo, realmente operante en el concilio. El concilio representa a la Iglesia porque el Cristo, mediante su Espíritu, actúa en el concilio exactamente como en toda la Iglesia, obrando el acuerdo de los corazones en la fe y en la caridad.

El cambio efectuado por el Código, que reduce el concilio a una función de gobierno⁴, refleja el paso en la Iglesia desde la dimensión del pueblo de Dios y de la *communio* al eje jerárquico y autoritario. La evolución de la conciencia cristiana en el siglo XX ha llevado, en cambio, al redescubrimiento de la dimensión misteriosa de la Iglesia, de su dimensión como pueblo de Dios y del puesto central que tiene en la Iglesia el evento de la *communio*. Y es precisamente el renovado conocimiento de la Iglesia como sacramento de la *communio* trinitaria lo que exige una teología adecuada y una praxis correcta de la *representatio*. La vuelta al significado original de la representación de la Iglesia en el concilio, que significa simplemente el hacerse presente y actual de la realidad representada, a través de la *virtus* que le es propia, nos permite comprender no solo lo que cada vez está en juego, sino también las implicaciones y las condiciones del devenir de la *communio*.

Más allá de cualquier ulterior determinación doctrinal y confesional, la historia de la experiencia cristiana está marcada por la convicción de que, en la comunidad de creyentes, se hace presente y activo el Cristo glorioso, que, mediante su Espíritu, sigue «estando en medio» de los que se hallan reunidos en su nombre (cf. Mt 18,20, una de las «autoridades clásicas» de la teología de los concilios) y produciendo frutos. Y ya que históricamente la comunidad de la fe se articula en su interior en ministerios, instituciones y actividades varias, la presencia operante de Cristo es vista no solo como

⁴ Para una perspectiva diferente, cf. «Cristianesimo nella storia», 32 (2011)/3: *I sinodi: organi di governo e/o luogo di formazione del consenso nella chiesa?*, con la dirección literaria de P. Hünermann y G. Ruggieri.

fuerza de legitimación, sino además como fundamento de la verdad y la eficacia de todas estas articulaciones. En un concilio auténtico, por tanto, la Iglesia entera se hace presente, no en razón de una delegación conferida por los hombres, sino porque el Espíritu mismo obra el consenso y el Cristo glorioso une a sí de este modo a la Iglesia, en lo que la teología litúrgico-conciliar llama esponsal. Esta convicción es la que expresaba Juan XXIII en su discurso conciliar *Gaudet Mater Ecclesia* (4), al afirmar que «los concilios ecuménicos, cada vez que se reúnen, son celebración solemne de la unión de Cristo y su Iglesia, y por eso conducen a una irradiación universal de la verdad, a recta dirección de vida individual, doméstica y social, a robustecimiento de las energías espirituales, en continua elevación hacia los bienes verdaderos y eternos».

Gracias a tal naturaleza del concilio como representación de la Iglesia en calidad de esposa del Cristo glorioso, esta fue sujeto activo de tradición del evangelio en un punto crucial de la historia de la humanidad. En aquel momento decisivo, marcado por la guerra fría, que parecía haber dividido al mundo en dos bloques contrapuestos, se hacían visibles, sin embargo, los «signos de los tiempos» de que habla Juan XXIII en su encíclica *Pacem in terris*: el progreso económico-social de las clases trabajadoras, la entrada de la mujer en la vida pública, el rechazo a que siguiera habiendo pueblos dominadores y pueblos dominados, la necesidad de una paz duradera mediante instrumentos adecuados para promoverla y mantenerla. En aquella coyuntura que suponía un cambio de época, la naturaleza misma del evangelio, su sustancia viva estaba llamada a alimentar a todo hombre y a toda mujer; a exigir una reconsideración global, un discernimiento doctrinal para una «formación de las conciencias». El Vaticano II representó el proceso de conversión espiritual a través del cual los obispos realizaron su interpretación global de la sustancia viva del evangelio en su propio tiempo, aunque con los límites de su maduración intelectual de los problemas en juego. El concilio fue un acto de la tradición que crece siempre en la Iglesia, y en el que esta transmitió «lo que ella es y cree» (*Dei Verbum* 8). Con una frase sumamente feliz, Benedicto XVI, en su carta del 10 de marzo de 2009 a los obispos, a propósito de la remisión de la excomunión a los lefebvrianos, ha afirmado que

el Vaticano II «lleva en sí toda la historia doctrinal de la iglesia»⁵. El contexto inmediato de la carta sugiere que la frase va dirigida contra aquellos que «se presentan como grandes defensores del concilio». Yo no formo parte de los «grandes», pero percibo en la frase del Papa el sentido más profundo de lo que fue el concilio, en lugar de ver en ella una reconvencción.

El Vaticano II fue un momento privilegiado en la historia reciente y menos reciente del cristianismo, en que *toda* la Iglesia fue *in actu*, es decir, se realizó a sí misma en cuanto convocación destinada a transmitir el evangelio de Jesús de Nazaret recibido de los apóstoles.

Iglesia «en acto»

¿A qué nos referimos en concreto cuando decimos que en el Vaticano II la Iglesia entera, la Iglesia universal, fue tradición del evangelio en acto, y que lo fue precisamente porque el Espíritu Santo produjo el consenso de los cristianos, logrando que ellos, aun con sus debilidades, hicieran una reflexión madura sobre los problemas, en la fidelidad al evangelio de Jesús de Nazaret?

Querría ante todo subrayar que fue *toda* la Iglesia. Este subrayado significa varias cosas. Indico las principales.

a) Al Vaticano II contribuyeron parcialmente también las Iglesias separadas de Roma, a través de sus observadores. La suya no fue una presencia puramente pasiva, sino, como ellos mismos reconocieron, una presencia «desde dentro». El cardenal Bea, presidente del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, en el discurso de despedida, al final del concilio, reconocía: «Vuestra estancia en Roma ha supuesto bastante más que la simple presencia. [...] Muchas cosas son conocidas; numerosas otras quedan, con razón, como secretos de los interesados o cubiertas con el velo de la discreción, indispensable en este sector. Pero se puede decir desde ahora que solo poco a poco, con el paso del tiempo, se llegará a compren-

⁵ Cf. el texto en «Il Regno Documenti», 54/7 (2009) 193-196.

der plenamente la enorme gracia con que el Señor ha favorecido a su Iglesia en este campo»⁶.

b) El Vaticano II no fue solo un «concilio de obispos», como, por otra parte, más allá de las formas empleadas, tampoco lo ha sido ningún concilio. Es obvio que ellos fueron la instancia última, decisiva. Pero asimismo es indudable que la contribución material y la sustancia del debate estuvieron también determinadas por otros que de algún modo participaron. Quiero solamente recordar, por un lado, el papel de la opinión pública, formada por cristianos, no-cristianos y autoridades políticas, que hicieron llegar su voz al concilio en lo tocante a la declaración sobre la libertad religiosa y a lo largo de todo el debate relativo a los judíos. Por otro lado, no se puede destacar bastante la participación de los teólogos. En su *Journal*, el padre Congar reconocía haber quedado impresionado, *frappé*, «por el papel desempeñado por los teólogos. En el Vaticano I prácticamente no intervinieron [...] Estos teólogos [del Vaticano II] han ejercido un verdadero magisterio»⁷.

c) Por último y sobre todo, decir que toda la Iglesia fue *in actu* en el Vaticano II significa que el concilio constituyó un gran acto de recepción de la maduración teológica y eclesial posmodernista, una recepción visible hasta para los ojos menos agudos, por el hecho de que figuras decisivas del mundo teológico, condenadas o bajo sospecha antes del concilio, figuraron entre los autores teológicos más incisivos en la redacción de los documentos conciliares.

El concilio fue Iglesia *en acto*, porque los obispos (y los teólogos) se pusieron realmente a la escucha del evangelio. La expresión sintética de esa escucha es el mismo *incipit* de la constitución sobre la revelación: *DEI VERBUM religiose audiens et fidenter proclamans*, del que se desprende la unidad inseparable entre la escucha y el anuncio, ya que no hay anuncio real sino allí donde antes se ha escuchado y creído. En esa escucha los obispos obraron una verdadera conversión, que se transmutó en una capacidad de comprensión nueva del evangelio. Esto está documentado por varios diarios epis-

⁶ Cita, según Alberigo, *Ecclesiologia in divenire*, 344.

⁷ Y. Congar, *Mon Journal du concile*, 2 vols., Paris 2002, I, pp. 136-137.

copales, que son la mejor demostración de la escucha-conversión del corazón y de la mente.

Otro momento fuerte del evento conciliar como *Iglesia en acto* fue la escucha no de este o aquel punto de la doctrina cristiana, sino la escucha de la tradición del evangelio en su globalidad mediante una comunicación adecuada a las exigencias de nuestro tiempo. A menudo se le ha reprochado a Juan XXIII una falta de visión pragmática del concilio. Es difícil determinar cuánto hay de verdad en este juicio. Los mismos Suenens y Montini, con la insistencia en la articulación de los trabajos conciliares con arreglo al esquema *Iglesia ad intra / ad extra* (no por casualidad Montini pensaba sobre todo en un concilio eclesiológico), han inducido a error a muchos. La proclamada intención de Juan XXIII iba en una dirección distinta, de representación global de la sustancia viva del evangelio. Sobre este punto es inútil añadir comentarios a sus mismas palabras, que me limitaré a subrayar en los pasajes que considero decisivos: «El *punctum saliens* de este Concilio no es, pues, la *discusión de un artículo u otro* de la doctrina fundamental de la Iglesia, en repetición prolija de la enseñanza de los Padres y de los teólogos antiguos y modernos, la cual se supone siempre bien presente en el espíritu y familiar a él. *Para esto no hacía falta un concilio*. Pero de la renovada, serena y tranquila adhesión a *toda la enseñanza de la Iglesia en su integridad y precisión*, como la que todavía brilla en las actas conciliares del Tridentino y del Vaticano I, el espíritu cristiano, católico y apostólico del mundo entero espera un *salto adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias*, en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina a través de las formas *de la investigación y de la formulación literaria del pensamiento moderno*. Otra es la *sustancia* de la antigua doctrina del *depositum fidei*, y otra la *formulación de su revestimiento*; y es esto lo que —con paciencia si es preciso— se debe tener muy en cuenta, siempre midiendo las formas y proposiciones de un magisterio de carácter preponderantemente pastoral»⁸. La historia del

⁸ Traducción del texto italiano correspondiente a la edición crítica de A. Melloni, en *Fede Tradizione Profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, pp. 267-268. Como es bien sabido, el texto latino no corresponde exactamente al texto salido de la mano del papa Juan.

concilio muestra que esto, en las intervenciones de los obispos, permaneció como el criterio guía.

He examinado en otros documentos el vocabulario roncalliano, sobre todo en sus términos clave: doctrina, sustancia, pastoral, *aggiornamento*⁹. Baste recalcar aquí una vez más que, según Juan XXIII, el programa conciliar era precisamente una penetración doctrinal de toda la tradición cristiana para una reinterpretación conforme a las exigencias del tiempo presente. Tampoco para Roncalli estaba la doctrina cristiana en el centro de este programa. Aparte de que, llamando Vaticano II al concilio que él había convocado, quería marcar distancia con los que pensaban que este debía ser la continuación del anterior.

Al principio, a los padres conciliares les costó asimilar el vocabulario roncalliano, como se puede ver por toda la discusión sobre el proyecto *De fontibus*, luego rechazado¹⁰. Pero, a hechos consumados, podemos concluir que realizaron bien la tarea según la valoración de los problemas entonces posible. Elocuentes testimonios de ello son a mi entender (aunque aquí las opiniones divergen) *Dei Verbum*, *Sacrosanctum concilium*, *Unitatis redintegratio*, *Ad Gentes*, *Nostra Aetate* y, en segunda fila, *Dignitatis humanae*, *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*.

Justifico la asignación de «segunda» fila a algunos documentos. Demasiado limitado al ámbito estatutario, y ni siquiera dentro de la Iglesia, estuvo el reconocimiento de la libertad de conciencia. Excesivamente deudora de una eclesiología universalista y poco atenta a la centralidad de la iglesia local vemos la *Lumen gentium* en su capítulo III. Carente de una efectiva hermenéutica histórica resulta la *Gaudium et spes*. Y lo que es más —siempre la *Gaudium et*

⁹ G. Ruggieri, «Appunti per una teologia in papa Roncalli», en G. Alberigo (ed.), *Papa Giovanni XXIII*, editado por la Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII, de Bolonia, Bérghamo 2003, pp. 253-264.

¹⁰ G. Ruggieri, «Il primo conflitto dottrinale», en Giuseppe Alberigo (ed.), *Storia del concilio Vaticano II: II. La formazione della coscienza conciliare. Il primo periodo e la prima intersessione ottobre 1962-settembre 1963*, edición italiana codirigida por Alberto Melloni, Il Mulino, Bolonia 1996, pp. 259-293.

spes—, adolece de la falta de una antropología adecuada al nuevo enfoque de la historia vivida por los hombres, que Congar habría querido «pneumatológica», y Dossetti escatológica. Pero en esto la debilidad del concilio reflejaba la escasa maduración teológica del siglo xx. La teología de su primera mitad había salvado por así decir el *gap* que la separaba de la antropología de la modernidad, construyendo antropologías dinámicas y abiertas, en las que la revelación cristiana no se imponía desde fuera, sino que respondía al deseo más profundo de la persona (es lo que por diversas vías habían hecho De Lubac, Rahner y seguidores de ambos). Pero la reflexión teológica, una vez alcanzado este hito importante para la superación del extrinsecismo de la antropología neoescolástica, se había detenido ahí. La historia concreta de los hombres quedaba de hecho fuera de su horizonte en las diversas antropologías de la inmanencia y, por lo mismo, fuera de su horizonte también la antropología bíblica, aquella que —para entendernos— está depositada en el cap. 8 de la carta a los Romanos, donde el gemido de toda la creación se halla unido a la espera de la liberación de los hijos de Dios.

Pero estas notas mías, escritas cuando todo ha pasado, no representan una crítica adversa ni pretenden negar la efectiva penetración doctrinal llevada a cabo por los padres conciliares. El Vaticano II tiene una dimensión humana inevitable. No es un *opus perfectum*. Y, sobre todo, lo que pretendo afirmar es que el concilio, como cualquier otro concilio en la historia de la Iglesia, es recepción de una maduración de la conciencia eclesial ya acaecida.

Otro aspecto decisivo del proceso hermenéutico conciliar fue que el *aggiornamento* y el salto adelante no ocurrieron, al menos principalmente, con utilización del pensamiento moderno y de sus categorías, sino mediante el *ressourcement* condenado por la *Humani generis*, con un nuevo recurso a las fuentes antiguas de la historia del cristianismo. Es cierto que el mismo Roncalli recomendaba en el discurso *Gaudet Mater Ecclesia* las formas de investigación del pensamiento moderno y que los artífices del *ressourcement* habían hecho suyas, tanto para la Escritura como para el estudio de los Padres, las metodologías histórico-críticas. Pero tales metodologías permitían al hombre contemporáneo aprovechar aún mejor el tesoro antiguo de la Iglesia, no rompían el cordón umbilical

mediante el que los creyentes se alimentan en ella de la tradición única del evangelio.

Pero lo verdaderamente decisivo del evento hermenéutico conciliar fue la atención a la historia. En un antiguo ensayo, O'Malley expresó manifiestamente la novedad de este enfoque enunciado por Juan XXIII, con la referencia, por contraste, al discurso inaugural de Egidio de Viterbo en el Lateranense V: *Homines immutari per sacra fas est, non sacra per homines*¹¹. Pero, más allá de esta referencia lejana, se puede percibir el claro contraste con la *Humani generis* de Pío XII, el cual consideraba que los intentos de quienes (desde la *nouvelle théologie*) procuraban liberar en los autores católicos de la época el dogma del modo de hablar recibido, para volver a la Escritura y a los Padres, no solo conducían al relativismo dogmático, sino que en sus escritos lo contenían realmente (*reapse*), y mezclaba con ellos de manera confusa a los fautores de un progreso dogmático radical como a los teólogos atentos, en cambio, a la distancia insalvable entre el misterio y su expresión conceptual.

A mi juicio, la expresión más auténtica de esta hermenéutica histórica desarrollada por los padres conciliares fue la misma *Dei Verbum*, donde, sobre todo en el prólogo y en el n. 2, no se separa la Revelación del evento de su escucha y se introduce así la historia misma como elemento constitutivo de la autocomunicación de Dios al hombre. Sigue siendo verdad, no obstante, que la expresión más directa de esta hermenéutica histórica es la *Gaudium et spes*, porque en la redacción de la constitución la orientación fundamental fue la de una mirada receptiva con respecto a la historia como lugar en el que ocurre la verdadera interpelación de Dios, con el reconocimiento explícito de que «la Iglesia no ignora cuánto ha recibido de la historia y del desarrollo del género humano» (*Gaudium et spes* 44).

Last but not least, la Iglesia fue *in actu* porque el evento hermenéutico de la tradición del evangelio fue un acto litúrgico. Esto es así formalmente. Por lo menos desde que las asambleas conciliares se reu-

¹¹ «El hombre debe ser cambiado por lo que es santo, no lo que es santo por el hombre». Cf. J. W. O'Malley, «Reform, Historical Consciousness and Vatican II's Aggiornamento», *Theological Studies* 32 (1971) 573-601.

nieron en torno al Evangelio entronizado y desde que los concilios —al menos los occidentales— aceptaron aunque fuera con modificaciones el *ordo* visigótico, el concilio es formalmente un acto litúrgico, introducido por esa espléndida oración al Espíritu Santo que es el *Adsumus*¹². La oración introduce a la doble dimensión del acontecimiento sinodal: es de carácter penitencial, en cuanto la Iglesia se reconoce pecadora y necesitada de perdón y conversión; pero se trata de un acontecimiento dominado por el don del Espíritu, que hace posible la conversión e ilumina los corazones. Y no hay que olvidar que toda «congregación» se iniciaba en el Vaticano II con la celebración eucarística. Queda, sin duda, por saber cuánto de esta dimensión formalmente constitutiva fue asimilado existencialmente también por los padres en el desarrollo de los trabajos, hasta influir en sus juicios y en sus tomas de posición. Pero tampoco la teología ha profundizado suficientemente hasta ahora el nexo entre acontecimiento sinodal y dimensión litúrgica¹³, y la dimensión litúrgica de los concilios sigue siendo todavía un campo por arar.

Conclusión

No ha sido mi intención exponer la doctrina conciliar. Solo he querido hacer una interpretación, aunque fuera en parte, del alcance eclesiológico de un acontecimiento que implica, sí, una determinada concepción de la naturaleza de la Iglesia, pero que la expresa *in actu exercito* más allá de sus afirmaciones explícitas. Bien mirado, esto tiene una consecuencia decisiva para la comprensión de la recepción del concilio. Creo que esta, en primer lugar, no

¹² Sobre la oración del *Adsumus*, de san Isidoro de Sevilla, cf. M. M. Klöckner, «La prière d'ouverture des conciles *Adsumus*: de l'Espagne visigothique à la liturgie romaine d'après Vatican II», en Achille M. Triacca y A. Pistoia (eds.), *La prière liturgique. Conférences Saint-Serge. XLVII^e Semaine d'études liturgiques. 27-30 juin 2000*, Roma 2001, pp. 165-198.

¹³ Un primer intento en esta dirección es el cuaderno de *Cristianesimo nella storia*, 28/1 (2007), que contiene los resultados de un seminario celebrado por deseo de G. Alberigo, así como su contribución póstuma en *Sinodo come liturgia?*, pp. 1-40.

implica una aplicación de los decretos, aunque queda mucho por hacer —casi todo— por lo que respecta a la doctrina dogmática más relevante del Vaticano II, la concerniente a la sacramentalidad del episcopado y la colegialidad.

El concilio será recibido realmente solo en la medida en que la Iglesia se ponga *in actu* según la modalidad que se impuso a través de conflictos incluso ásperos en el Vaticano II. La peculiaridad del Vaticano II consiste últimamente en el hecho de que se celebró un auténtico concilio. La recepción de este depende también de que toda la Iglesia sea capaz de ser conciliar en todas sus manifestaciones. Para esto sigue siendo indispensable un ulterior camino de práctica y de correspondiente reflexión eclesiológica.

(Traducido del italiano por Serafín Fernández Martínez)

RESSOURCEMENT Y REFORMA
EN EL VATICANO II

El concilio Vaticano II no podía soslayar el asunto del cambio. El desarrollo de los estudios históricos en el siglo XIX había hecho que incluso personas modestamente instruidas supieran que costumbres, formas políticas, incluso valores morales, variaban de una época a otra. Las cosas no habían sido siempre como eran en 1962, cuando se inauguró el concilio. El ojo crítico del historiador, volviéndose también hacia «materias sagradas», como la Escritura, la liturgia y la doctrina, había puesto en evidencia cuánto divergía el presente del pasado.

Esto era un problema especialmente considerable para una Iglesia que afirmaba no estar sujeta a cambios. Por ejemplo, ¿cómo iba a explicar la Iglesia que la doctrina de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, definida en 1854, era parte del antiguo «depósito de la fe», cuando había sido desconocida en la Iglesia hasta la Edad Media? Además, el papa Juan XXIII había pasado de hecho el problema del cambio al concilio al pedirle que introdujese enmiendas para hacer el mensaje de la Iglesia más inteligible y aceptable para el mundo moderno. Pidió cambios, aunque luego esos cambios pudieran ser interpretados como mínimos.

* JOHN W. O'MALLEY, S.J., profesor en la Universidad de Georgetown, Washington. Escribe especialmente sobre la cultura religiosa de la Europa moderna. De sus ocho monografías, la más conocida es *The First Jesuits* (Harvard University Press, 1993). En 2008 publicó *What Happened at Vatican II* (Harvard) y en 2012 *Trent: What Happened at the Council* (Harvard).

Dirección: Box 571200, Washington, DC 20057-1200 (Estados Unidos).

Era, pues, claro desde el principio que el concilio podía y debía efectuar reformas a modo de *aggiornamento*. Pero ¿dentro de qué límites y según qué criterios? Y más amplia y hondamente planteado: ¿cómo se podían realizar legítimamente dentro de la Iglesia? Tales preguntas se formularon y debatieron en el concilio, pero no obtuvieron respuestas elaboradas adecuadamente desde un punto de vista teológico. Obispos y teólogos hablaron de «desarrollo» de manera genérica, para explicar o paliar el problema. El «desarrollo de la doctrina cristiana», una teoría que los católicos habían visto con profundo recelo al darle Newman su formulación clásica en 1848, tenía ahora una buena acogida aun sin ser examinada a fondo.

En cualquier caso, el problema del cambio, latente a lo largo del concilio, estuvo detrás de muchas de las más ásperas controversias conciliares. La conocida tensión entre «la mayoría» y «la minoría» derivó de él en gran parte. Virtualmente cada prelado reconocía que era necesaria y legítima alguna medida de *aggiornamento*; pero, excepto para un cambio mínimo y superficial, las opiniones diferían en exceso. Mucha más división generaba la cuestión de si el concilio podía cambiar la doctrina de la Iglesia. Por ejemplo, ¿podía cambiar la enseñanza de los Papas decimonónicos de que la «separación entre Iglesia y Estado» era vitanda, aunque en determinadas circunstancias debía ser tolerada hasta que se pudiera establecer un Estado verdaderamente católico?

El Vaticano II no era el primero en afrontar el problema del cambio. A causa de acusaciones protestantes de que la «Iglesia papal» se había desviado de las enseñanzas de la Escritura e ideado doctrinas no contenidas en ella, el concilio de Trento tuvo que responder. Y lo hizo muy señaladamente en su doctrina sobre los sacramentos, en que insistió en la ininterrumpida continuidad con Cristo y los apóstoles. La insistencia de Trento en no efectuar modificaciones contribuyó sobremanera a la creencia entre los católicos de que la Iglesia no cambiaba, creencia que tan tempranamente como el siglo xvii había pasado a ser un mantra en apologética y polémica contra los protestantes. La inmutabilidad se convirtió el sello del catolicismo moderno.

Sin embargo, incluso Trento había tenido que reconocer el hecho del cambio en sus esfuerzos por reformar la Iglesia o, como abiertamente lo expresó el concilio, «reformar la conducta [*mores*] pública de la clerecía y del pueblo cristiano». No dudó en emplear repetidamente el término tradicional *reformatio* para designar lo que se estaba haciendo al respecto. La reforma era, sin embargo, la reafirmación de disposiciones normativas de tiempos antiguos, presumiblemente menos corruptos. Pero, en cierto modo, la reforma de la Iglesia era una operación sin cambio. «Los tiempos» cambiaban (para peor), no así la Iglesia.

En el curso del siglo xvii, los protestantes se apropiaron poco a poco de «reforma» como palabra particularmente suya y una característica de su idiosincrasia. También poco a poco, los católicos aceptaron esa apropiación¹. Y asimismo gradualmente fue arraigando en ellos el convencimiento de que su Iglesia no admitía ni necesitaba reforma cuando, ciertamente, el cambio podía ser para peor. Tal era la situación imperante en el catolicismo hasta la mitad del siglo xx. Cuando en 1950 Yves Congar publicó su *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, el futuro papa Juan XXIII, entonces nuncio en París, supuestamente preguntó: «Reforma de la Iglesia... ¿es eso posible?»². El resultado de esta situación es que, pese a toda su importancia en la historia de la Iglesia, la idea de la reforma ha sido notablemente poco estudiada³.

¹ Véase J. W. O'Malley, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000, pp. 16-45.

² P. Philibert, «Translator's Introduction», en Yves Congar, *True and False Reform in the Church*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2011, p. xi (trad. esp. *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1973).

³ Naturalmente ha habido muchas excepciones, empezando por Gerhart Ladner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1959. Véase también, p. ej., Konrad Repgen, «"Reform" als Leitgedanke kirchlicher Vergangenheit und Gegenwart», *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 84 (1989) 5-39, y J. W. O'Malley, «Developments, Reforms, and Two Great Reformations: Towards a Historical Assessment of Vatican II», *Theological Studies* 44 (1983) 373-406.

Poco después de la publicación de *Vraie et fausse*, el Santo Oficio prohibió su reimpresión y traducción a otras lenguas e informó a Congar de que todo lo que intentase él publicar en el futuro tenía que ser presentado primero al maestro general de la Orden Dominicana para someterlo a censura. Estas dificultades fueron solo el comienzo. En 1954 aconteció la gran represión de los dominicos (y jesuitas) franceses, que llevó a alejar a Congar de París y a prohibírsele enseñar y publicar.

Vraie et fausse no era un estudio histórico en el sentido convencional, sino una de las primeras incursiones de un católico en la teología histórica. Tal intento de poner en correlación doctrina y práctica con contingencias históricas no podía sino parecer peligroso y provocar inquietud en círculos oficiales. Además, por entonces, la simple palabra «reforma» se había convertido en anatema para los católicos. En su «Prefacio», Congar señalaba que sobre tal palabra parecía haber caído «una verdadera maldición»⁴. Casi con toda seguridad tal fue la razón por la que Congar empezó a promover en su lugar el término *ressourcement*.

Ressourcement era un neologismo que el poeta francés Charles Péguy había acuñado años atrás. Significa, como indica su etimología, «retorno a las fuentes», el impulso tradicionalmente relacionado con el término latino *reformatio*. Por el tiempo en que Congar tomó la voz *ressourcement* y la puso en circulación, implicaba, como *reformatio*, utilizar el pasado para corregir el presente. En otras palabras, el retorno a las fuentes no era un proyecto de anticuario, sino que estaba impulsado, de manera implícita o explícita, por un programa para el presente.

Aunque sin circulación hasta la mitad del siglo xx, *ressourcement* define perfectamente los muchos proyectos de estudiosos católicos que en el siglo xix exploraron la historia de todas las «materias sagradas». Sus proyectos florecieron todavía en la siguiente centuria a pesar de las medidas draconianas tomadas por el Santo Oficio contra el modernismo, que era identificado en parte con el «relati-

vismo» histórico. El mismo título de la serie de textos patristicos traducidos al francés, *Sources Chrétiennes*, iniciada por Henri de Lubac y Jean Daniélou, presentaba su proyecto como *ressourcement*. Tal empresa es considerada ahora con respeto; pero entonces era vista con desagrado y recelo, como un ataque injustificado al tomismo, el pensamiento teológico supuestamente tradicional de la Iglesia.

El Vaticano II

Por el tiempo en que se inauguró el concilio (11 de octubre de 1962), tres términos circulaban, pues, entre los pensadores católicos que abordaban el problema del cambio: *aggiornamento*, desarrollo y *ressourcement*⁵. Aunque parcialmente coincidentes en significado, apuntaban a tres distintos modos de reforma que podía adoptar la Iglesia. En la atmósfera de rechazo al «cambio», ampliamente imperante en la época conciliar, funcionaban como sinónimos más suaves de esa palabra. De los tres, *aggiornamento* emergió como el término más a menudo utilizado para explicar el alcance del concilio. Sin duda era de gran importancia, no solo para hacer referencia a ciertos ajustes a las condiciones modernas, sino también para apuntar más ampliamente a la reconciliación con determinados valores de la modernidad; pero el *aggiornamento* no era lo más profundamente operativo en el concilio. Ese papel estaba reservado al desarrollo y al *ressourcement*.

Cuando el Vaticano II estaba llegando a su final, John Courtney Murray hizo la famosa observación de que el «desarrollo doctrinal» era la cuestión subyacente a todas las demás en aquel sínodo⁶. De hecho, el «desarrollo» correspondía a un modo de pensar mayoritario entre los padres conciliares, que despertaba mayor interés que la doctrina misma, realidad puesta de manifiesto con la frecuencia en el uso de palabras que expresaban tal idea. Los equivalentes latinos

⁴ Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Paris 1950, p. 13: «une véritable malédiction».

⁵ Véase J. W. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Harvard University Press, Cambridge (MA), pp. 36-41, 299-303.

⁶ J. C. Murray, «This Matter of Religious Freedom», *America* (9 enero 1965) 43.

de «evolución» y «desarrollo» (*evolutio, evolvere*), por ejemplo, se encuentran cuarenta y dos veces en los documentos conciliares. Y los equivalentes de «progreso» y «avance» (*progreditor, progressio, progressus*) aparecen nada menos que ciento veinte veces. Pero tenemos además que estas palabras, aparte de ser las más características del Vaticano II, están virtualmente ausentes del vocabulario de concilios anteriores.

La constitución sobre revelación divina *Dei Verbum* fue una de las disposiciones más discutidas, un objeto de controversia desde el momento en que fue presentada en la primera etapa del concilio como *De fontibus revelationis* hasta que se aprobó el texto final pocas semanas antes de la clausura. La minoría se opuso a ella por varias razones, entre las que había un entendimiento de la tradición como realidad en evolución o desarrollo, según está expresado en el n.º 8: «Esta tradición, que deriva de los Apóstoles, progresa [*proficit*] en la iglesia con asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo [*crescit*] en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas. [...] Es decir, la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud [*plenitudem*] de la verdad divina»⁷.

El *ressourcement* fue el tercer modo de cambio invocado en el concilio. Aunque a veces se hace referencia a él y al desarrollo en un mismo párrafo o incluso frase, ambos difieren en dos importantes aspectos. Primero, el *ressourcement* implica intervención humana en el proceso de cambio. Es una empresa consciente y deliberada. El desarrollo, por el contrario, sugiere un proceso de crecimiento, evolución y florecimiento en que no hay tal intervención o, en el mejor de los casos, es menos consciente. El desarrollo acontece, mientras que el *ressourcement* es una acción que hace acontecer ciertas cosas.

Segundo, difieren en su valoración de la situación actual, en su visión del *statu quo*. El desarrollo esencialmente acepta el presente como la norma para entender el pasado y juzgarlo. Acepta, digamos, el *statu quo* actual como legítimo y normativo, por lo cual es esencialmente acrítico con respecto a él. El *ressourcement*, en cam-

bio, utiliza el pasado para juzgar y criticar el presente y así *reformularlo* o cambiarlo. Sin embargo, la mayoría en el concilio apeló tanto al desarrollo como al *ressourcement* para justificar medidas que la minoría rechazaba de manera vigorosa y rotunda.

En su apelación al *ressourcement*, los miembros de la mayoría se dibujaban como los campeones de tradiciones antiguas y más genuinas y presentaban a la minoría como atrapada en posiciones del pasado más reciente. La mayoría era, pues, a sus propios ojos, más tradicional que los que decían ser tradicionalistas. La declaración sobre libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, es un excelente ejemplo al respecto. La mayoría no podía negar que Papa tras Papa, empezando por Gregorio XVI en la primera parte del siglo XIX, habían condenado la libertad religiosa, la libertad de conciencia y la separación de Iglesia y Estado.

Los prelados y teólogos de la mayoría justificaban su posición con dos argumentos. Primero, en Occidente, el Estado rabiosamente anticlerical, que se oponía a las razones de los Papas, era ya cosa del pasado, como quedaba de manifiesto por el papel predominante de la Democracia Cristiana en la política de muchos países desde el fin de la segunda guerra mundial. Los tiempos habían cambiado, y el *aggiornamento* era, por tanto, legítimo.

Segundo, la enseñanza más tradicional y fundamental de la Iglesia, como se podía ver por la Escritura y las fuentes cristianas más antiguas, era que el acto de fe tenía que ser libre y que la conciencia era para el individuo la ley interna, que, aun cuando errónea, debía él obedecer. Ya en su primer párrafo, la declaración invocaba casi explícitamente el *ressourcement*: «[El concilio] estudia la sagrada tradición y la doctrina de la Iglesia, de las cuales saca continuamente a la luz cosas nuevas, de acuerdo siempre con las antiguas»⁸. El núcleo duro de la minoría nunca aceptó esta explicación, e incluso hoy la Sociedad de San Pío X rechaza la *Dignitatis humanae* porque contradice la doctrina papal del siglo XIX. Tal doctrina, según ellos, no puede ser cambiada.

⁷ N. Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, 2 vols., Georgetown University Press, Washington, DC, 1990, II, p. 974.

⁸ *Ibid.*, II, p. 1002.

Pero, con mucho, la cuestión más polémica del concilio fue la doctrina de la colegialidad episcopal. La minoría, aparte de considerarla absolutamente incompatible con la infalibilidad papal como había sido definida en el Vaticano I, veía en ella una perniciosa disminución de la dignidad petrina. Para ellos era también un restablecimiento apenas velado del conciliarismo, doctrina que los Papas habían condenado repetidamente y sin paliativos. Estos eran unos argumentos poderosos.

En las décadas anteriores al concilio, algunos estudiosos habían demostrado la existencia en la Edad Media de varias realidades reunidas más tarde en la categoría de conciliarismo, al menos una de las cuales era aceptada por canonistas y teólogos como perfectamente ortodoxa. También que solo mediante alguna forma de conciliarismo había sido salvada la Iglesia del Gran Cisma de Occidente (1378-1417).

La mayoría, con mayor o menor claridad, apeló entonces a la tradición sinodal de la Iglesia y, más intencionadamente, a la autoridad que Jesús había conferido no solo a Pedro, sino a los Doce. La colegialidad era conciliable, pues, con la primacía. Estas razones eran claramente *ressourcement* en cuanto derivaban de «fuentes» autorizadas. Además, como *ressourcement*, evidenciaban también el impulso central a la *reformatio* de una corrección del *statu quo* o «cambio para mejor», *mutatio in melius*, la definición clásica de *reformatio*.

Si bien *ressourcement* y *reformatio* pueden entenderse en muchos casos como sinónimos, el concilio pisaba este terreno con cautela. En sus dieciséis documentos finales aplicó *reformatio* a la Iglesia solo una vez, en la siguiente frase del decreto sobre ecumenismo, *Unitatis redintegratio* (n.º 6), frecuentemente citada: «Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma [*reformationem*], de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad»⁹. En los primeros años de la década de los sesenta, esta era una declaración atrevida y como tal fue considerada en la época.

⁹ *Ibid.*, II, p. 913.

En vez de «reforma», el concilio prefería eufemismos como renovación [*renovatio*], término que aparece sesenta y cuatro veces, las más para indicar cambios en la vida o en la práctica eclesial, o sea, para indicar algún aspecto reformador de la Iglesia. Esta cautela con respecto a la *reformatio* explica por qué, casi medio siglo después de la clausura del concilio, los católicos continuaron mostrando una decidida preferencia por palabras suaves para referirse al Vaticano II. Había sido un concilio de «puesta al día» o de «modernización», incluso de «renovación». ¡Había sido cualquier cosa, menos un concilio de *reforma!*

El 22 de diciembre de 2005, la situación cambió radicalmente. Ese día, en su ahora famoso discurso a la Curia romana, el papa Benedicto XVI sugirió que la lente adecuada para ver el Vaticano II era una «hermenéutica de reforma»¹⁰. A partir de ese mismo instante, la reforma quedó poderosamente rehabilitada. Ahora que había sido readmitida autorizadamente en el vocabulario teológico católico, estaba el camino abierto para un examen histórico y teológico de ella en su aplicación al Vaticano II.

En su discurso, el Papa no se contentó con la simple introducción del término, sino que se extendió en cierta medida para explicar lo que a su entender entrañaba. Al hacerlo corroboró implícitamente la observación de Congar en 1950 de que el término es «un poco vago» (*un peu vague*) y la de Gerhart Ladner, unos años después, de que es polivalente¹¹. No se ve de inmediato, en otras palabras, lo que «reforma» puede significar en circunstancias concretas. Tal significado se revela solo cuando es contrastado con los fenómenos históricos a los que supuestamente apunta.

Los estudiosos se pusieron a analizar de inmediato el discurso papal y especialmente a tratar de adivinar cómo concordaba esta nueva hermenéutica con la «hermenéutica de continuidad» a la que venía a reemplazar dentro del paradigma que el papa Benedicto, como cardenal Ratzinger, había defendido durante los veinte años

¹⁰ *Acta Apostolicae Sedis: Commentarium Officiale* 98 (2006) 40-43, en 45-53. De ahora en adelante, «discurso papal».

¹¹ Ladner, *Idea of Reform*, pp. 9-31.

anteriores, empezando por el famoso *Informe Ratzinger* de 1985¹². No sorprendentemente, enseguida se descubrieron marcadas afinidades entre la nueva posición y la antigua.

Presente en el discurso, por ejemplo, estaba el rechazo de una «hermenéutica de ruptura» como instrumento de interpretación para el Vaticano II. «La Iglesia, tanto mucho antes como después del concilio, es la misma Iglesia»¹³. Sobre este punto encontraba poco desacuerdo, salvo por parte de la Sociedad de San Pío X, que consideraba herético el concilio. Pero tales declaraciones papales indicaban insistentemente que no había un significativo cambio de dirección. Igual camino seguía la distinción del pontífice entre los «principios», que no cambian, que no están sujetos a contingencias, y las contingencias mismas, que entrañan cambio por definición. No deben engañarnos —advierte el Papa— «aparentes discontinuidades».

El discurso desdibuja, además, la distinción entre las tres categorías de *aggiornamento*, desarrollo y reforma. A veces parece identificar reforma con desarrollo [*sviluppo*], ratificando el *statu quo*. Difícilmente se puede culpar al pontífice de esa imprecisión, porque todavía es habitual entre los intérpretes del concilio, y de hecho no carece de cierta base en la realidad histórica. En casos concretos, las tres categorías se traslapan y son operativas al mismo tiempo. La distinción entre ellas es, sin embargo, necesaria para una exploración provechosa de las implicaciones de una «hermenéutica de reforma».

La confluencia de las tres categorías y la importancia que implícitamente le atribuye el Papa tiene una importante consecuencia: la

¹² Véase, p. ej., Joseph A. Komonchak, «Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II: *Cristianesimo nella Storia*, 28 (2007) 323-337; Lieven Boeve, «“La vraie réception de Vatican II n'a pas encore commencé”, Joseph Ratzinger, Révélation et autorité de Vatican II», en Gilles Routhier y Guy Jobin (eds.), *L'autorité et les autorités: L'herméneutique théologique de Vatican II*, Cerf, Paris 2010, pp. 13-50, y Karim Schelkens, «La réception de 'Dei Verbum' entre théologie et histoire», *ibid.*, pp. 51-68.

¹³ Discurso papal, p. 51: «La Chiesa è, tanto prima quanto dopo il Concilio, la stessa Chiesa, una, santa...» (La traducción en el texto principal es mía, al igual que la de más abajo).

validación de la *dinamicidad* de las decisiones conciliares, que muchos comentaristas conservadores han negado y censurado. Ese dinamismo deviene también legítimo objeto de exploración. Promete ser tan revelador sobre el carácter del concilio como la cuestión afín de la distinción entre las tres categorías. En cualquier caso tengamos presente que las palabras de Benedicto XVI del 22 de diciembre de 2005 fueron después de todo solo un discurso, no un tratado teológico. No cabía esperar en aquella ocasión una «teología de la hermenéutica de reforma» completamente desarrollada. Tal desarrollo es tarea que corresponde más bien a teólogos e historiadores.

A este respecto, quizá lo más útil en el discurso sea la definición que el papa Benedicto ofrece de la reforma: «Es precisamente esta mezcla, en diferentes grados, de continuidad y discontinuidad aquello en lo que consiste la naturaleza de la verdadera reforma»¹⁴. Esta es una buena definición funcional, de acuerdo con el *ressourcement* tal como lo entendían sus proponentes en el concilio. Con ella, los teólogos y los historiadores tienen ahora licencia para enfocar el concilio con una categoría antes formalmente prohibida. Al hacerlo pueden medir en cada caso el respectivo grado de continuidad y discontinuidad presente y juzgar así como fue de amplia y profunda (o de reducida y superficial) la reforma en el Vaticano II. La reforma es, como ha quedado dicho, polivalente y «un poco vaga». No tiene contenido, excepto a través de las contingencias que intenta explicar en cada caso.

(Traducido del inglés por Serafin Fernández Martínez)

¹⁴ *Ibid.*, p. 49: «È proprio in questo insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi che consiste la natura della vera riforma».

EL CONCILIO VATICANO II
FRENTE A LO DESCONOCIDO
La aventura de un discernimiento colegiado
de los «signos de los tiempos»

Cincuenta años después de la apertura del concilio Vaticano II, no es fácil situarse en el clima de incertidumbre que reinaba durante aquellos meses de verano y otoño de 1962, cuando se decidió el futuro de un nuevo comienzo para la Iglesia. Nada se ha escrito aún al respecto; pero en el «vacío» dejado voluntariamente por Juan XXIII, quien trazó para el futuro concilio un objetivo relativamente abierto —unidad de los cristianos y reforma del catolicismo—, se hunde la masa de textos procedentes de las comisiones preparatorias, dominadas casi exclusivamente por el espíritu neoescolástico. La noche misma del 11 de octubre, el padre Congar lo señala en su diario: «En el fondo, la escolástica ha entrado en el gobierno de la Curia romana. Las comisiones preparatorias reflejan este estado de cosas. [...] Pero la escolástica apenas cuenta en el gobierno pastoral de las diócesis, y este es el que tiene ahora la palabra»¹.

* CHRISTOPH THEOBALD, S.J., es profesor de Teología Fundamental y Dogmática en la Facultad de Teología de Centre Sèvres (París) y pertenece al consejo de redacción de *Recherches de Science Religieuse*.

Es autor de numerosas publicaciones de historia de la teología (en particular sobre el concilio Vaticano II), de teología sistemática y práctica y de estética. Entre su abundante y reciente bibliografía: *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité, deux volumes*, París 2007; *Transmettre un Evangile de liberté*, París 2007; «Dans les traces» de la constitution «*Dei Verbum*» du concile Vatican II, CF, 270, París 2009; *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, París 2009.

Dirección: 15 rue Monsieur, F-75007 Paris (Francia).

¹ Yves Congar, *Mon journal du Concile*, I, Cerf, París 2002. pp. 109s.

Recordar hoy esta situación tensa e inquietante en el comienzo del concilio ayuda a que estemos prevenidos contra el riesgo de reducirlo a un conjunto pulido de documentos. La ausencia de textos oficiales durante todo el primer período (exceptuados los discursos de Juan XXIII y el mensaje de los padres conciliares a toda la humanidad) hace que nos fijemos en una nueva manera de proceder —el «gobierno pastoral» de la Iglesia del que habla Congar—, que solo progresivamente y a través de conflictos muy dolorosos logrará instalarse. Esta manera colegiada de discernir los signos de los tiempos, bajo la sola autoridad de la Palabra de Dios, no será codificada hasta dos, incluso tres años más tarde. Las costumbres adquiridas y lo enigmático del futuro suscitan, en efecto, reacciones de inquietud y tomas de postura muy diversas; hace falta tiempo para que estas puedan ajustarse mutuamente y —llegado el caso— convertirse en una verdadera escucha de la Palabra de Dios y de lo que los hombres de la época, observadores y otros, tienen que decir a la Iglesia. Este proceso de aprendizaje y de conversión a la vez individual y colectivo es lo que nos transmite el concilio, aun antes de dejarnos textos; proceso conciliar de una gran actualidad frente a lo desconocido, a veces inquietante, que es nuestro día de hoy.

«Interpretar los signos de los tiempos...»

Comencemos por esta consigna de Jesús (Mt 16,1-4 par.), dada de nuevo por Juan XXIII en el concilio. Atraviesa como un hilo rojo el conjunto de los trabajos conciliares, desde la bula de convocatoria del 25 de diciembre de 1961 hasta la constitución pastoral, promulgada el 7 de diciembre de 1965.

La primera mención oficial de la tarea de reconocer los signos de los tiempos se encuentra, en efecto, en la bula. Allí aparece ya unida al mandato del Jesús mateano de llevar la luz del evangelio a todas las naciones (Mt 28,19), mandato traducido en términos contemporáneos: «... infundir las energías eternas, vivificantes y divinas del evangelio en las venas del mundo moderno»². Esta llamada brota, según

Juan XXIII, de la «consoladora presencia» de Cristo (Mt 28,20) «sobre todo en los periodos más graves de la humanidad». En tales circunstancias es preciso entender la exhortación a interpretar los «signos de los tiempos». Y esto es lo que hace el Papa con una actitud de «vigilancia», totalmente opuesta al «desánimo» de quienes «no ven más que tinieblas que envuelven completamente nuestro mundo». ¿Cae él en un optimismo ilusorio cuando distingue «en medio de esas densas tinieblas numerosos indicios que parecen anunciar tiempos mejores para la Iglesia y el género humano»? Por el contrario, su percepción de la realidad es el fruto de su «confianza» en la presencia de Cristo, que le permite discernir que «la humanidad está dando un viraje decisivo a una nueva era»; que el anuncio del evangelio puede apoyarse ahora en los interrogantes y aspiraciones e incluso una mayor madurez de los hombres, y que la Iglesia ha empezado ya a transformarse y renovarse ante la evolución de las sociedades.

Tales orientaciones, a la vez bíblicas, espirituales y teológicas, contrastan de modo singular con el espíritu neoescolástico de la inmensa mayoría de los esquemas preparatorios, unos sesenta. Algunos de estos empiezan a circular entre los futuros padres conciliares a partir del verano de 1962, no sin inquietarlos grandemente. Sin duda por esta razón teólogos como los padres Chenu y Congar toman la iniciativa de redactar en septiembre un «mensaje a todos los hombres» en el que es «proclamado el propósito de salvación...», como manifiesta el primero en una carta a Karl Rahner; «una declaración —dice— en el estilo del evangelio, con las perspectivas proféticas del Antiguo y el Nuevo Testamento y dirigida a una humanidad cuya grandeza y miseria, entre fracasos y errores, son una aspiración a la luz del evangelio»³. Reelaborado por cuatro obispos franceses —o «ahogado en agua bendita», según expresión de Chenu—, ese texto es propuesto el 20 de octubre al concilio y da lugar a un fuerte debate antes de su promulgación.

Sin hablar aún de colegialidad, tal documento pone ya de relieve el tema conciliar desde una perspectiva bíblica, haciendo resonar la finalidad del concilio en referencia al discurso inaugural del Papa.

² Juan XXIII y Pablo VI, *Discours au Concile*, Centurion, Paris 1966, pp. 27s.

³ M.-D. Chenu, *Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II, 1962-1963*, Le Cerf, Paris, 1995, pp. 57s.

La tarea de discernir los «signos de los tiempos» no se menciona como tal; pero el mensaje recuerda que los obispos se encuentran en Roma *con* aquellos que les son confiados: «Traemos con nosotros, de todas partes de la tierra, las miserias materiales y espirituales, los sufrimientos y las aspiraciones de los pueblos que nos son encomendados; estamos atentos a los problemas que los acosan...»; y esto con la finalidad última de responder hoy al «diseño de Dios de que, por la caridad, brille en la tierra el Reino de Dios como un lejano esbozo de su Reino eterno»⁴.

Habrà que esperar a las últimas redacciones de la *Gaudium et spes* para que esta perspectiva, que da relevancia histórica al trabajo de la comisión, tome la forma de un «método» o de una «manera de proceder»; precisamente la que el concilio adopta a lo largo de sus trabajos y lega a quienes se inspiran en ella hoy día⁵: «El Pueblo de Dios, movido por la fe, que lo impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas» (GS 11, §1).

Recordemos con brevedad algunos componentes de tal discernimiento. Se apoya, para empezar, en un principio básico: «eso» mismo de lo que trata el anuncio del evangelio *está ya activo en aquellos y aquellas que lo van a recibir*: realidad evangélica que no opera solamente en los individuos sino también en la cultura de los receptores. La recepción de la buena nueva no es, pues, un acto de sumisión servil a una palabra puramente exterior, sino que procede de una libertad que se siente liberada desde dentro de sí por lo que es escuchado. Esto es lo que ocurría entre Jesús y aquellos que, habiéndose cruzado en su camino, le oían decir: «Hijo mío, hija mía, tu fe

⁴ AS I/1, 254s.

⁵ Para más precisiones, cf. C. Theobald, *La réception du concile Vatican II*. Vol. 1: *Accéder à la source*, «Unam sanctam. Nouvelle série 1», Cerf, Paris 2009, pp. 778-793; 819-834.

te ha salvado»; lo mismo sucede todavía hoy cuando unos cristianos se encuentran con otras personas y perciben y discernen lo que está ya activo en ellas, siendo el «signo mesiánico» por excelencia la «fe», signo precisamente «de la presencia y el diseño de Dios».

Ahora bien —segundo recordatorio—, esa «fe» es la vez una «fe» que *interpreta* la realidad. No puede ser de otra manera, porque lo real está velado por principio y solo podemos llegar a ello mediante una labor de descifrado. Lejos de imponer a otros su propia interpretación de lo real, los padres conciliares intentan entrar en un proceso colectivo de relectura que obedece a reglas precisas. La exposición preliminar de la *Gaudium et spes* sobre «la condición humana en el mundo de hoy» (GS 4-10) es la expresión concreta de tal propósito. Pero ellos entran en ese proceso con sus recursos propios; con su tradición —las Escrituras en primer lugar— y, sobre todo, con su sentido de la «fe». La perciben y discernen en el prójimo, dejando que el otro encuentre sus propias palabras para expresarla, mientras le ofrecen de momento las de su propia historia.

Último recordatorio: una reflexión triple orienta este proceso de interpretación, marcado por las tres palabras clave de la *Gaudium et spes* (n.º 11): *acontecimientos, exigencias y deseos*. La «fe» cobra forma frente a acontecimientos imprevistos; el evangelio de Lucas lo pone ya de relieve, evocando desde su prólogo «los acontecimientos ocurridos entre nosotros» (Lc 1,1), y la historia concreta este carácter de acontecimiento que tiene la fe, hoy como ayer. Pero, ya sean individuales o colectivos, esos acontecimientos dan origen a «exigencias», a veces de dimensión gigantesca como el actual desafío ecológico; exigencias o necesidades que, para ser afrontadas, requieren y liberan energías considerables de «fe». ¿Cómo no ver, en fin, los «deseos» que se manifiestan con ocasión de tal o cual acontecimiento y que activan la orientación «mesiánica» de la humanidad, implicada en el «diseño de Dios», a menudo bajo formas insólitas, a veces deformadas? La *Gaudium et spes* (n.º 11) se apoya, en efecto, en el deseo de «soluciones plenamente humanas»; un objetivo utópico que en la época moderna y en el concilio (por ejemplo, en el debate con el marxismo y sobre él) ha suscitado conflictos terribles y los suscitará siempre, pero que no deja de expresar el signo de la «fe». Esta no puede mantenerse sin percibir y abrir, en

nuestras situaciones frecuentemente bloqueadas, brechas, por delgadas que sean, a través de las cuales se anuncie un futuro distinto y mejor.

... bajo la autoridad de la Palabra de Dios

En el otoño de 1962, no se ha llegado todavía a la codificación de esta «manera de proceder», pero ya está activa en el seno de la asamblea desde el debate. Queda por superar un obstáculo mayor; concierne a la cultura, incluso a cierto *órganon* cultural del catolicismo que amenaza con impedir que sean escuchadas hasta el final, no solamente las «alegrías y las tristezas, las esperanzas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo», sino también y simultáneamente la Palabra misma de Dios». Esta es la principal cuestión del primer período que agita las conciencias de los padres conciliares: inicialmente, en el debate sobre el *aggiornamento* de la liturgia, en particular sobre la utilización litúrgica de las lenguas vernáculas, y después, a un nivel más fundamental, en la ardua discusión sobre las «fuentes de la Revelación y el lugar de la tradición en la escucha de Dios, que «conversa» hoy con la Iglesia y con todos los seres humanos.

Un *difícil proceso de aprendizaje colectivo de escucha* se pone aquí en marcha. Es más que una «doble» escucha —de la Palabra de Dios y de «lo que es verdaderamente humano en la sociedad» (GS 1)—; se trata también de la escucha de «voces» muy complejas y discordantes de la «tradición» en el sentido ecuménico del término, «voces» de los que nos han precedido y que podrían hacerse oír tan fuerte como para estorbarnos la escucha de la Palabra que Dios dirige hoy a los seres humanos. Dos testigos muy diferentemente situados nos hacen comprender lo que espiritualmente estaba en juego en ese gran enfrentamiento del concilio. Primero el cardenal Lercaro: introduce, al final del primer período, el principio lucano de «la evangelización de los pobres» y desarrolla en 1964, con mucha libertad, el envite cultural e histórico de ese principio: «Hoy —afirma— ha llegado el momento de separar *de facto* más claramente la Iglesia y su mensaje fundamental de un cierto “*órganon* cultural” cuya perenni-

dad y universalidad han defendido numerosos eclesiásticos, sin duda llevados por un espíritu de posesión y de suficiencia»⁶. Del otro lado, uno de los principales defensores de los esquemas preparatorios, Mons. Fenton, dice en su diario que, después de la famosa retirada del esquema sobre las «dos fuentes», los hombres del equipo del cardenal Ottaviani se mostraron convencidos de estar viviendo la «época de los demonios»⁷.

Solo en 1965, el concilio logra fijar una «regla» que no dispensará a ninguno de los receptores de la experiencia compleja y nunca lograda de la escucha individual y colectiva de las *tres* «voces» a las que antes hemos hecho referencia⁸. En su presentación del proceso de «tradición», la constitución *Dei Verbum* dará al mismo tiempo espacio a «recepción» —«lo que los apóstoles recibieron (*acceptant*) de labios de Jesús viviendo con él y viéndolo vivir»— que al «aprendizaje» —«lo que aprendieron (*didicerant*) gracias a la inspiración del Espíritu Santo» (DV 7)—. Este «aprendizaje» seguirá siendo adecuado en la continuación de la historia (*Ecclesia didicit*), porque, como dicta la constitución pastoral, «Esta manera de predicar la palabra revelada debe mantenerse como ley (*lex*) de toda la evangelización» (GS 44 §2). El decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, promulgado el mismo día, llegará incluso a estipular que, en una situación culturalmente nueva, «los hechos y las palabras reveladas por Dios [...] serán sometidos a un nuevo examen» (AG 22), «Revelándose y comunicándose» (DV 2 y 6), Dios se ha entregado totalmente como misterio en manos de los hombres, lo cual causa verdadero vértigo; vértigo «teológico» que responde al vértigo producido por la modernidad y a la progresiva toma de conciencia por una humanidad mundial de haber recibido en herencia un pequeño globo, espacio perdido en un universo prácticamente infinito.

⁶ AS III/6, 251.

⁷ Diario de Fenton, citado por G. Ruggieri en G. Alberigo (ed.), *Histoire du concile Vatican II. 1959-1965. II: La formation de la conscience conciliaire*, Le Cerf, París 1998, p. 409.

⁸ Para más detalles, cf. *La réception du concile Vatican II*, vol. I, pp. 290-319 y 719s.

... de manera colegiada

Se comprende que el único modo de hacer frente —con la fe— a ese vértigo es la fraternidad y, en lo relativo a la autoridad apostólica, la colegialidad; y esto aun antes de que el concilio afronte la difícil cuestión del estatuto que dar a la colegialidad episcopal y de la función y la libertad que otorgar al ministerio petrino dentro de ese colegio. En efecto, antes de que esta cuestión se plantee explícitamente, la gestión diaria del concilio responde ya y difunde en la sociedad una imagen más o menos creíble.

Juan XXIII se había dado a sí mismo una regla en perfecta concordancia con el principio de pastoralidad. «El primer deber del Papa es el de *escuchar* y callarse para *dejar libre juego* al Espíritu Santo», decía él al cardenal Suenens⁹. Y se lee en su diario bajo la fecha del 19 de noviembre de 1962: «También hoy, *escucha interesante de todas las intervenciones*. Son, en gran parte, críticas de los esquemas propuestos (card. Ottaviani), que, preparados juntos por muchos, revelan, sin embargo, la fijación algo preponderante de uno solo y la permanencia de una mentalidad incapaz de abandonar el tono de la lección escolástica. La semiceguera de un ojo arroja sombras sobre la visión panorámica. Naturalmente, la reacción es fuerte, a veces demasiado fuerte. Pero *pienso que la buena armonía acabará prevaleciendo*»¹⁰.

Pero ¿qué hacer cuando algunos —una minoría no despreciable— se niegan a adoptar esta manera de proceder, ponen en cuestión hasta las reglas del juego en nombre de un entendimiento dogmático anterior y desencadenan una serie de estrategias y contraestrategias? En varias ocasiones es alcanzado el límite, particularmente el 25 de febrero de 1963, cuando el cardenal Ottaviani impugna el voto de la comisión mixta sobre *De revelatione* y pone en duda la fidelidad del cardenal Bea a la fe católica, o también cuando en noviembre de 1964 la minoría presenta como irregular el voto de orientación del 30 de octubre sobre la sacramentalidad del episcopado y sobre la

colegialidad, y lanza a la mayoría el reproche de que pretende convertir en dogma la opinión de una escuela teológica; argumento que la mayoría ya había utilizado para oponerse a la dogmatización de la teoría de las dos fuentes por la minoría.

Lo que de hecho se ha desencadenado es un «conflicto paradigmático» que lleva a la interpretación de la fe católica en su conjunto. La asamblea conciliar y los dos papas, Juan XXIII y Pablo VI, descubren entonces, progresivamente, que la adopción de una manera evangélica o colegiada de proceder, conforme a la verdad buscada conjuntamente, no puede ser impuesta de ningún modo por una regla del juego, sino que surge de una conversión no programable de todos los participantes. El único «límite» que se impone a la libertad teológica de esta conversión es la necesaria eficacia de una asamblea de proporciones desmesuradas y el tiempo del que ella dispone. El «compromiso» será, pues, la regla en cierto número de casos, sin que el carácter profético del concilio sufra las consecuencias. Porque es la manera pentecostal de «entenderse» en los límites de nuestra historia la que hablará a los receptores.

Todavía habrá que esperar, sin embargo, al otoño de 1964 para ver codificada esta manera colegiada de proceder; lo será en el número 11 del decreto sobre el ecumenismo que acompaña a la *constitución sobre la Iglesia*, dándole una especie de «regla de lectura», que exige concordancia entre la verdad y la manera de buscarla *juntos*: «Así se abrirá el camino que los llevará a todos, en una emulación fraternal, a un conocimiento más profundo y una presentación más clara de las insondables riquezas de Cristo (cf. Ef 3,8)».

El cardenal Lercaro, al releer, el 6 de diciembre de 1962, el primer período del concilio señala que «dos meses de trabajo y de *búsqueda verdaderamente humilde, libre y fraternal* nos han conducido a un punto en que comprendemos mejor y *todos juntos* lo que el concilio Vaticano II debe proponer a los hombres de nuestro tiempo»¹¹. Cincuenta años después, lo que depende de «entenderse» sobre la finalidad del concilio sigue siendo lo mismo, aunque en un mundo

⁹ Ibid., p. 229, n. 4.

¹⁰ Angelo Giuseppe Roncalli y Giovanni XXIII, *Pater amabilis. Agende del pontefice. 1958-1963*, Istituto per le Science Religiose, Bologna 2007, p. 457.

¹¹ AS 1/4, 327 (la cursiva es mía).

que ha cambiado profundamente. Al «gobierno pastoral» de la Iglesia le corresponde trabajar en favor de una manera colegiada de discernir los signos de los tiempos, bajo la autoridad única de la Palabra de Dios; proposición de un aprendizaje y de una conversión no exigible sino dependiente de la gracia, de «la inmensa gracia de Dios».

(Traducido del francés por Serafín Fernández Martínez)

Gérard Siegwalt *

EL VATICANO II:
ENTRE CATOLICISMO Y CATOLICIDAD

Si bien la presente contribución es de un teólogo protestante, no viene simplemente de fuera del catolicismo. W. Visser't Hooft, el secretario general del Consejo Ecuménico de las Iglesias, al ser anunciado el concilio por Juan XIII, dijo: *Nostra res agitur*, «esto nos concierne», pensando en las Iglesias protestantes, comprendida la Iglesia anglicana, y sin exclusión de la Ortodoxia. Aunque se limita en lo esencial al catolicismo romano y, por tanto, al desafío que para este supuso el Vaticano II, el presente artículo no carece de interés para las principales familias protestantes ni para los ortodoxos. Hay, en efecto, toda clase de correspondencias en las otras Iglesias cristianas, sobre todo en las diferentes Iglesias protestantes, con lo que se dice aquí acerca del catolicismo romano y la catolicidad. Pero tales correspondencias aparecerán más implícita que explícitamente, porque no son aquí tema principal. El objeto de esta contribución es dirigir una mirada de teólogo protestante al Vaticano II.

* GERARD SIEGWALT (1932) fue profesor de Dogmática en la Facultad de Teología protestante de la Universidad de Estrasburgo. Es autor de una dogmática para la catolicidad evangélica, en 5 tomos de 2 volúmenes cada uno, aparecidos entre 1986 y 2007, los tomos I-III en coedición entre Cerf (París) y Labor et Fides (Ginebra), y los tomos IV y V en Labor et Fides (I. *Problématique et méthodologie théologiques*; II. *Sociologie théologique*; III. *Cosmologie théologique*; IV. *Anthropologie théologique*; V. *Théologie théologique*). De próxima aparición: Lise d'Amboise et Fritz Westphal / Entretiens avec Gérard Siegwalt: *Dieu est plus grand que Dieu. Réflexion théologique et expérience spirituelle* (Paris 2012).

Dirección: 25 rue Sainte Cécile, 67100 Strasbourg (Francia).

¿Cuál es el sentido y la legitimidad de este enfoque? La búsqueda de la unidad de la Iglesia de Cristo. Aunque tal unidad no existe empíricamente más que en explicaciones diferentes unas de otras, a veces en tensión entre ellas, esas explicaciones tienen todas su fuente y, por lo tanto, su referencia en la Iglesia de Cristo y así, más precisamente, en Cristo mismo. Todas se remiten a él y las unas a las otras, porque cada una lleva consigo en su especificidad —con toda la ambigüedad que por lo demás pueda caracterizarla— algo de la Iglesia de Cristo. El diálogo recíprocamente crítico, que se nutre de la remisión a Cristo, concierne así a su esencia misma. Es una exigencia de la fraternidad auténtica. Todo espíritu de superioridad, con la consiguiente arrogancia de unos con respecto a otros, le es tan contrario como la indiferencia recíproca. Juan XXIII asoció al concilio observadores procedentes de otras Iglesias que la católica romana. El diálogo supone e implica la participación del otro. Esta frase dice por sí sola, allí donde su contenido se lleva a efecto, cómo se realiza, en las Iglesias y entre ellas, la Iglesia de Cristo en el seno de la sociedad humana.

En lo que sigue nuestras consideraciones girarán en torno a dos puntos principales: 1) la novedad del Vaticano II, y 2) el reto del Vaticano II¹.

1. La novedad del Vaticano II

Un acontecimiento como el del Vaticano II requiere varios enfoques; se trata generalmente de variantes de dos enfoques diferentes, uno histórico y el otro teológico, que no se excluyen mutuamente. Se puede constatar, sin embargo, que tienden a absolutizarse, ya sea el uno con respecto al otro, ya sean los dos tomados juntos con respecto a lo que no tienen en cuenta. La absolutización es una *huida*, en un caso a la historia, en el otro a la teología; también puede ser

¹ La continuación de este artículo («L'échéance —et le *kairos*—, de Vatican II» y «La catholicité de Vatican II») se publicará más adelante. Para la fecha y el lugar véase la página web <http://www.premiumorange.com/theologie.protes-tante/gerardsiewalt/pages/chrono.html>

una huida a ambas. La huida se produce ante *lo real*. La huida a la historia, como la que se efectúa a la teología, caracterizó a partes enteras del catolicismo romano tradicional y, por lo tanto, de antes del Vaticano II. Ciertamente, el catolicismo romano tradicional no es reductible a lo que es objeto de consideración en este escrito; pero lo que tiene en sí de realidad espiritual auténtica no puede sino ganar con esta mención de sus derivas.

Huida a la historia: historia de los fundamentos de la fe y de la Iglesia cristianas y, por tanto, de las Escrituras judeocristianas; historia también de los concilios, así como momentos destacados de la Iglesia. Aislamiento y con él absolutización de esta historia con respecto a la historia general. *Huida a la teología*: absolutización teológica de la historia comprendida como está indicado y, por ende, de las Escrituras, de los concilios, de los momentos destacados de la Iglesia. Considerada la historia como con su polo de referencia en el pasado, tendencia del enfoque al fundamentalismo (absolutización de los fundamentos de la fe y de la Iglesia cristianas y así de las Escrituras) y/o al integrismo (absolutización de tal momento de la historia de la Iglesia), es decir, a la *restauración*: la salvación está en el pasado. Siendo por otra parte el polo pasado de la historia considerado como portador y dinámico en el presente, tendencia del enfoque tanto a la adaptación del pasado al presente como al desarrollo de las potencialidades del pasado en la continuación de la historia y, por consiguiente, a la *actualización*: la salvación está en el poder de actualidad del pasado. Tentación de huida también de la teología mística, allí donde se diluye en una forma de espiritualismo desencarnado o donde se comprende como una evasión con respecto a lo real entendido como el lugar del mal.

La triple tentación del catolicismo tradicional

El catolicismo romano tradicional viene acompañado, a lo largo de los siglos, por esta triple tentación:

1. El *particularismo* absolutizado de la comprensión que él tiene de sí mismo, considerado ya en sentido intensivo o *ad intra* como autosuficiente (en el sentido del comunitarismo), ya en sentido

extensivo o *ad extra*, con pretensiones universalistas, ya en ambos sentidos: de las dos formas es teocrático.

2. El *supranaturalismo* de su comprensión de Dios, aquel que gobierna el mundo —y la Iglesia— desde el exterior. Se habla aquí de extrinsecismo de la revelación de Dios y, por lo mismo, de exterioridad de la trascendencia con respecto a la inmanencia: la salvación (que es dada en el pasado y se actualiza en el presente) se origina en otro mundo, un supermundo (*supra naturam*).

3. El *ahistoricismo* de la teología mística como teología de la experiencia de Dios, dado que esta es considerada como situada aparte del mundo, fuera de él.

Hablamos de tentaciones del catolicismo romano. Una tentación es una tendencia hacia una deriva, hacia un extravío. La deriva lo es con respecto a lo real. Volveremos sobre la cuestión.

La triple tentación del catolicismo romano tradicional, y por tanto anterior al Vaticano II, es ciertamente todavía la del catolicismo conciliar, marcado por el Vaticano II, y, por consiguiente, posterior a él. Se puede evaluar este concilio ya sea en función de sus tentaciones y entonces ver en él, en lo que es su novedad, un paréntesis en la historia del catolicismo romano que está llamado ineluctablemente a cerrarse, ya sea en función de su novedad y entonces de la manera en que tiende a superar la triple tentación del catolicismo romano anterior a él. El catolicismo romano es situado, por el Vaticano II, ante la cuestión de su novedad posible: la cuestión es la de su catolicidad. El Vaticano II representa una puesta para el catolicismo, siendo la catolicidad de este lo jugado en el concilio.

Un acto de conversión al Dios de lo real

La cuestión, o la puesta, tiene que ver con la *novedad del Vaticano II*. ¿Qué es esa novedad? Consiste en una aceptación positiva —críticamente positiva— del desafío de lo *real* por el concilio. El Vaticano II define una nueva aproximación a la historia y a la teología, irreductible a las que han prevalecido en el catolicismo internacio-

nal. El Vaticano II tematiza no solamente la historia particular de la tradición de fe de que es portador el catolicismo, sino también la historia general, ampliando su campo —en todo caso en su intención— para incluir las otras Iglesias, las otras religiones y la humanidad entera; no ya un Dios supranaturalista, en el sentido de una «religión de autoridad», sino un Dios comprometido con este mundo y con la humanidad y cuya trascendencia se atestigua, por consiguiente, como inherente a la inmanencia, como trascendencia *de* inmanencia; no simplemente una fe-refugio, como lo es en la tendencia restaurativa del fundamentalismo y del integrismo, ni una fe simplemente de actualización y de aceptación de los datos fundamentales del pasado, sino una *fe-fuente*. Esta implica ciertamente esos datos recibidos, pero los supera también por el hecho de que Dios es el Dios vivo, que, según la formulación del libro del Apocalipsis, es «Aquel que es (o sea: hoy, y por eso a él nos acercamos, lo reconocemos y damos testimonio de él), que era y que va a venir» (Ap 1,4). La fuente es *fuente de inspiración y de orientación*: es fundamento vivo de renovación de la vida en el sentido de una nueva posibilidad de vivir, y esto en las condiciones dadas de la vida y, por tanto, de lo real, a través de ellas.

El nuevo enfoque del Vaticano II tiene que ver con la *correlación esencial* entre la Iglesia y las Iglesias, el cristianismo y las otras religiones, lo particular y lo universal; entre Dios y el mundo, la trascendencia y la inmanencia; entre la fe y lo real. Ninguna huida, en este enfoque, a un particularismo exclusivista, a una teología doctrinaria y dogmática, a una isla de bienaventurados, formas, las tres, de un *dualismo fundamental*. El Vaticano II marca el reconocimiento, por la Iglesia romana, de lo real y del desafío que lo real representa para ella, para la comprensión de sí misma, para su comprensión de Dios y para la comprensión de la fe. En el Vaticano II, el catolicismo de la segunda mitad del siglo xx fue a encontrarse con la humanidad tal como ella ha llegado a ser, en la conciencia del fin de su pretensión multiseular de construir otro mundo al lado del mundo real o de dominar el mundo real mismo. El Vaticano II es un acto de humildad de la Iglesia católica romana, una nueva visión de lo real como habitado, en toda su ambigüedad, por Dios; es un acto de conversión al Dios *de* lo real.

2. El reto del Vaticano II

La novedad del Vaticano II es a la vez su reto, que consiste en *reconciliar el catolicismo romano con la catolicidad*, y la catolicidad con el catolicismo romano. Porque el Vaticano II no quiere ser un concilio de excomunión, sino de unión, de comunión; en otras palabras, no de delimitación, sino de integración.

El catolicismo romano tradicional, que se caracteriza como particularismo absolutizado, es una Iglesia de la *delimitación* y, por lo mismo, de la *exclusión*. La delimitación se hace *hacia el exterior*, hacia la realidad exterior: confrontación conflictiva entre los dos reinos, el espiritual y el temporal, en la que el segundo de ambos reivindica su autonomía respecto al primero. La historia de esta confrontación es larga y va desde la querrela de las investiduras en la Edad Media hasta lo que se conoce como la crisis modernista, que es, en sentido general, el conflicto de la Iglesia católica romana con la modernidad. Frente a la realidad exterior —exterior porque no se deja integrar por la Iglesia—, esta se delimita como Iglesia con respecto a lo que no es ella misma. La delimitación se hace igualmente *hacia el interior*. La Iglesia, aunque dispersa entre Oriente y Occidente y sus sensibilidades respectivas —la una caracterizada por la filosofía griega predominantemente platónica y por ello contemplativa, la otra por el espíritu de organización romano y por ello jurídica—, había mantenido bien que mal, a lo largo de los siglos, una unidad de fondo en la fe, en todo caso formal, aparente. Pero ya adolecía de fermentos de división originados por la diferencia entre culturas y, obviamente, entre los pueblos y las respectivas historias, así como por la particularidad de unos con respecto a los otros. Y así el particularismo terminó de destruir esa unidad: es el cisma de 1054 entre Oriente y Occidente. En el siglo XVI, con la Reforma protestante, será seguido del cisma en el interior de la cristiandad occidental. Esta quedará marcada por ambos acontecimientos, pero aún dejarán en ella improntas una serie de otros cismas —aunque cuantitativamente menores—, producidos por la Iglesia católica romana (mediando excomuniones) o sufridos por ella, asunto en el que las Iglesias protestantes no fueron a la zaga. La sentencia *extra ecclesiam nulla salus* estaba

dirigida tanto contra el poder temporal, por cuanto no quería someterse a la hegemonía espiritual de la Iglesia católica romana, como contra las Iglesias escindidas de Roma. La teología de la delimitación, con el exclusivismo que la caracteriza, es de hecho una ideología de justificación de la impotencia de la Iglesia católica romana en su pretensión de ser la única Iglesia y, como tal, la interlocutora de la sociedad, en todo caso de igual a igual, de la sociedad y la cultura circundantes. Esa teología constituye la compensación a la frustración en su pretensión de poder, y una derrota de la catolicidad.

El Vaticano II parte de ahí, de la separación entre la Iglesia católica romana y la sociedad humana más amplia, y de la división de las Iglesias, en la conciencia de la caída de los muros en proceso de verificarse desde hacía ya cierto tiempo. El Vaticano II es el fruto de una conmoción del catolicismo romano en su particularismo. El concilio se vio ante el reto de seleccionar, en el catolicismo tradicional, aquello de lo que este es portador, todavía hoy y quizá siempre —la verdadera Iglesia de Cristo, la auténtica revelación de Dios y la fe verdadera—, disociándolo del resto, y al hacerlo no incurrir en el grave error de arrojar al niño con el agua del baño.

El desafío del Vaticano II consiste, pues, en hacer el inventario de lo que es el corazón latente del cristianismo auténtico en el catolicismo romano. Si este ha de ser despojado de toda clase de escoria, necesita ser afirmado en su verdad y, por tanto, en su catolicidad, sin lo cual no podrá reconciliarse críticamente con la sociedad y la cultura circundantes ni con las otras iglesias.

El comienzo de una época de discernimiento de lo real

¿Cómo superar la teología exclusivista de la delimitación, y así de la construcción y del mantenimiento de los muros de separación, sin por ello renegar del *principio de exclusión* que es inherente a la Iglesia cristiana, a la revelación de Dios y a la fe? El cristianismo introduce, en efecto, una diferencia, sin respecto de la cual introduciría su propia negación: no se trata de un inclusivismo, el cual es

un conformismo. Pero no es en mayor medida un exclusivismo: el principio de exclusión inherente al cristianismo está dialécticamente unido al *principio de inclusión*. La diferencia no es absoluta en el sentido característico del exclusivismo, que establece las diferencias, las exagera y opone entre sí a las partes concernientes, sino que es relativa a la inclusión de lo diferente por cuanto forma parte de lo real. La relatividad del principio de exclusión no es un relativismo; el principio de exclusión es un principio crítico y por tanto de discernimiento con respecto a lo real.

Lo hemos dicho: el catolicismo romano tradicional se caracteriza, en razón de sus partes dominantes, por la huida frente a lo real. La huida es un rechazo, y lo rechazado, al precio de un dualismo endurecido por una ideología, es contenido en un mundo aparte. Este es objeto de descrédito en nombre de un *prejuicio* ideológico. En nombre del dualismo, lo real es objeto de discriminación. La diferencia entre esta y el *discernimiento* es que la discriminación se hace desviando la mirada de lo real, mientras que el discernimiento —san Pablo habla de discernimiento de espíritus— se hace poniendo la mirada en lo real, centrando en ello la atención y formulando esta pregunta: ¿qué es lo que, en lo real, es constructor y qué destructor? Más precisamente: ¿qué es constructor de vida, de sí mismo, de relaciones con otros y con el medio, de la relación con Dios, o destructor de todo ello? El discernimiento, en el sentido de evaluar, juzga, digamos, sobre pruebas, mientras que la discriminación prejuzga, absteniéndose de valorar las pruebas en una huida frente a lo real. La discriminación es, por así decir, la expresión de un superego que impide ver lo real tal como es. Considera lo real como dependiente de otra ley que la misma ley de lo real (se habla entonces de heteronomía de lo real); hace al ser humano heterónimo, privándolo de su autonomía, de su propia ley, de su propio juicio (discernimiento) de lo real en su realidad propia. La discriminación, el prejuicio sustituyen al discernimiento; este, en cambio, deja atrás la discriminación valiéndose de su libertad de examinar lo real y evaluarlo remitiéndose a las pruebas.

El reto del Vaticano II consiste en marcar el final de una época de discriminación y el comienzo de una época de discernimiento, en la

conciencia de que Dios es el Dios *de* lo real, y la fe, fe *en* lo real. Esto significa, para el catolicismo romano, ser convocado a una especie de psicoanálisis en el que empezar a nombrar y afrontar lo real como aquello *donde y a través de lo cual* Dios nos encuentra. Lo real es signo e instrumento de Dios en favor de la fe y de la Iglesia, las cuales buscan la correlación entre lo real y el evangelio o, más precisamente, el *reconocimiento* de la correlación esencial entre lo real y el evangelio y, por tanto, el discernimiento de tal correlación. La fe y la Iglesia cristianas, la Iglesia y la fe cristianas, buscan la conciencia de esa correlación; son de una manera específica a la vez el signo de su efectividad y el instrumento de su realización.

La integración de lo real y la recapitulación de todo en Cristo

El reto, en fin, del Vaticano II es la *integración de lo real*. Pero integración necesariamente crítica; porque, de otro modo, la inclusión de lo real al precio de una exclusión no sería una recuperación legítima de lo real, sino su confiscación y, como tal, un resurgimiento de la tentación de absolutismo del catolicismo romano. La integración no podría ser, por otra parte, iniciativa de una Iglesia o de una fe, las que fueran, porque lo real es lo real *de* Dios y no pertenece a nadie más, lo mismo que la Iglesia y la fe son por él y para él, y que su dueño es el dueño de lo real. La integración crítica de lo real no podría ser sino acción de Dios mismo. Esa es la *recapitulación*, de la que la carta a los Efesios dice que es la acción de Dios en Cristo, al afirmar que la finalidad del designio creador-redentor de Dios es «recapitular en Cristo todas las cosas» (1,10), o sea, dar a todas las cosas (sin excepción) literalmente su cabeza en Cristo. Esta no es una declaración vacía, que enuncie algo que haya que creer sin más, sino el anuncio de algo que no se verifica más que sucediendo. Y sucede de una manera específica y, por tanto, significativa para la fe y la Iglesia, así como en ellas y a través de ellas, pero no de una manera restrictiva. Tal declaración tiene un alcance global, universal, pero como afirmación de fe que apela a la fe para ser «inteligible» y como verificable conscientemente desde el interior. La fe es fe en Cristo, o en el Dios uno y trino: es él quien recapitula.

Tal recapitulación consiste en un juicio de lo real, distinguiendo en él lo que es destructor, y así portador de muerte, de lo que es constructor y así portador de vida. El juicio opera una exclusión y una inclusión, haciendo, por otro lado, de lo que es excluido el material de una metamorfosis, de una *transformación*, gracias precisamente al hecho de colocarlo a la luz de Dios creador y redentor, que siempre crea a partir de la nada. Y la recapitulación consiste, mediante el juicio de dos caras —exclusión e inclusión—, en la realización de lo real como real en Dios, en él que, fundamento de lo real, es también, a la postre, la meta. La fe y la Iglesia no pueden sino beber de esta recapitulación como de su fuente viva y atestiguar que es la fuente viva de lo real como tal. A ellas no les corresponde —ni les es posible— obrar la recapitulación; sin embargo, pueden manifestarla, aun con toda su propia falibilidad, pero igualmente con confianza en el poder de su acaecimiento, más fuerte que ellas mismas y su falibilidad, más fuerte también que la cara destructiva de lo real.

El reto del Vaticano II como concilio de reconciliación, en nombre de la afirmación de fe en el poder renovador de Cristo y en la recapitulación en Cristo de todas las cosas, es triple:

— sacar al catolicismo romano tradicional del atolladero de la teología exclusivista, discriminatoria, de la delimitación;

— poner al catolicismo romano en relación con lo real, todo lo real, devolviendo a los dos —el catolicismo romano y lo real— su verdadera condición, que es la de tener su verdad solo por su relación con Cristo o su referencia a él o al Dios recapitulador;

— ayudar al catolicismo romano a abrirse, por él mismo y por todo lo real, al proceso de recapitulación que es el hecho de Cristo y así al combate espiritual de discernimiento entre lo que, en lo real, comprendidas la fe y la Iglesia mismas, es destructor-demoníaco y lo que es constructor o, como podríamos decir por oposición a demoníaco, angélico.

Hay aún otro reto: favorecer la metamorfosis, la transformación de la nada destructora en material constructor, iluminando el poder creador-redentor y, por tanto, recapitulador de Dios, «que da vida a

los muertos y llama a las cosas que no son a que sean» (Rom 4,17). Aplicado a la Iglesia católica romana, esto significa: favorecer el paso a través de la muerte de lo que está fijado, petrificado, y que fija y petrifica, hacia su transformación en fuerza de vida y así a su resurrección. Verdadero trabajo de parto de la Iglesia católica romana, de lo que es viejo en ella a lo nuevo, y que es trabajo del mismo Cristo recapitulador, el cual llama a la Iglesia a acompañar tal experiencia con una profunda confianza en él y con un profundo amor a los seres humanos y a todo lo real, armada de coraje, determinación y paciencia.

El último reto implica también apartarse de determinismos destructores que se niegan al proceso de recapitulación. Hay *enfermedades de la fe*, que coadyuvan a la pesadumbre de las tentaciones ya referidas, allí donde no han sido objeto de un claro discernimiento: tales enfermedades deben ser diagnosticadas y, por tanto, nombradas para su tratamiento y curación, esto gracias a la transformación en el sentido que se ha dicho. En ciertos casos, allí donde la enfermedad se erige en norma de la salud —lo cual es un síntoma de la deriva sectaria, consistente en la absolutización de una, otra o todas las tentaciones del catolicismo romano que han sido mencionadas—, allí donde toda terapia parece ineficaz es grande la tentación de una intervención, por así decir quirúrgica, de excomunión. Parece, pues, juicioso y esencial sacar la lección del carácter casi siempre contraproducente de la práctica multisecular —y hasta hoy— de la delimitación; por tanto, de la exclusión en este sentido. Tal práctica ha empobrecido siempre, sin duda, a la Iglesia católica romana en su catolicidad, llevándola, por otra parte, a emplear su energía en una lucha en contra, en vez de a favor, del Cristo recapitulador. La recapitulación, y así el juicio —exclusión e inclusión, esta al precio de una exclusión— son el hecho de Cristo. La respuesta adecuada al desafío señalado es invertir en la *salud de la fe* y de la Iglesia, discerniendo en la deriva —la enfermedad— de que se trate la parte de verdad que incluir y minando así desde dentro la parte de error que excluir. Y dejar que la enfermedad, de la que se ha salido enriquecido con el fermento de vida, muera de su propia muerte, o bien se cure ella misma con el poder del fermento de vida que se ha cultivado también en ella al realizar el propio cultivo.

Conclusión

El Vaticano II ha sido el punto de cita de la Iglesia católica romana a la vez con lo real y con la catolicidad, cosas ambas que se implican mutuamente de manera indisociable. Es poco fructífero preguntarse: ¿cita lograda o fallida, y hasta qué punto? La mirada queda entonces vuelta hacia el pasado, y hay gran peligro de adoptar una actitud de huida. Porque la Iglesia, la católica romana, como las otras Iglesias, tiene nuevas citas con la historia y con Dios como Dios *de* y en la historia. La referencia al Vaticano II es útil si arma para esas nuevas citas, y poco útil, incluso vana, si aparta de ellas. Las nuevas citas son las de todas las Iglesias, a todas conciernen. ¿Cómo las afrontarían, cada una por su lado, si no lo hicieran todas juntas, al mismo tiempo, en una verdadera *conciliaridad* practicada? Porque la cita es en todos los casos con lo real y la catolicidad. Y plantea cada vez la cuestión de la teología de la delimitación *versus* la teología de la recapitulación. Plantea cada vez la cuestión de la docilidad al *Espíritu Creador*.

Esto es como una súplica a un futuro Papa *católico*², llevado por —y portador de— las fuerzas vivas, fundadas en el evangelio de Cristo y sometidas a la prueba (y así correlacionadas con lo real) de una fe y de una Iglesia *católicas*.

Amén: Veni Creator Spiritus.

(Traducido del francés por Serafín Fernández Martínez)

² En Roma y en otras partes, porque la sede de los apóstoles Pedro y Pablo (sin hablar de Juan y otros) está allí donde se halla el espíritu de Pedro y de Pablo.

Jon Sobrino *

«LA IGLESIA DE LOS POBRES» NO PROSPERÓ EN EL VATICANO II Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el concilio

La convocatoria que rompía inesperada y radicalmente con el pasado, una libertad desconocida dentro del aula y la relevancia de muchos de sus textos, prontamente captada por gente de Iglesia y de fuera de ella, hicieron del concilio un acontecimiento epocal. Causó un *impacto* que sacudió mentes y conciencias, y desencadenó un *impulso* para construir un cristianismo más evangélico y actualizado. A nivel conceptual, de alguna manera la situación podía estar madura. Pero considerado el concilio en su totalidad, fue necesaria una *irrupción* que no se derivaba de la situación reinante, a veces todo lo contrario. Sosegada en la forma y poderosa en el fondo, la irrupción ocurrió con el ser y actuar de Juan XXIII. El concilio abrió las ventanas de la Iglesia y

* JON SOBRINO nació en Barcelona (1938) en el seno de una familia vasca, y se formó en España, Alemania y Estados Unidos, donde cursó estudios de ingeniería. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1956 y desde 1957 pertenece a la Provincia de América Central, viviendo la mayor parte del tiempo en El Salvador. Es profesor de teología y director del Centro Monseñor Romero de la Universidad Centroamericana de San Salvador.

Ha editado, junto con Ignacio Ellacuría (rector de dicha universidad, asesinado en 1993), *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (1993). Entre sus publicaciones están *Jesucristo liberador* (1991); *Cartas a Ellacuría* (Madrid-San Salvador 2004) y *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos* (Madrid 2007).

Dirección: Universidad Centroamericana, Centro Monseñor Romero, Apartado (01) 168, San Salvador (El Salvador). Correo electrónico: jsobrino@cmr.uca.edu.sv

en ella «entró aire fresco». En América Latina para los más lúcidos fue pronto una bendición.

La Iglesia de los pobres, sin embargo, no prosperó a pesar de los deseos y palabras explícitas de Juan XXIII: «Hoy la Iglesia es especialmente la Iglesia de los pobres», había dicho en un radiomensaje¹. Con cierto patetismo, dos meses después de comenzado el cardenal Lercaro dijo: «Todos sentimos que al Concilio le ha faltado hasta ahora algo». Y prosiguió repitiendo las palabras de Juan XXIII: «Hoy la Iglesia es especialmente la Iglesia de los pobres»². Y Mons. Himmer, obispo de Tournai, dijo lapidariamente: «*primus locus in ecclesia pauperibus reservandus est*».

A continuación haremos tres reflexiones. 1. La Iglesia de los pobres, solo incoada en el concilio, surgió con fuerza alrededor de Medellín. 2. Esta Iglesia recuperó e historizó elementos que fueron esenciales en el concilio. 3. Monseñor Romero e Ignacio Ellacuría ahondaron en la relación entre Iglesia y pobres al tratar del *pueblo crucificado* y de una *Iglesia crucificada*, no mencionados en el concilio.

1. La Iglesia de los pobres, el concilio y el pacto de las catacumbas

La Iglesia de los pobres es una clara *laguna* en el concilio, que no se puede llenar con textos, por muy importantes que sean por otros capítulos. «La Iglesia reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo» (LG 8). Estas palabras algo dicen de la misión de la Iglesia y de la espiritualidad, pero no tocan su *ser pobre*, ni su *destino de persecución* por defender a los pobres. No se tenía en cuenta la dimensión histórica y dialéctica del pobre. Ni menos aún su dimensión salvífica: la Iglesia debe servir a los pobres, sí, pero los pobres pueden salvar a la Iglesia.

¹ 11 de septiembre, 1962.

² 6 de diciembre, 1962.

Algo parecido hay que decir de otro conocido texto. «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias... sobre todo de los pobres y de cuantos sufren son gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo» (GS 1). Estas palabras expresan lo que la Iglesia debe tener muy presente al ponerse ante el mundo. Y al comenzar con ellas la *Gaudium et spes*, el concilio muestra cuán consciente es de su importancia. Y así ocurrió. En un artículo publicado en este número de Concilium dice Felix Wilfred: «no ha habido otro documento tan importante para la misión en Asia como la *Gaudium et spes*»³. Pone a los creyentes a un nivel creatural, más allá del cual no se puede ir, aunque puede ahondarse desde la fe en Cristo. Pero, de nuevo, el texto no dice cómo los pobres configuran *el ser-en-sí* de la Iglesia.

Varios obispos captaron pronto que a la mayoría les era lejana una *Iglesia volcada a los pobres, en pobreza y sin poder, ella misma pobre*. Acordes con la inspiración de Juan XXIII se reunieron confidencialmente, sin sectarismo alguno y con regularidad, en Domus Mariae a las afueras de Roma. Pensaron a fondo «la pobreza de la Iglesia», y pocos días antes de la clausura del Concilio, cerca de 40 padres conciliares celebraron una eucaristía en las *catacumbas de santa Domitila*.

Pidieron «ser fieles al espíritu de Jesús», y al terminar la celebración firmaron lo que llamaron «pacto de las catacumbas: una Iglesia servidora y pobre». El «pacto», uno de cuyos propulsores fue Don Helder Camara, era un desafío a los «hermanos en el episcopado» a llevar una «vida de pobreza» y a ser una Iglesia «servidora y pobre». Los signatarios —latinoamericanos y de otros continentes— se comprometían a vivir en pobreza, a rechazar todos los símbolos o privilegios de poder y a colocar a los pobres en el centro de su ministerio pastoral. El texto, que tendrá gran influencia en Medellín, comienza así:

Nosotros, obispos, reunidos en el concilio Vaticano II, conscientes de las deficiencias de nuestra vida de pobreza según el evangelio; motivados los unos por los otros en una iniciativa en la

³ F. Wilfred, «Recepción del Vaticano II en un continente multirreligioso».

que cada uno de nosotros ha evitado el sobresalir y la presunción [...] con humildad y con conciencia de nuestra flaqueza, pero también con toda la determinación y toda la fuerza que Dios nos quiere dar como gracia suya, nos comprometemos a lo que sigue.

Y enumeran su compromiso en 13 puntos, todos ellos alrededor de vivir «en pobreza y sin poder»⁴.

La idea y el compromiso fueron recogidos por Medellín en el capítulo «Pobreza de la Iglesia», en el que los obispos se preguntan por su propia pobreza y la de sus Iglesias. Y muy notablemente comienzan sus reflexiones con dos documentos titulados «justicia» y «paz». Expresan la liberación que deberá promover la Iglesia.

Y entonces ocurrió otra cosa fundamental. A diferencia de lo ocurrido en el concilio, Medellín, por hacer central a los pobres y su necesaria liberación, desde el principio tuvo en su contra a los poderes económicos, militares, policiales y en buena parte también mediáticos del continente. Recuérdese el informe Rockefeller en 1969, el documento de la reunión de Santa Fe en 1980, las reuniones de militares en el cono sur en la década de los ochenta. De hecho desencadenaron campañas crueles, a las que a veces se unió parte de la Iglesia institucional. Y han sido recurrentes allá donde la Iglesia se ha mantenido fiel a Medellín. Y fueron también épocas de martirio, lo más jesuánico que ocurrió en la Iglesia.

La persecución asustó a la institución, que además vio con temor cómo Medellín y varios obispos prominentes —más la teología de la liberación— daba *adulter* y *libertad* a los cristianos que defendían a los pobres. Sentía que se tambaleaba el poder de la jerarquía, lo que fue juzgado como grave mal. Y vino la reacción. Varios obispos fueron maltratados, y la teología de la liberación combatida.

La Iglesia de los pobres se hacía realidad. Ellacuría dio un gran paso teórico, con grandes consecuencias prácticas, al precisar conceptualmente qué se debe entender por esa Iglesia en sí misma, no solo su opción. El enfoque ético es insuficiente. La Iglesia de los pobres «no es aquella que, estando fuera del mundo de los pobres,

⁴ El texto puede verse en *Carta a las Iglesias*, San Salvador, 590 (junio 2009) 6-8.

le ofrece generosamente su ayuda»⁵. Es decir, la Iglesia no queda constituida con independencia lógica de los pobres para preguntarse —después— qué debe hacer con ellos. También lo es el enfoque regional, como si los pobres fueran una *parte* de la Iglesia.

El asunto es teologal por su *fundamento*. «La unión de Dios con los hombres, tal como se da en Jesucristo, es históricamente una unión de un Dios vaciado en su versión primaria al mundo de los pobres». Estos configuran a la Iglesia desde dentro. «Los pobres son su principal sujeto y su principio de estructuración interna». Y permiten y propician su *identidad salvífica*. «Encarnándose entre los pobres, dedicando últimamente su vida a ellos y muriendo por ellos, es el modo como puede constituirse cristianamente en signo eficaz de salvación de todos los hombres».

Los pobres ponen a la Iglesia, con naturalidad y sin escapatoria, ante el evangelio. Y cuando, además de ayudarlos, sale en su defensa, entonces *ex opere operato* queda enfrentada con los ídolos, *divinidades* que dan muerte —enfoque *teologal* que otorga ultimidad a las consecuencias: persecución y muerte—. Entonces se convierte en una *Iglesia perseguida* por necesidad, superando lo que en el concilio se afirma solo genéricamente: «La Iglesia va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios» (LG 8).

No fue así entre nosotros. Rutilio Grande lo dijo con *pathos* pastoral: «¡Es peligroso ser cristiano en nuestro medio!... Prácticamente es ilegal... Porque el mundo que nos rodea está fundado radicalmente en un *desorden* establecido, ante el cual la mera proclamación del Evangelio es subversiva» (*Homilía* del 13 de febrero, 1977). Y Monseñor Romero, en un arrebato evangélico, declaró la persecución como bienaventuranza. «Me alegro, hermanos, de que nuestra Iglesia sea perseguida, precisamente por su opción preferencial por los pobres y por tratar de encarnarse en el interés de los pobres» (15 de julio, 1979).

Y nada dijo el concilio de una *Iglesia crucificada por causa de la justicia*. Los tiempos no estaban para hacer a pobres y cruces reales —junto con su Señor— lo central de la Iglesia. Pero entre nosotros

⁵ Esta y las siguientes tres citas están tomadas de «La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación», ECA 32 (noviembre-diciembre 1977) 717.

la Iglesia, con parte de su jerarquía, se enfrentó al antirreino y quedó configurada no solo como Iglesia de pobres sino como Iglesia de crucificados. En otro arrebató evangélico dijo Monseñor Romero: «Sería triste que en una patria donde se está asesinando tan horrorosamente no contáramos entre las víctimas también a los sacerdotes. Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del pueblo» (*Homilía* del 24 de junio, 1979).

El concilio habló de los pobres pero en forma comedida. Y fue triste, sin responsabilidad del concilio, que con la marcha atrás de la jerarquía vaticana y otras locales, se quiso denostar a la «Iglesia de los pobres», llamándola, estudiadamente, «Iglesia popular». El artificio es absurdo, pues «pueblo» no tiene nada de malo, sino mucho de bueno. Y es concepto central en el concilio, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Pero en el rechazo a la Iglesia de los pobres no había lógica, sino decisión de acabar con esa Iglesia, la de Monseñor Romero, de don Samuel Ruiz, de Leonidas Proaño... Y con la teología de la liberación.

2. Novedades conciliares, historizadas y potenciadas en la Iglesia de los pobres

Sin concilio no hubiese habido Iglesia de los pobres, pero tampoco solo con él. Y sin la Iglesia de los pobres, tal como surgió alrededor de Medellín, el concilio no se hubiera expandido tan evangélicamente en el tercer mundo. Ni, esa es mi opinión, varios elementos conciliares fundamentales hubiesen dado de sí tan creativamente. Veámoslo.

a) El concilio volvió a *la palabra de Dios*, *Dei Verbum*, lo que ha tenido un impacto importante y duradero. Configuró la vida de las comunidades, la vida religiosa, la teología y la espiritualidad, lo que nos hace vivir ante Dios y los hombres, personal y socialmente. La traducción de los textos bíblicos a la lengua vernácula cambió radicalmente la participación en la liturgia. La aceptación de los géneros literarios ayudó a comprender el significado de los textos bíblicos en su contexto histórico, y a profundizar en la historia en que hoy se deben leer. Dejaron de ser solo textos devocionales.

Todo ello fue revolucionando el cristianismo, pues la palabra de Dios, si se la deja ser, es espada afilada que remueve en lo profundo. Con problemas, evidentemente. Persiste la comprensión *fundamentalista* de la palabra de Dios sin ubicarla en su tiempo ni ponerla a producir en el nuestro. La comprensión *pentecostal*, en un contexto lúdico en exceso. La comprensión *integrista* en algunos movimientos: *opus*, legionarios, heraldos... En movimientos exageradamente devocionales la Escritura ocupa un segundo o tercer lugar. Pero en muy buena medida su importancia es ya algo irreversible.

En América Latina ocurrieron dos cosas de gran importancia. Se avanzó en el problema hermenéutico clásico: cómo dejar hablar hoy a la Escritura de ayer. De la mano de Carlos Mesters se comprendió que la palabra de Dios habla cuando 1) el texto es 2) leído en comunidad, y 3) en la historia concreta. Y también se produjo una sintonía fundamental entre una Iglesia «de los pobres» y «los pobres y oprimidos», que están en el centro de los profetas y de Jesús.

b) El concilio recuperó el *pueblo de Dios*. La Iglesia no es sociedad estática, sino «pueblo» al que le es esencial caminar en medio de los avatares de la historia, acompañando a Dios y acompañado por Dios. Ser «pueblo» así, no es sociología, temor de Ratzinger, sino que toca el meollo de la fe: el *caminar* humildemente con Dios (Miq 6, 8), el *seguir* a Jesús (Mc 8, 34). Y le compete estar inserto en la realidad social, lo que en América Latina significa en una realidad de pobres y oprimidos. No, en lo fundamental, pertenecer étnicamente a una raza o histórico-culturalmente a un *Volk*. Un «pueblo» así capta mejor el pecado social de unos y las luchas y esperanzas liberadoras de otros.

Por ser «pueblo», asoma el *principio democracia*, con espanto o recelo de la jerarquía. En la Iglesia de los pobres lo que asoma al ser «pueblo» es el *principio vida, liberación, solidaridad, dignidad*.

c) El concilio exigió «discernir los signos de los tiempos», sensata decisión, pues difícilmente se puede servir al mundo (como pide CG 3) sin conocerlo bien. Son los *signos de los tiempos* en sentido histórico-pastoral (GS 4). Ello supuso un acto de humildad, pues daba a entender que durante siglos la Iglesia no había sentido necesidad de mirar al mundo para saber qué tenía que hacer. Y para

mayor sorpresa el concilio añadió que se debe discernir en la historia «los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios». Son los *signos* en sentido histórico-teológico (GS 11). Sin escrutar los signos de los tiempos no es posible un *aggiornamento* sensato. Y escrutándolos, aunque hay que caminar siempre «a vueltas con Dios», en el camino podemos encontrarnos con Dios.

Medellín tomó muy en serio la necesidad de escrutar los signos de los tiempos. Pero algo ocurrió a su alrededor que no había ocurrido en el concilio: «irrumperon» los pobres, y en ellos «irrumpió» Dios⁶. Esto significa que, con anterioridad lógica y cronológica, antes que el *discernir* está el *captar* la irrupción. Y más necesario que *afinar una visión desdibujada* es superar *la ceguera ante lo evidente*.

d) El concilio concibió la Iglesia universal también como *communio*, lo que Ratzinger absolutizó teológicamente. Lo que surgió de hecho fueron «pequeñas comunidades», comunidades «de base», comenta también K. Rahner, para que el Espíritu sople desde el valle no desde las alturas, y para vivir la fe de manera más personalizada. En la Iglesia de los pobres lo fundamental es que la base son los pobres, «y que sólo los pobres puestos en comunidad pueden evitar tanto la institucionalización excesiva como su mundanización»⁷. Por ello decía Ellacuría que lo importante de las comunidades de base es que son «de base», participan de la pobreza real, allí viven, sufren y celebran, allí se dirigen a Dios con la carga de la pobreza y, muchas veces, con las alas que da el espíritu. Entonces son «comunidades de pobres con espíritu».

e) La *colegialidad* fue importante en el concilio, aunque pasó por vaivenes y no pudo superar la estructura piramidal de una iglesia jerárquica. Alrededor de Medellín la idea tuvo éxito a dos niveles. A nivel formal, con el apuntalamiento del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), que organizó Medellín y Puebla, lo que ocurrió con anterioridad y con mayor fruto que en otros continentes. Y

⁶ Sobre la expresión «irrupción» véase mi artículo «Recuperar y poner a producir a Jesús de Nazareth y su cruz en un mundo de pobres y oprimidos», *Revista Latinoamericana de Teología* 82 (2011) 49-51.

⁷ *Ibidem*.

al nivel más histórico, con la conciencia de otro *colegio*: el de los llamados «Padres de la Iglesia de América Latina»⁸. Algunos de ellos, como Dom Helder, estuvieron presentes en el concilio. Otros llegaron a serlo a partir del concilio. Y lo que les movió a convertirse en *colegio* fue sobre todo la realidad sufriente de sus pueblos. Todos ellos tuvieron en común una entrega total a los pobres —y a los indígenas—, ser perseguidos por esa causa y algunos de ellos asesinados con sus pueblos.

Fue aporte del concilio no haber frenado la creatividad de aquellos obispos que iban más allá, y a veces en dirección contraria a la de las curias vaticanas. Ejemplo eximio fue Monseñor Romero, quien, además, generó en la arquidiócesis un vigoroso *cuerpo* eclesial, de todos y todas, que era *colegial* en sentido primario y evangélico.

3. Más allá del concilio, y sin apoyos.

«El pueblo crucificado»

El concilio habló de «pueblo» de Dios, pero para teologizarlo no se volcó en su realidad histórica. Sí ocurrió entre nosotros de manera audaz.

Al *colectivo* pueblo, de campesinos, oprimidos y reprimidos, tanto Monseñor Romero como Ignacio Ellacuría los comprendieron en su estado de *crucifixión*. Ellacuría lo formuló explícitamente como «pueblo crucificado». Monseñor Romero lo dijo por implicación muy eficaz. «Yo denuncio la riqueza, la propiedad privada, como un absoluto intocable... ¡Ay del que toque ese alambre de alta tensión! Se quema» (12 de agosto, 1979). «Manipulan muchedumbres porque se le tiene cogida del hambre a mucha gente» (16 de diciembre, 1979). «No me cansaré de denunciar el atropello por capturas arbitrarias, por desaparecimientos, por torturas» (24 de junio, 1979). «La violencia, el asesinato, la tortura donde se quedan tantos muertos, el machetear y tirar al mar, el botar a la gente: esto es el imperio del infierno» (1 de julio, 1979).

⁸ Véase el número monográfico *Padres de la Iglesia en América Latina*, de *Concilium* 333 (2009).

Monseñor Romero lo equiparó al *Cristo* crucificado el 19 de junio de 1977 en Aguilares, tras un mes de asesinatos de campesinos: «Ustedes son la imagen del Divino Traspasado... [Este pueblo] es la imagen de todos los pueblos que, como Aguilares, serán atravesados, serán ultrajados». Ellacuría, en 1978, en un texto escrito en preparación a Puebla, forjó y consagró la expresión «pueblo crucificado» y lo equiparó al «siervo sufriente» de Jahvé. No se basaron en el concilio ni en la tradición.

En ambos *pueblo* remite a una realidad histórica, social, económica, dialéctica y dúelica; e igualmente su destino: *la crucifixión*. Pueblo crucificado y pueblo de Dios pueden convergir en la realidad. Pero en los *textos* del concilio el término *pueblo* es menos histórico, mientras que en los textos citados es radicalmente histórico. El *pueblo crucificado* remite a Jesús crucificado, y así cristologiza al pueblo, dando un salto mayor que el que dio el concilio al eclesiologizarlo.

Monseñor Romero, un pastor lúcido, otorgó al pueblo crucificado un vigor insuperable. Ellacuría, un intelectual pastoral, le otorgó una rigurosa precisión conceptual. Y para ello también hizo uso de una importante categoría conciliar, insospechadamente ampliada: «los signos de los tiempos». Esto es lo que escribió:

Entre tantos signos como siempre se dan, unos llamativos y otros apenas perceptibles, hay en cada tiempo uno que es el principal, a cuya luz deben discernirse e interpretarse los demás. Ese signo es siempre el pueblo históricamente crucificado, que junta a su permanencia la siempre distinta forma histórica de su crucifixión. Ese pueblo es la continuación histórica del siervo de Jahvé⁹.

«Signo de los tiempos» se usa normalmente para apuntar a realidades nuevas *positivas*, pero en el texto de Ellacuría expresa una realidad de máxima *negatividad*: «el pueblo *crucificado*». Esa tozuda insistencia en la negatividad de la historia no abunda, y menos en épocas *light* como la actual. 2) El pueblo crucificado es «el» signo principal en medio de otros, algunos visibles, otros apenas perceptibles. Y desde él «hay que comprender todos los demás». Es, enton-

⁹ Discernir el signo de los tiempos, *Diakonia* 18 (1981) 58.

ces, una realidad que funge también como principio hermenéutico para comprender el todo de la realidad. 3) Es «siempre» ese signo principal. Recordarlo es importante, pues la historia lo hace inocultable: sigue habiendo pueblos depredados como el Congo, ignorados como Haití, devastados y con epidemia de homicidios como los mesoamericanos. 4) Finalmente, el pueblo crucificado «trae salvación», es el siervo sufriente de los cantos de Isaías, el Jesús crucificado de los evangelios.

Este es el aporte más original de Ellacuría, en el que no nos podemos detener ahora. Baste recordar el título de su artículo de 1978: «El pueblo crucificado, *ensayo de soteriología histórica*». Trae salvación, pues al ser producto de nuestra manos, nos da acceso a nuestra verdad, lo que no es pequeña salvación. Tiene valores humanos, no tan conocidos en otros lares: acogida, sencillez, compartir. Con espíritu se organizan y trabajan por la liberación. Y por encima de todo, quieren vivir y desean vivir unos con otros. A esto lo hemos llamado *la santidad primordial*. Con ellos pasa por nuestro mundo el Dios liberador y crucificado.

Ese pueblo crucificado, salvador y creyente es la máxima expresión de la Iglesia de los pobres.

El impulso del Vaticano II desembocó en Medellín, pero este no fue mera aplicación ni extrapolación de aquel. En el concilio ocurrió una *irrupción* más liviana en el ámbito de lo *subjetivo*, esperanzas, teologías. En Medellín tuvo lugar una irrupción más poderosa en el ámbito de lo *objetivo*: los pobres, su opresión y su real fe y esperanza.

En el concilio se sintió el impulso a no avergonzarnos ante el mundo moderno y a usar lo moderno para hacer más creíble al Dios cristiano. En Medellín se sintió el impulso a no avergonzarnos ante los pobres, y a no escuchar el reproche de la Escritura: «Por causa de ustedes se blasfema el nombre de Dios entre las naciones». Y con humildad, puso manos a la obra de «lavar el rostro de Dios».

EL CONCILIO Y LA EMERGENCIA DEL LAICADO

La celebración de los cincuenta años del Concilio invita a volver a dirigir la mirada hacia ese importante acontecimiento. Juan XXIII, elegido Papa en 1958, sorprendió al mundo al convocar el Concilio. Su objetivo era repensar y renovar las costumbres del pueblo cristiano y adaptar la disciplina eclesiástica a las condiciones del mundo moderno. La palabra italiana *aggiornamento* expresaba lo que el Concilio pretendía y los frutos que deseaban obtener.

En la visión profética de Juan XXIII, el Concilio sería como «un nuevo Pentecostés», o sea, una profunda y amplia experiencia espiritual que reconstituiría la Iglesia católica no solamente como institución, sino también como movimiento evangélico dinámico, hecho de apertura y renovación. Así se inició el proceso que desembocó en el concilio Vaticano II y que fue como un «soplo de inesperada primavera», en palabras del propio Papa. Se caracterizó

* MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER se doctoró en Teología Sistemática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y actualmente es profesora asociada de Teología en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro.

Entre sus últimas publicaciones se encuentran: *Jesus Cristo: Servo de Deus e Messias glorioso* (2009); *Simone Weil: la fuerza y la debilidad del amor* (orig. 2007; trad. esp. 2009) y *¿Un rostro para Dios?* (orig. 2005; trad. esp. 2008), además de numerosos artículos en revistas.

Dirección: Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teologia (TEO), Rua Marquês de São Vicente, 225, Edifício Cardeal Leme 11 andar, Caixa Postal: 38097, 22453-900 - Rio de Janeiro - RJ (Brasil). Correo electrónico: agape@puc-rio.br

por la apertura y por una mirada reconciliada hacia el mundo y su compleja realidad.

Mientras que la principal preocupación de los concilios anteriores había sido la de condenar herejías, definir verdades de fe y costumbres y corregir errores que nublaban la claridad de la verdad plena, el Vaticano II tuvo desde el principio como orientación fundamental la búsqueda de un papel más positivo y participativo de la fe católica en la sociedad. Deseaba debatir no solo definiciones dogmáticas y teológicas, sino dirigir también la atención hacia los problemas económicos y sociales, viéndolos no como amenazas, sino como auténticos desafíos pastorales que exigían una respuesta por parte de la Iglesia.

Al definir la especificidad del Concilio que había convocado, Juan XXIII declaró, con énfasis, con fuerza y audacia pastoral, que su pretensión no era enumerar una vez más errores y condenas, lo que tantas veces había sucedido en el pasado. Su deseo era que la Iglesia recurriera más a la misericordia que a la severidad. Esto, en su opinión, se ajustaba mejor a las necesidades de los tiempos actuales y confería a la propia Iglesia un rostro más maternal y acogedor.

La cuestión del laicado, que anhelaba una mayor participación en la vida y en la misión de la Iglesia, fue uno de los puntos importantes que trató el Concilio. Es ahí donde se dio el *boom* oficial de la emergencia de los laicos en la Iglesia y la asunción, por parte del Magisterio de la Iglesia, de una teología del laicado que ya habían sistematizado grandes teólogos europeos¹. Los documentos conciliares, por su parte, contienen múltiples reflexiones sobre los laicos y muchas tomas de posición respecto a su importancia para la Iglesia hoy en día².

En este artículo queremos examinar algunos de los documentos más importantes en relación con estas cuestiones y visitar las interpelaciones que lanzan a la teología actual. Esperamos poder suscitar al final de este texto algunos puntos que surgieron con el

¹ El más importante de estos teólogos fue Yves Congar, con su monumental obra *Jalons pour une théologie du laicat*, Du Cerf, Paris 1953.

² Nos referimos de forma especial al cap. 4 de la constitución dogmática *Lumen gentium* (LG) y al decreto *Apostolicam Actuositatem* (AA).

soplo renovador del Concilio pero que en la actualidad se enfrentan al desafío de trascenderlo.

Recuperando las fuentes

El Concilio alude muchas veces, y de forma positiva, a los laicos. Los movimientos laicos apostólicos, muy activos en las décadas anteriores al Concilio³, proporcionaron a los padres conciliares material importante e inspirador para poder avanzar superando obstáculos en dirección a una eclesiología más integrada y de comunión.

En este sentido, el Concilio:

— procura superar al menos en parte la definición negativa del laico (= el que no es sacerdote, el que no es monje, el que no es religioso), destacando características más positivas (miembro del Pueblo de Dios por estar bautizado) y valorándolo como miembro activo, responsable de la construcción del tejido eclesial⁴.

— proclama y consagra una definición de Iglesia donde la condición cristiana común es anterior a la diversidad de funciones, carismas y ministerios. La LG presenta la comunidad eclesial como Pueblo de Dios, donde todos somos miembros plenos⁵.

— revaloriza la comunidad, en contraste con las eclesiologías verticalistas y jerarquizantes, lo que el padre Yves Congar denomina «jerarcologías»⁶.

Es vital para lo que será la autocomprensión del cristiano laico dentro de la comunidad eclesial la percepción del Concilio en ese documento, al afirmar que los laicos no son súbditos o meros servi-

³ Pensamos sobre todo en la Acción Católica, iniciada en Francia por el padre Lebrei y que adquirió gran importancia. V. A. J. de Almeida, *Leigos em que? Uma abordagem histórica*, São Paulinas, Paulo 2006, esp. cap. 19, pp. 249-268.

⁴ LG 30.

⁵ LG 31.

⁶ Cf. Y. Congar, ob. cit.

dores de los pastores, sino sus hermanos: «Los laicos, del mismo modo que por la benevolencia divina tienen como hermano a Cristo, quien, siendo Señor de todo, no vino para ser servido, sino a servir (cf. Mt 20,28), también tienen por hermanos a los que, constituidos en el sagrado ministerio, enseñando, santificando y gobernando con la autoridad de Cristo, apacientan a la familia de Dios, de tal suerte que sea cumplido por todos el nuevo mandamiento de la caridad»⁷.

Así, el Concilio recupera importantes elementos constitutivos de la autocomprensión de la Iglesia desde la Antigüedad. El Nuevo Testamento no identificará, al tratar de delinear el perfil de la Iglesia de Cristo, el concepto de «laico», o algo equivalente al «hecho laico» contemporáneo, sino al contrario, constatará la ausencia de dicho concepto⁸. Habla de discípulos, cristianos, fieles, creyentes, electos, santos, sin distinción entre laicos y no ordenados.

El propio Jesús no aparece como sacerdote. Es más bien lo que hoy se denominaría «seglar», desprovisto de poder o ministerio específico en la religión oficial. Alguien que cuestiona el poder religioso establecido en su propia institución⁹. Y los cristianos de su tiempo y de los siglos siguientes recibieron plenamente esa realidad¹⁰.

Por otra parte, al recorrer las páginas del Nuevo Testamento, constatamos que la diversidad de ministerios existe desde el principio. Al mencionar los carismas y servicios del Pueblo de Dios, el texto neotestamentario afirma que existe un solo Espíritu, pero varios carismas y ministerios que emanan de él (cf. 1 Cor 12). Al mismo tiempo que se declara dicha diversidad, parece claro que para Jesús es espe-

⁷ LG 32.

⁸ Véase sobre esto nuestro artículo «El bautismo, fuente del ministerio cristiano: el caso de las CEB», *Concilium* 334 (2010) 39-53.

⁹ Cf. Jn 8. También Mt 21,12-14; Mc 11,11-15; Lc 19,45-47; Jn 2,13-21.

¹⁰ Cf. J. Estrada Díaz, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, Paulinas, Madrid 1990, p. 18. En todo caso, ha sido una interpretación recurrente de la exégesis neotestamentaria el que solo Jesús merece verdaderamente el título de sacerdote. Cf. sobre esto S. Galimberti y E. Malnatti, *Il cristiano nella storia oggi*, LINT, Trieste 1994, p. 83. Cf. igualmente A. Faivre, *Les laïcs aux origines de l'Église*, Centurion, París 1984.

cialmente importante el grupo de los Doce (Hch 1,21-22) y que él le dispensa un trato diferente del que dispensa al resto de discípulos, confiándoles misiones distintas. No cabe afirmar, por lo tanto, que la Iglesia inicial careciese de una mínima organización y funcionase en entusiasta anarquía, con la mirada puesta en la Parusía inminente.

No obstante, pese a esta comunidad estructurada, y al reparto de servicios, para las Iglesias del Nuevo Testamento todo el pueblo de Dios (*laós*) está consagrado y es sacerdotal, y la idea de «Iglesia» lo destaca como elemento congregacional y asambleario de la comunidad de los creyentes¹¹. Dentro de ese conjunto eclesial, el ministro sigue siendo un bautizado, discípulo de Jesús. No forma, junto a sus pares, un grupo aparte, sino que participa de la dignidad cristiana común, pese a que desempeñe funciones específicas propias de su ministerio. En este sentido, todo cristiano está unguado con la unción del Espíritu, y no existen grupos de especialistas y privilegiados, distintos de esa masa mayoritaria de los fieles¹².

No obstante, si bien Dios tiene un solo pueblo, no todos son ministros. ¿Cómo distinguir a los unos de los otros? Es cierto que el cristianismo estuvo influido por las concepciones precristianas que dominaban en la cultura grecorromana, donde *laós* significa el pueblo, o sea la plebe, término de connotación algo peyorativa, en el sentido de persona no cultivada, ruda, analfabeta, primitiva, etc.

Incorporando en parte esa noción al expandirse hacia el mundo conocido de la época, las primeras comunidades fueron absorbiendo la identificación del cristiano común con una connotación de subordinación y pasividad. Sería el que se deja conducir, al que enseña y lidera otro que sabe, que hace, que gobierna. Esto dificulta mantener la conciencia de la dignidad cristiana común entre los que son y no son ministros ordenados¹³.

¹¹ Cf. S. Galimberti y E. Malnatti, ob. cit., p. 84.

¹² Cf. ibíd., p. 117: «Lo típicamente cristiano es que todos están consagrados a Dios, que no hay ningún cristiano que tenga una vida profana».

¹³ Cf. lo que afirma al respecto Y. Congar en su obra *Pour une église servante et pauvre*, París 1963. Véase también M. Guerra, *Teología del sacerdocio IV*, Burgos 1972, cit. en J. Estrada Díaz, ob. cit., p. 117, n. 8.

La evolución del término y del concepto hará que se considere al laico en dos dimensiones: *teológicamente*, como cristiano sin más adjetivos desde el origen del cristianismo; *sociológicamente*, como cristiano no ministro, a partir de los siglos II-III.

Agustín de Hipona se enfrentará y superará tales ambigüedades conceptuales, al afirmar, en el siglo IV, sobre su misión episcopal: «Donde me aterra lo que soy para ustedes, allí me consuela lo que soy con ustedes. Para ustedes soy obispo. Con ustedes soy cristiano. Aquel es nombre del oficio recibido, este es nombre de gracia; aquel, de peligro; este de salvación». ¹⁴ Y terminarán por caminar en dirección a una «confusión dicotómica» a la que se enfrentará el Concilio, tratando de dirimirla.

Los padres conciliares se dan cuenta, con la ayuda de los teólogos asesores, de que tal dicotomía falsea la revelación neotestamentaria. Según el Nuevo Testamento, todos los miembros de la Iglesia son sacerdotes, porque participan del sacerdocio único de Cristo. Las dicotomías posteriores proceden, en realidad, de dualismos externos a la propia experiencia cristiana auténtica¹⁵.

Las consecuencias teológicas de este estado de cosas son graves:

— descalificación del sacerdocio común de los fieles, además de minimizar la importancia del bautismo a favor de la consagración del orden sacerdotal y de los votos religiosos;

— rebaja de la dignidad de los cristianos bautizados en relación con los ministros ordenados;

— un marco de subordinación y pasividad en la comprensión de los cristianos bautizados de su responsabilidad en la participación en la misión eclesial;

— una noción distorsionada que identifica al clero con el letrado, el instruido; y al laico con el iletrado, el idiota, el que no lee las Escrituras, y por ende desprovisto de poder de decisión en la Iglesia¹⁶.

¹⁴ San Agustín, *Serm.* 340, I: PL 38, 1483, citado en LG 32.

¹⁵ Cf. S. Galimberti y E. Malnatti, *op. cit.*, p. 99.

¹⁶ Cf. sobre todo esto, además de los autores citados, A. J. de Almeida, *ob. cit.*, esp. cap. 7, pp. 101-115.

La LG, por lo tanto, restaura la base de la que se deriva todo y sobre la que puede edificarse la Iglesia: el bautismo, suelo común de la pertenencia a Cristo que constituye a todos los cristianos como Pueblo de Dios. Solo después se explicitará ese concepto en ministerios específicos según los carismas que el Espíritu distribuye en la comunidad.

La misión de los laicos

Al buscar una identificación del laico, el Concilio lo hace centrándose en su secularidad¹⁷. El laico es aquel o aquella que debe construir la ciudad de los hombres y tratar con lo profano, dejando lo sagrado al cuidado del clero y de los religiosos.

En los documentos conciliares —en especial en la LG— coexisten dos eclesiologías: una jurídica y otra de comunión¹⁸. Pese a que la segunda se haya impuesto sobre la primera, el hecho de que coexistan tiene una clara influencia en otros temas eclesiológicos afines. El tema del laicado en la Iglesia es uno de ellos.

En el capítulo IV de la LG, n. 31, el Concilio designa con el nombre de laicos a «todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia». Aunque la definición empiece de forma positiva («todos los fieles cristianos») y la constitución afirme la igualdad fundamental de los bautizados dentro del Pueblo de Dios, su continuación seguirá un camino jurídico que sigue recurriendo a lo negativo: laico seguiría siendo el no clérigo, el no religioso, al que, en la Iglesia, no se le ha proporcionado un carisma o vocación o ministerio «especial».

Esto tiene una repercusión en la noción de la misión del laico. Se afirma incluso en su definición, en el apartado 31: *El carácter secular es propio y peculiar de los laicos*. Mientras que de los clérigos se afirma que, si bien pueden ejercer una profesión o actividad secular

¹⁷ LG 33;35;36; GS 43; AA 2; 29.

¹⁸ Cf. al respecto A. Acerbi, *Due Eccesiologie: Eccesiologia giuridica ed Eccesiologia di comunione nella LG*, Dehoniane, Bologna 1975.

forzados por las circunstancias, *por razón de su particular vocación, están destinados principal y expresamente al sagrado ministerio*, a los laicos se les sitúa claramente en lo que respecta a la misión apostólica en el mundo.

Al afirmarlo, la LG 31 abre una perspectiva positiva hacia el reconocimiento del trabajo de esa franja mayoritaria del pueblo de Dios, pero refuerza de forma sutil la dicotomía entre religioso y seglar, entre Iglesia y mundo presente en la manera de concebir la Iglesia.

Al referirse al apostolado de los laicos, la AA destaca igualmente su índole seglar, al afirmar ser «propio del estado de los laicos el vivir en medio del mundo y de los negocios temporales, ellos son llamados por Dios para que, fervientes en el espíritu cristiano, ejerzan su apostolado en el mundo a manera de fermento»¹⁹. Por consiguiente su formación cristiana deberá realizarse en esa dirección. «De esta forma, el seglar se inserta profunda y cuidadosamente en la realidad misma del orden temporal y recibe eficazmente su parte en el desempeño de sus tareas, y al propio tiempo, como miembro vivo y testigo de la Iglesia, la hace presente y actuante en el seno de las cosas temporales»²⁰.

Y sus ámbitos de actuación apostólica deberán situarse sobre todo en el ámbito de la secularidad. El decreto menciona lo siguiente: las comunidades de la Iglesia, la familia, la juventud, el ámbito social, el orden nacional e internacional²¹. Según la AA, por lo tanto, el laico también debe trabajar en la Iglesia. Y el n. 10 describe de forma positiva esa actuación, pese a destacar que el fiel participa sobre todo en los aspectos materiales y organizativos de la vida eclesial: administración de los bienes, ayudas materiales y personales. Entre las actividades propiamente pastorales, solo se menciona de forma explícita la catequesis, como campo de la comunicación de la palabra de Dios propia de los laicos²².

¹⁹ AA 2.

²⁰ AA 29.

²¹ AA 9.

²² Se trata de un ámbito de acción que se ha confiado tradicionalmente a los laicos, sobre todo a las mujeres.

Asimilar el Concilio para ir más allá

Esta concepción trajo avances innegables no solo para los laicos, sino para la Iglesia en su totalidad. Restauró la dignidad del laicado otorgándole el estatuto oficial por parte del cuerpo eclesial. Sacó al cristiano seglar de su estatuto de mero espectador en una pastoral organizada por la jerarquía para hacerlo participante de ella.

No obstante, la división que recorre los documentos conciliares sobre la índole seglar del Estado laico nos parece que estructura la propia comunidad, en cuanto a su composición y formación, sobre la base de una dicotomía central: la oposición *clero vs. laicado*, a la que se alía otra: *religiosos vs. no religiosos*. La primera hace referencia a la diferencia de esencia (no de grado) entre sacerdocio común de los fieles y sacerdocio jerárquico. La segunda, a la estructura en la Iglesia, basada sobre un estado de vida diferente, en vista del fin común de la santidad universal de los fieles.

De esta doble oposición se deriva una tercera: la oposición *sagrado vs. temporal* o *sagrado vs. profano*. Divide la primera en dos bloques «funcionales»: es responsabilidad de los laicos la esfera temporal y material (familia, estructuras sociales, política). Ese es su ámbito. El clero y los religiosos se ocupan de las cosas del espíritu, de lo sagrado. Realizan, administran y distribuyen sacramentos y «bienes» simbólicos de los cuales vive y se alimenta la comunidad. Y dan testimonio, en el mundo, del espíritu de las bienaventuranzas²³.

En la actualidad se observa cada vez más, sobre todo en algunas tendencias teológicas recientes²⁴, un intento de superar esas contraposiciones. Se cuestiona si no empobrecerían la amplitud del espíritu de la eclesiología conciliar basada en la categoría totalizadora del Pueblo de Dios.

²³ Cf. LG 31.

²⁴ Cf. sobre todo B. Forte, *La chiesa, icono della Trinità: breve ecclesiologia*, Querina, Brescia 1984, así como los trabajos ya citados de A. J. de Almeida y J. Estrada Díaz. Y también los trabajos de S. Dianich, E. Schillebeeckx, etc. Mientras tanto, el esfuerzo de superación de la dicotomía que mencionamos viene de más lejos, del propio Congar, que en *Ministeri e comunità ecclesiale*, Dehoniane, Bologna 1973, va más allá de sus propias posturas en *Jalons pour une théologie du laicat*.

Estas teologías proponen superar las oposiciones antes mencionadas a través de un nuevo eje de tensión dialéctica: comunidad-carismas-ministerios. De este modo, la Iglesia redescubre su vocación de comunidad bautismal que engloba, en la que los carismas se reciben y los ministerios se ejercen como servicios²⁵.

A la luz de estas nuevas teologías —que pretenden rescatar el verdadero espíritu del Concilio—, se lleva hasta sus últimas consecuencias el primado otorgado a la ontología de la gracia sobre cualquier distinción posterior posible. La dimensión pneumatológica de la Iglesia se coloca en primer plano. El Espíritu Santo actúa sobre toda la comunidad y suscita los distintos carismas para edificar el Cuerpo de Cristo. Y la ministerialidad es estatuto de toda la Iglesia y no de alguno de sus segmentos. Se superan las propias categorías *laico* y *laicado*, que pasan a considerarse una abstracción negativa que empobrece el dinamismo eclesial.

La eclesiología que de ahí emerge es una eclesiología total²⁶ y la *laicidad* una dimensión de toda la Iglesia presente en la historia. Las palabras *laico* y *laicado* irían perdiendo de forma paulatina y a medio plazo su razón de existir. Despertada por el Concilio, la conciencia de los laicos evolucionaría poco a poco hasta llegar a una autopercepción de plena ciudadanía y responsabilidad hacia la comunidad eclesial al servicio del proyecto del Reino de Dios propuesto por Jesús.

Todo este itinerario de reflexión teológica sobre el tema del laico en los últimos cincuenta años, suscita, en la actualidad, algunas preguntas candentes:

— En los primeros siglos de la experiencia cristiana la iglesia en su totalidad se consideraba propuesta y alternativa al mundo. No se distinguía entre «especialistas del espíritu» y «cristianos dedicados a los asuntos temporales», sino entre la novedad cristiana y la sociedad que había que evangelizar. La Iglesia de la primera hora no parece presentar tampoco rasgos del fenómeno laico contemporáneo, sino que se concibe como la totalidad de los bautizados. Por lo

²⁵ Cf. B. Forte, ob. cit., pp. 32-33.

²⁶ El término es de B. Forte, ob. cit.

tanto, ¿cabe afirmar que existe para nosotros hoy una urgencia de «volver a las fuentes» para redescubrir las raíces de lo que hoy en día se entiende por laico y laicado?

— Las nuevas tendencias teológicas parecen sugerir la progresiva eliminación de la división que entraña la categoría «laico» a favor de una nueva eclesiología más totalizadora, suscitada por el Espíritu Santo y ministerial, sin dicotomías y contraposiciones. Tras el carácter seductor y el espíritu positivo de esta teoría, no obstante, surge una sospecha: ¿abolir la palabra no es eludir el problema? ¿No acentuaría, tras esta tendencia, el peligro de un nuevo tipo de clericalización, donde la dilución de lo específico seglar puede significar el intento de camuflar y dejar sin tocar la espinosa y delicada cuestión del poder de la Iglesia? En suma, ¿no significaría querer llegar a la síntesis sin haber sufrido y asimilado la antítesis que representa la incómoda situación que *de hecho* representa la división, aún existente, entre *Iglesia docente* e *Iglesia discente*?

Conclusión: ensayo de un nuevo paradigma en tiempos posconciliares

Como resultado del movimiento engendrado por el Concilio, a lo largo de las últimas cinco décadas se han destacado algunos logros por parte de los laicos que parecen apuntar hacia un nuevo paradigma. Por necesidad o por las circunstancias, los cristianos seculares han ido asumiendo y desempeñando ministerios y servicios antes restringidos a los clérigos o religiosos. A partir de ahí surgen figuras que diseñan un nuevo paradigma seglar. Estas figuras beben de la renovación conciliar y dan pasos audaces que van más allá.

1. El/la teólogo/a laico/a. En una Iglesia donde las vocaciones sacerdotales y religiosas disminuyen de forma dramática, los institutos y cursos de teología en la actualidad reciben muchas veces una mayoría de alumnos y profesores laicos. En contra de las críticas de eminentes teólogos, como Hans Urs von Baltasar, que considera que esos laicos serían en realidad sacerdotes frustrados que buscan en la formación teológica una manera de llevar a cabo una vocación no realizada, el número de laicos teólogos (sobre todo mujeres) no para

de aumentar²⁷. Muchos prestan un importante servicio a la reflexión sobre la fe, aventurándose por temas candentes que conocen por experiencia y sobre los que tienen una opinión cualificada y sólida.

En la actualidad los laicos disputan y consiguen títulos académicos en los mejores institutos y facultades de teología de diferentes latitudes. Así, están preparados para la docencia en cualquier institución académica en igualdad de condiciones con los sacerdotes o religiosos²⁸.

2. Los/as maestros/as espirituales. En épocas más antiguas era común la presencia de alguien «más viejo» o con más experiencia, que acompañaba a los demás en los caminos de la oración y de la espiritualidad. Y esa persona podía ser laico o clérigo. Posteriormente esa función quedó más limitada a los sacerdotes, por ser identificada —de forma errónea— con el sacramento de la confesión.

Hoy, sin embargo, hay muchos laicos —hombres y mujeres— que asumen ese ministerio: predicán en retiros, acompañan a personas, y producen material para la oración y la liturgia en distintos niveles. Es destacable el fruto de esos maestros espirituales, que ayudan a tantas personas a seguir a Jesucristo y a escuchar al Espíritu.

3. Los/as coordinadores/as litúrgicos/as. Entre otras cosas, la reforma litúrgica del Concilio incorporó a los laicos no solo en un papel pasivo de «consumidores», sino activo, de «productores». En especial las mujeres han tenido un papel preponderante en este sentido, creando espacios y eventos litúrgicos donde el Pueblo de Dios puede expresar con alegría y belleza su fe, fiel a la tradición y al mismo tiempo libre en la creatividad infinita del Espíritu.

Este nuevo paradigma que ellos y ellas protagonizan es el fruto sabroso y maduro que trajo la renovación conciliar y que hoy desea expandirse hasta alcanzar todo su potencial.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi Urizar)

²⁷ Cf. H. U. von Balthasar, *Nuovi punti fermi*, Jaca Book, Milán 1980, en especial el capítulo titulado: «I teologi laici», pp. 185-190.

²⁸ Es un hecho, no obstante —y lo constatamos con tristeza—, que muchas veces no son admitidos en puestos que podrían desempeñar con excelencia y dedicación.

FORO TEOLÓGICO

MIRADA RETROSPECTIVA AL FUTURO
Impulsos transformativos
del concilio Vaticano II
para el catolicismo africano

Un reciente informe de lo que sucedió en el concilio Vaticano II recuerda el término *aggiornamento* («puesta al día») como «expresión [...] para describir de qué trataba el concilio»¹. Son raras las lenguas africanas que traducen *aggiornamento* u ofrecen un significado variante en su vocabulario. Esta constatación apoya la idea de que el Vaticano II no llegó a entrar en África. A juzgar por el pequeño número de obispos indígenas, la «presencia de África en el Vaticano II fue marginal y por poderes»; a causa de ello, «tuvo escaso efecto en el concilio»². Comprensiblemente, en comparación con el optimismo generado en Occidente, los cristianos de África «no han sentido la

* AGBONKHIANMEGHE E. OROBATOR, S.J., se doctoró por la Universidad de Leeds y es actualmente superior provincial de la Provincia del Este de África de la Compañía de Jesús, así como profesor de Teología en la Facultad de Teología de los jesuitas del Hekima College. Especializado en eclesiología y ética, sus publicaciones más recientes son: *Faith Doing Justice: A Manual for Social Analysis, Catholic Social Teachings, and Social Justice*, con Elias O. Opongo (2007); *Theology Brewed in an African Pot* (2008); y es editor de *Reconciliation, Justice, and Peace: The Second African Synod* (2011).

Dirección: Loyola House, P. O. BOX 21399, Ngong road, Nairobi, 00505 (Kenia).

¹ John W. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2008, pp. 9, 37.

² Patrick A. Kalilombe, «The Effect of the Council on World Catholicism: Africa», en Adrian Hastings (ed.), *Modern Catholicism: Vatican II and After*, SPCK, Londres 1991, pp. 310, 311.

misma vinculación al Vaticano II»³. Se da la paradoja, sin embargo, de que los años transcurridos desde entonces han conocido un crecimiento fenomenal del catolicismo africano, de modos que «seguramente han sido posibles solo gracias a los cambios iniciados por el concilio»⁴. El Vaticano II originó impulsos de importancia decisiva no para actualización o renovación —porque la Iglesia en África era todavía «una comunidad recién nacida que trataba de encontrar su lugar en un continente en evolución rápida»⁵— sino para el desarrollo allí del catolicismo.

El contexto histórico

En el momento cumbre de la convocatoria por el papa Juan XXIII del concilio Vaticano II, África daba vueltas en un vórtice de turbulencia histórica, revolución política y transformación religiosa. Tres acontecimientos ilustran el porqué de ese vórtice. Primero, en reacción al opresivo colonialismo europeo, que había puesto grandes porciones de África al servicio de los intereses políticos y económicos occidentales⁶, el continente experimentaba una efervescencia del nacionalismo en su ansia de emancipación política. Como las iglesias africanas, nuevas naciones surgían de los mortecinos rescoldos del colonialismo. Segundo, similarmente, aunque de un orden distinto, la teología africana iba trazando y definiendo los contornos de su identidad en el contexto de las culturas y religiones indígenas. Tercero —y directamente relacionado con el segundo factor—, algunas iglesias en África cuestionaban a aquellas que las habían generado, con vistas a adquirir autonomía, personalidad y confianza en sí mismas⁷. Estos eventos históricos definen el contexto de

³ Norman P. Tanner, *The Councils of the Church: A Short History*, Crossroad, Nueva York 2011, p. 111.

⁴ *Ibid.*, p. 112.

⁵ Kalilombe, *ob. cit.*, p. 311.

⁶ Curt Cadorette, *Catholicism in Social and Historical Contexts: An Introduction*, Orbis, Maryknoll (NY) 2009, p. 183.

⁷ Por ejemplo, el debate de la «moratoria» giró sobre la necesidad de que se suspendiera el envío de ayudas económicas y personal de misión desde el

los impulsos desencadenados por el Vaticano II para la misión y la naturaleza de la Iglesia en África, el crecimiento allí del catolicismo, el desarrollo de la teología africana y la inculturación de la religión católica en el continente.

Eclesiología, teología y catolicismo en África desde el Vaticano II

Laurenti Magesa ha observado que «quizá la consecuencia más importante del Vaticano II para el catolicismo africano fue la convocatoria en 1995 de la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para África, o Sínodo Africano, a casi tres décadas de la clausura del concilio»⁸. Casi cincuenta años después del Vaticano II, un segundo Sínodo Africano tuvo lugar en Roma. La suma de asambleas sinodales confirma la maduración y seguridad alcanzadas por el catolicismo en África. Característicamente, este progreso es representado en términos demográficos y estadísticos que indican un crecimiento exponencial del catolicismo africano desde solo el 9% de la población en 1910 al 63% en 2010⁹. La vitalidad de este catolicismo es cuantificable no simplemente en números, sino todavía más en el fortalecimiento de su posición como socio de importancia crítica en la Tercera Iglesia y actor clave en la configuración de la nueva cristiandad¹⁰. Las cuestiones que el catolicismo africano pone sobre la

extranjero, para permitir que las iglesias africanas tuvieran espacio para generar sus recursos localmente. Véase Cedric Mayson, *Why Africa Matters*, Orbis, Maryknoll (NY) 2010, pp. 134-135.

⁸ Laurenti Magesa, *Anatomy of Inculturation: Transforming the Church in Africa*, Orbis, Maryknoll (NY) 2004, p. 130.

⁹ Pew Forum on Religion and Public Life, *Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World Christian Population* (diciembre de 2011), http://www.pewforum.org/uploadedFiles/Topics/Religious_Affiliation/Christian/Christianity-fullreport-web.pdf (consultado este sitio web el 28 de diciembre de 2011).

¹⁰ Véase Walbert Bühlmann, *The Coming of the Third Church*, St. Paul Publications, Slough 1976; Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, OUP, Oxford 2002.

mesa fuerzan las categorías tradicionales y abren nuevos caminos en la tradición del *aggiornamento* conciliar¹¹.

Desde el Vaticano II, la Iglesia en África ha descubierto su papel público, su vocación y su misión en el terreno socioeconómico y político. Esta conciencia asoma en las conclusiones del segundo Sínodo Africano (2009) que identificó a la Iglesia como agente de reconciliación, justicia y paz¹². Un proceso similar ha ocurrido en la idea que la Iglesia tiene de sí misma. El primer Sínodo Africano contextualizó la eclesiología de «pueblo de Dios» del Vaticano II como la «familia de Dios», entendida como el nuevo modo de ser Iglesia en África. Hay que decir que, «para la Iglesia africana, la idea («pueblo de Dios») no era realmente nueva. El pueblo nunca se había sentido de otro modo en su propia experiencia»¹³. Pero uno de los impulsos del Vaticano II que han quedado por concretarse en hechos, pese a las potencialidades de la Iglesia africana, es la liberación por parte de esta de su dependencia de la Iglesia occidental en cuanto al sostenimiento material y financiero. La falta de progreso en esta área indica que «la Iglesia católica en África está claramente bajo administración colonial»¹⁴.

La teología africana surgió en circunstancias difíciles. El debate sobre el principio, necesidad y validez de «*une théologie de couleur africaine*»¹⁵ es anterior al Vaticano II; pero «con su apertura, los decretos del Vaticano II dieron, naturalmente, un nuevo impulso a

este movimiento...»¹⁶. La víspera del concilio, teólogos eurocéntricos se pronunciaron contra la teología africana, negando su legitimidad como rama de los saberes teológicos¹⁷. Esto cambió, primero, cuando a raíz del documento conciliar *Ad gentes*, el papa Pablo VI reunió a la Iglesia africana al son de este toque de clarín: «... *vosotros podéis y debéis tener un cristianismo africano*», y, segundo, cuando el papa Juan Pablo II empleó el término «teología africana» públicamente, el 9 de abril de 1985.

El surgimiento y desarrollo de la teología en África aconteció dentro del contexto de la religión africana. Aunque el Vaticano II no menciona explícitamente a la religión africana, en virtud de su *Declaración sobre la relación de la Iglesia con religiones no-cristianas (Nostra aetate)*, el concilio «abrió levemente la puerta a la consideración de la religión africana como interlocutora»¹⁸. Esto implicó el reconocimiento de las tradiciones religiosas africanas como contexto válido para la actividad salvífica del Cristo resucitado y como suelo fértil para la implantación de la Iglesia de Cristo (*Nostra aetate* 2-3; *Ad gentes* 6; *Lumen gentium* 16)¹⁹. En este sentido, la apertura y tolerancia del Vaticano II hacia varias culturas y religiones podrían ser su contribución más importante a la Iglesia africana»²⁰.

Habida cuenta de lo precedente, la inculturación representa uno de los impulsos del Vaticano II para el crecimiento del catolicismo y el desarrollo de la teología en África²¹. Aunque el documento conciliar

¹¹ Véase John L. Allen, *The Future Church: How Ten Trends are Revolutionizing the Catholic Church*, Doubleday, Nueva York 2009, pp. 13-53.

¹² Véase Papa Benedicto XVI, *Africae Munus* (Exhortación apostólica postsinodal, del 19 de noviembre de 2011); Agbonkhianmeghe E. Orobator, «Introduction: the Synod as Ecclesial Conversation», en Agbonkhianmeghe E. Orobator (ed.), *Reconciliation, Justice, and Peace: the Second African Synod*, Orbis, Maryknoll (NY) 2011, pp. 1-3.

¹³ Robert G. Donders, *Non-Bourgeois Theology: An African Experience of Jesus*, Orbis, Maryknoll (NY) 2011, pp. 1-3.

¹⁴ Elochukwu E. Uzukwu, *A Listening Church: Autonomy and Communion in African Churches*, Orbis, Maryknoll (NY) 1996, p. 59.

¹⁵ T. Tshibangu, *La théologie africaine*, Éditions Saint Paul, Kinshasa (RDC) s/f, p. 56; A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, L'Harmattan, Paris 1989, pp. 42-47.

¹⁶ John Parratt, *Reinventing Christianity: African Theology Today*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1995, p. 11.

¹⁷ Una información completa al respecto, en Parratt, *ibid.*, pp. 1-24.

¹⁸ Laurenti Magesa, «On Speaking Terms: African Religion and Christianity in Dialogue», en Orobator, *Reconciliation, Justice, and Peace*, p. 26.

¹⁹ Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, Orbis, Maryknoll (NY) 2011, p. 53.

²⁰ Laurenti Magesa, «The Council of Trent and the African Experience», en James F. Keenan (ed.), *Catholic Theological Ethics Past, Present, and Future*, Orbis, Maryknoll (NY) 2011, p. 53.

²¹ Magesa, *Anatomy of Inculturation*, p. 42; Jean-Marc Ela, *My Faith as an African*, Geoffrey Chapman, Maryknoll (NY) y Londres 1988, pp. 47-50 (trad. ingl. de *Ma foi d'African* [1985]).

liar *Sacrosanctum Concilium* fue inicialmente interpretado como limitado a la adaptación de símbolos y prácticas litúrgicas²², con el tiempo se ha llegado a ver en él una transformación radical de toda la vida de la Iglesia a la luz del evangelio. El concilio alentó la creatividad litúrgica y las experimentaciones, convencido de «los adornos espirituales y dones» de las culturas africanas (*Sacrosanctum Concilium* 37). Abundan los ejemplos de ritos religiosos que emplean ricos simbolismos de culturas y tradiciones africanas²³. Pero hay intentos de imponer límites respecto al alcance de la idea de Pablo VI sobre un cristianismo africano y, así, revertir el movimiento de creatividad y renovación litúrgicas estimulado por el Vaticano II. El control eclesiástico y burocrático significa que la partitura de la inculturación litúrgica «impresiona poco todavía»²⁴. Según Magesa, «actualmente, en vista de la sistemática centralización romana después del fenómeno centrifugo encabezado por el Vaticano II, se está haciendo más difícil que una iniciativa de este género sea siquiera sometida a Roma: muchos obispos lo encuentran arriesgado o embarazoso»²⁵.

Vaticano III: «Mirad sin miedo al futuro»²⁶

En África se recuerda el Vaticano II escasamente y más bien como un evento anodino. Pese al impresionante juicio de Rahner sobre el concilio como un acontecimiento que marcó un cambio de época y

²² Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Orbis, Maryknoll (NY) 1998, pp. 191-195.

²³ Entre los ejemplos hay liturgias eucarísticas, ritos iniciáticos, ritos de consagración, música litúrgica y gestos culturales en África occidental, central y oriental. Véase Elochukwu E. Uzukwu, *Worship as Body Language: Introduction to Christian Worship: An Orientation*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1997, pp. 270-317; *A Listening Church*, p. 62.

²⁴ Uzukwu, *Worship as Body Language*, pp. 30-34.

²⁵ Magesa, *Anatomy of Inculturation*, p. 234.

²⁶ Discurso inaugural del concilio Vaticano II, pronunciado por Juan XXIII el 11 de octubre de 1962, en W. M. Abbot (ed.), *The Documents of Vatican II*, Geoffrey Chapman, Londres-Dublin 1966, p. 712.

«primera asamblea del episcopado mundial»²⁷, nada más que «voces esporádicas fueron oídas de África»²⁸. El episcopado africano, en gran medida expatriado, «trató solo sobre temas internos de sus iglesias: asuntos litúrgicos y, sobre todo, canónicos y disciplinarios»²⁹. En los años intermedios, cuando se vino abajo la hasta entonces incuestionada fusión del cristianismo y Occidente, nuevas voces, vibrantes y dinámicas, empezaron a oírse fuera de los enclaves históricos tradicionales del catolicismo.

El desplazamiento del catolicismo hacia los países del Sur significa que las «alegrías y esperanzas, el dolor y la angustia» del catolicismo africano no son ya periféricos con respecto al catolicismo mundial. El de África se inscribe en un contexto eclesial inédito que origina una conciencia aguda de nuevas preocupaciones y nuevos retos, como el de la participación de mujeres en el ministerio y liderazgo eclesial; el lugar de «la pena y la angustia [...] de los pobres y los afligidos en la esfera de misión de la Iglesia mundial; la creciente amenaza del Islam militante; la globalización y sus consecuencias culturales, económicas y políticas; la búsqueda de autonomía eclesial; las rivalidades étnicas; la corrupción sistémica, y los flujos multidireccionales de emigrantes y de pueblos desplazados por la fuerza. Para afrontar estos retos y ofrecer respuestas creíbles a tales cuestiones, la Iglesia africana no solo necesita «mirar atrás al concilio y buscar orientación»³⁰; también le es preciso —mucho más— mirar esperanzada hacia delante, hacia un futuro concilio Vaticano III, encabezado por la Tercera Iglesia, para originar un «nuevo Pentecostés de renovación y puesta al día de la Iglesia mundial.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

²⁷ Karl Rahner, «Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council», *Concern for the Church: Theological Investigations*, vol. XX, trad. ingl. Edward Quinn, Crossroad, Nueva York 1981, p. 80.

²⁸ Kalilombe, «The Effect of the Council on World Catholicism», 310.

²⁹ Giuseppe Alberigo y Joseph A. Komonchak (eds.), *History of Vatican II*, vol. I, Orbis/Peeters, Maryknoll/Lovaina 1995, p. 390.

³⁰ Vol. I, p. 311.

«IMPULSOS» NORTEAMERICANOS
TRAS EL VATICANO II

Introducción

Habiéndome pedido una reflexión sobre los impulsos u orientaciones que a raíz del concilio Vaticano II se registraron en Canadá y los Estados Unidos, he optado por dedicar mis consideraciones a dos acontecimientos —uno por cada país— que desataron el entusiasmo no mucho después del concilio y que han tenido una repercusión duradera. Son el Congreso sobre la Teología de la Renovación de la Iglesia (*Congress on the Theology of the Renewal of the Church*), celebrado en Toronto en 1967, y la Conferencia de Llamada a la Acción (*Call to Action Conference*), que tuvo lugar en Detroit casi un decenio después, en 1976. Ambos encierran el período de respuesta temprana

* MARY E. HINES creció cerca de Boston, Massachusetts. Tiene un doctorado en Teología Sistemática por la Universidad del St. Michael's College de Toronto (Canadá) y es profesora de Teología en el Emmanuel College de Boston. Entre sus publicaciones están: *What Ever Happened to Mary?*, *The Transformation of Dogma: An Introduction to Karl Rahner on Doctrine*, y *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, del que fue coeditora, además de numerosos artículos sobre eclesiología, teología feminista y mariología. La recepción actual del concilio Vaticano II es su principal área de investigación. Ha formado parte del Consejo de Administración de la Sociedad Teológica Católica de América y del Diálogo Anglicano-Católico Romano en los Estados Unidos (ARC-USA).

Dirección: Department of Theology and Religious Studies, Emmanuel College, 400 The Fenway, Boston, MA 02115 (Estados Unidos). Correo electrónico: hines@emmanuel.edu

al concilio y representan las orientaciones, y finalmente los conflictos, que han caracterizado a la Iglesia posconciliar en Norteamérica.

El primero de estos acontecimientos fue convocado por los obispos católicos canadienses como contribución católica a los actos del Centenario de Canadá (1867-1967), y celebrado en St. Michael's College, de la Universidad de Toronto, solo dos años después de la clausura del concilio. Sus actas se publicaron en dos volúmenes, uno sobre pensamiento religioso y otro sobre estructura religiosa¹. Inspirado por la llamada del Vaticano II a la renovación, el Congreso tomó buena parte de sus temas de Europa y Norteamérica, de donde reunió también muchos de los arquitectos del pensamiento teológico conciliar².

La Conferencia de Llamada a la Acción, por su parte, fue organizada por los obispos estadounidenses (NCCB/USCC)³ como parte de la celebración del Bicentenario de los Estados Unidos de América. Quizá las decisiones de los obispos canadienses y estadounidenses de participar en actos cívicos nacionales eran en sí respuestas significativas al mensaje de la *Gaudium et spes* de que la Iglesia había salido de su período de retiro, pasando a una nueva era de compromiso con el mundo. También notable es que ambos acontecimientos fueron una iniciativa tomada «desde arriba», por la jerarquía eclesial, como el concilio mismo. En tiempos más recientes, la relación entre gobierno «desde arriba» y llamadas a la reforma «desde abajo», que incluyen las experiencias y las preocupaciones del laicado, se ha vuelto más conflictiva.

¹ L. K. Shook, C.S.B. (ed.), *Theology of Renewal*: vol. 1, *Renewal of Religious Thought*; vol. 2, *Renewal of Religious Structures*, Herder and Herder, Nueva York 1968. A partir de aquí, TR 1 y TR 2.

² La CBC (Canadian Broadcasting Corporation) emitió en 1968 cuatro horas y media de programas llamados *Theologo '67*, que documentaron también los debates del Congreso. Los programas tenían como temas principales la pobreza, la guerra, la contracepción, la Iglesia y el mundo, la unidad eclesial y la conciencia.

³ Ahora, la USCCB.

El Congreso sobre la Teología de la Renovación de la Iglesia

El congreso canadiense fue en gran medida una respuesta intelectual al concilio, y en él se reflejaron numerosos temas del contexto cultural norteamericano contemporáneo. Entre los teólogos participantes había ortodoxos orientales, protestantes y judíos. En su discurso introductorio, el cardenal Léger dijo a los reunidos, siguiendo la *Gaudium et spes* (62): «Para realizar debidamente esta tarea [de renovación teológica], el magisterio os necesita a vosotros, y vosotros necesitáis libertad. Vuestra libertad no solo es importante, sino también esencial para vuestro trabajo. La fidelidad del teólogo al magisterio no debe interpretarse como una pasiva obediencia que excluye toda iniciativa»⁴. Una nueva libertad para investigación teológica era una expectativa antigua y optimista de muchos teólogos en Canadá y los Estados Unidos. La naturaleza y alcance de esa libertad se convirtió en una cuestión cada vez más neurálgica en la subsiguiente era posconciliar.

Las comunicaciones reunidas en el volumen 1 de *Theology of Renewal* (TR) revelan la continua preocupación sobre el secularismo, el ateísmo moderno, las teologías relativas a la muerte de Dios, y el existencialismo, preocupación muy viva en ambientes norteamericanos y europeos de los años sesenta⁵. Aunque brillantemente se refirió Rahner al concilio como el inicio de la tercera gran etapa del cristianismo⁶, una Iglesia mundial que se desarrollaría incorporando las diversas culturas que la integran, tales comunicaciones indican que la teología inmediatamente posterior al concilio estaba dominada todavía por teólogos e inquietudes occidentales, como el concilio mismo.

Sin embargo, el volumen 2, sobre la renovación de estructuras de la Iglesia, introduce temas que dominarán las discusiones intraecler-

⁴ P. É. Léger, «Theology of the Renewal of the Church», en TR 1, p. 21.

⁵ Cf., por ejemplo, los ensayos de Schillebeeckx, 83-104; Rahner, 167-192; Mascall, 193-207; Gibson, 313-328; Fabro, 329-355, en TR 1.

⁶ K. Rahner, «Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council», *Theological Investigations*, XX: *Concern for the Church*, Crossroad, Nueva York 1981, pp. 77-83.

siales durante el medio siglo siguiente. El cardenal Suenens presentó en su introducción la corresponsabilidad como la «idea dominante del concilio» y reflexionó sobre sus consecuencias pastorales⁷. Una mayor participación del laicado y los papeles específicos de los teólogos y los estudiosos en «la formación del juicio de la Iglesia»⁸ se examinaron y debatieron por los grupos de expertos después de las ponencias. Temas específicos fueron la educación teológica para el laicado y su consulta en materia de sexualidad humana, como lo fueron también el ecumenismo y la relación entre la Iglesia y el mundo. En cambio, el papel de la mujer en la Iglesia no se abordó específicamente en las exposiciones. Hubo unas cuantas mujeres entre los participantes, pero la mujer aparecía en las ponencias solo en los contextos de familia, sexualidad y vida religiosa. El tema general de la corresponsabilidad, sin embargo, pronto dio lugar a peticiones de que la mujer fuera incluida explícitamente en la nueva conciencia de los laicos de que «¡Nosotros somos la Iglesia!». Esta frase se convirtió en divisa para la deseada renovación posconciliar en Norteamérica.

No es casual que, poco después, gracias al fermento intelectual creado por la conferencia, la Universidad a la que pertenece St. Michel's College, lugar del congreso, pasase a ser líder en la educación de gran número de integrantes de la primera generación de teólogos católicos laicos, entre ellos mujeres. St. Michael's estaba en una posición envidiable para desempeñar esta función, por los avances en sus programas de graduación en Teología, que habían empezado ya años antes del concilio⁹. St. Michael's venía otorgando el grado de Bachiller en Sagrada Teología (STB) desde 1955, primero como un requisito de ordenación para seminaristas basilianos.

⁷ L.-J. Suenens, «Co-responsibility: Dominating Idea of the Council and its Pastoral Consequences», en TR 2, pp. 118-132.

⁸ R. A. F. Mackenzie, SJ, «The Function of Scholars in Reforming the Judgment of the Church», en TR 2, pp. 118-132.

⁹ Para esta información me baso en una tesis no publicada sobre la historia de la teología en St. Michel's College. Su autor, W. H. Irwin, CSB, es un antiguo decano de la Facultad de Teología.

En 1958, en la víspera del concilio, se creó en St. Michael's la Facultad de Teología, y en 1962 y 1964 se pusieron en marcha, respectivamente, los programas de máster y de doctorado. Estos programas estaban pensados para laicos, y desde el principio muchas mujeres fueron admitidas en ellos. Poco después, en 1965, el programa de St. Michael's de graduación en Teología fue incorporado a una escuela de grado ecuménica, que se convertiría en la Escuela de Teología de Toronto, un válido consorcio ecuménico que llevó a la práctica las intenciones ecuménicas del concilio.

El Vaticano II y el congreso de Toronto fueron catalizadores del entusiasmo por los estudios de teología que indujo a tantos laicos, hombres y mujeres, a hacerse teólogos en los años subsiguientes al concilio. La variable naturaleza de la empresa teológica en Norteamérica se refleja en el cambio demográfico experimentado por la Catholic Theological Society of America, en los años sesenta de composición casi completamente clerical, mientras que ahora pertenecen a ella gran número de teólogos y teólogas laicos, ya sea como miembros, ya como cargos de la CTSA.

La Conferencia de Llamada a la Acción

Muchos de estos mismos temas caracterizaron los primeros entusiasmos en los Estados Unidos, pero con diferencias de énfasis y de estilo. La Conferencia de Llamada a la Acción tuvo lugar casi diez años después del Congreso de Toronto y giró en torno a dos temas que habían captado el interés de muchos en la Iglesia estadounidense: primero, la llamada del concilio al diálogo con el mundo y, segundo, el énfasis en la colegialidad, que acabó siendo ampliamente interpretado como un deseo de incluir todos los niveles de la Iglesia en las tomas de decisiones, es decir, hacerlos corresponsables, según el término del cardenal Suenens. La causa inmediata de la elección por la Conferencia Nacional de Obispos Católicos (NCCB) del asunto principal que tratar fue el documento del sínodo de 1971, *La justicia en el mundo*, que desarrolló la llamada del concilio a «leer los signos de los tiempos». La justi-

cia se convirtió en el tema general de la proyectada reunión. Y la insistencia de la *Lumen gentium* en que «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón» (LG 1)¹⁰ inspiró la elección del tema principal propuesto, Llamada a la Acción. El ser humano es *imago Dei* y merece dignidad, derechos humanos y justicia social y económica. Entre los asuntos abordados estaban el racismo, la pobreza, la violencia y la guerra. El objeto de la conferencia era desarrollar un plan de acción para afrontar estas cuestiones. El cardenal Dearden, arzobispo de Detroit y presidente de la Comisión *Ad Hoc* para el Bicentenario, de la NCCB, en su discurso de apertura vio también la conferencia como un medio de difundir el mensaje conciliar de justicia social más ampliamente, entre católicos aún no conocedores de las enseñanzas del concilio¹¹.

La aprobación de la colegialidad por el Vaticano II (LG 22) tuvo particular resonancia en los Estados Unidos y creó una expectación temprana de un estilo más participativo en el gobierno de la Iglesia en todos los niveles. Los preparativos para la Llamada a la Acción siguieron un proceso que incluía amplias consultas e intercambios de pareceres sobre temas de la conferencia en los dos años anteriores a su celebración. A los procedimientos democráticos estadounidenses se sumaron las exhortaciones conciliares al diálogo y a la participación del laicado. Por eso el cardenal Dearden pudo comentar: «Nunca antes ha habido un intento de unir de este modo a representantes de la entera comunidad eclesial de los Estados Unidos: obispos, sacerdotes, religiosos y laicos»¹². El panorama se pre-

¹⁰ Las citas del Vaticano II son de W. M. Abbott (ed.), *The Documents of Vatican II*, Crossroad, Nueva York 1966.

¹¹ Documentos y primeros análisis de la Conferencia de Llamada a la Acción se pueden encontrar en <http://ctausa.org/whobishconference>. *Origins*, vols. 6-9 es también una fuente de documentación y análisis.

¹² J. F. Dearden, «Opening Address». www.justpeace.org/NCCB101976.htm

sentaba prometedor para la cooperación y el diálogo entre jerarquía y laicado en beneficio de la misión cristiana.

Análisis y debates sobre la respuesta eclesial a cuestiones urgentes de justicia social llevaron naturalmente a consideraciones sobre justicia dentro de la Iglesia. El sínodo de 1971 había hecho esta declaración: «Si la Iglesia debe dar un testimonio de justicia, ella reconoce que cualquiera que pretenda hablar de justicia a los hombres, debe él mismo ser justo a los ojos de los demás. Por tanto, conviene que nosotros mismos hagamos un examen sobre las maneras de actuar, las posesiones y el estilo de vida, que se dan dentro de la Iglesia misma»¹³. Los delegados a la conferencia aceptaron este reto. Aun estando de acuerdo en que la Iglesia debía hacer frente al racismo, al sexismo, al militarismo y a la injusticia económica, también planteaban cuestiones respecto a la participación real de cada nivel de la Iglesia en importantes decisiones internas. El carácter puramente consultivo de las estructuras dialógicas, desde los consejos parroquiales hasta los sínodos, no permitía a los laicos tener ninguna voz deliberativa. Los delegados instaron a la Iglesia a reconsiderar sus posiciones sobre temas eclesialmente sensibles, como el celibato sacerdotal, el control de nacimientos, la homosexualidad y la ordenación exclusiva de varones.

El resultado fue que muchos obispos se distanciaron gradualmente de este esfuerzo de colaboración. Llamada a la Acción se reinventó a sí misma como una organización principalmente laica, en la que ahora ven los obispos un adversario: exactamente lo contrario de lo que pretendían quienes pusieron en marcha esa iniciativa. El diálogo y la cooperación continuaron en cierta medida durante los años ochenta, con procesos más bien consultivos que los obispos estadounidenses emplearon para componer sus cartas pastorales sobre paz y economía.

No hubo, en cambio, diálogo positivo sobre cuestiones eclesiales internas ni de moralidad personal, y la distancia entre obispos y laicos no ha hecho sino agrandarse en lo relativo al tratamiento del escándalo sobre abusos sexuales en los Estados Unidos. La espe-

¹³ *Justice in the World*, USCC Publications Office, Washington DC 1972, cap. 3.

ranza de una relación cooperativa entre jerarquía y laicado, teólogos incluidos, se ha frustrado ulteriormente por las medidas disciplinarias —casi siempre sin diálogo— contra algunos de estos¹⁴. La Iglesia más dialogante e inclusiva imaginada por el Congreso de Toronto, el primer período de Llamada a la Acción y el de las cartas pastorales, parecen alejarse más y más...

Conclusión

A través de las lentes del Congreso de Toronto, de 1967, y la Conferencia de Llamada a la Acción, de 1976, he presentado algunas de las primeras esperanzas y expectativas suscitadas en Norteamérica a raíz del Vaticano II.

La relación entre Iglesia y mundo, el ejercicio de la autoridad dentro de la Iglesia, la libertad de investigación teológica, la ampliación de las funciones del laicado, la aparición de un nuevo y entusiasta plantel de teólogos laicos, y el ecumenismo como contexto apropiado en el que proseguir la reflexión teológica sobre la Iglesia, surgieron como temas de la escena teológica norteamericana en los años subsiguientes al concilio.

En época más reciente se ha visto con claridad que el diálogo Iglesia/mundo puede hacerse conflictivo al abordar las difíciles cuestiones sociales y éticas de nuestros tiempos. Los laicos esperan ahora que se les conceda una mayor voz tanto en la relación de la Iglesia con la sociedad como dentro de la Iglesia misma. La escasez de sacerdotes y el escándalo de los abusos sexuales han contribuido también a que los laicos pisen más fuerte y deseen aportar su experiencia al gobierno de la Iglesia. En el contexto norteamericano, los asuntos del matrimonio de sacerdotes, de la ordenación de mujeres y del liderazgo de estas se han convertido en símbolos del deseo de una Iglesia más inclusiva en todos sus estratos.

¹⁴ Para un análisis equilibrado y más detenido de las esperanzas de diálogo que dio lugar la Conferencia de Llamada a la Acción, véase Bradford Hinze, *Practices of Dialogue in the Roman Catholic Church*, Continuum

Cincuenta años después del Vaticano II, la Iglesia es marcadamente diferente de su realidad anterior a él. Queda abierta la cuestión de si seguirá la senda abierta por Juan XXII y el concilio, y trazada por anteriores respuestas, o si retrocederá a una visión preconiliar del mundo y de sí misma. Espero que el «peligroso recuerdo» del entusiasmo y energía en la búsqueda de una Iglesia más inclusiva y dialogante que caracterizaron la primera recepción del concilio revigore el deseo de reforma y renovación, especialmente entre los católicos jóvenes de Norteamérica, a quienes en muchos casos no se les ha dado a conocer el grandísimo acontecimiento que fue el concilio Vaticano II, y para los que la Iglesia es una realidad cada vez más irrelevante.

(Traducido del inglés por Serafin Fernández Martínez)

VATICANO II: 50 AÑOS DESPUÉS
EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Los años del Concilio fueron una bocanada de aire fresco para el conjunto de la Iglesia en el continente latinoamericano, al mismo tiempo que, a través de golpes políticos inspirados en los conflictos de la guerra fría, se instauraron durante más de tres décadas dictaduras militares en la mayoría de nuestros países. Sectores de la Iglesia comprometidos con la superación de la miseria, de las desigualdades e injusticias y con la

* JOSÉ ÓSCAR BEOZZO nació en Santa Adélia, SP (1941). Estudió Filosofía en São Paulo y Aparecida SP (1958-1960), Teología en la Universidad Gregoriana de Roma (1960-1964), Ciencias sociales (1964-1968) y Comunicación (1971-1972) en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Se doctoró en Historia social en la USP, São Paulo (2001). Es coordinador general del CESEEP (Centro Ecuménico de Servicios a la Evangelización en Educación Popular) en São Paulo; vicario de la Parroquia de São Benedito en Lins (SP); miembro y expresidente de CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina) en Brasil y América Latina (1974-2011). Es profesor de posgrado de Misionología del Instituto Teológico São Paulo – ITESP.

Es autor de decenas de artículos y libros, entre los que destacamos: *Leis e Regimentos das Missões – Política Indigenista no Brasil* (1983); *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo* (1996); *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965* (2005); coautor de *Tecendo memórias, gestando futuro – História das Irmãs Negras e Indígenas Missionárias de Jesus Crucificado* – MJC (2009). Autor y coordinador de los 25 tomos de la colección *Teologia Popular do Curso de Verão de São Paulo* (1988-2012).

Dirección: Rua Dr. Mario Vicente 1108 – Vila Dom Pedro – Ipiranga, Seminário João XXIII – Fundos, São Paulo SP 04270-001 (Brasil). Correo electrónico: jbeozzo@terra.com.br

defensa de los derechos humanos colisionaron con las dictaduras y sufrieron una dura represión, incluida la prisión, tortura y asesinatos de sus líderes.

Los principales impulsos del Vaticano II fueron fruto de la colegialidad que reencontraron y profundizaron las iglesias de América Latina y el Caribe, y se recogieron, sistematizaron y reinterpretaron a la luz de las necesarias y urgentes transformaciones de la realidad económica, política, social y religiosa del continente en las Conferencias generales del episcopado latinoamericano.

En la II Conferencia, en Medellín (1968), Colombia, se hizo hincapié en la situación de pobreza y de grave injusticia de la mayoría de la población, en la necesidad de una Iglesia servidora, toda ella comunitaria y comprometida con los pobres y su liberación.

En la III Conferencia, celebrada en Puebla (1979), México, se afirmó que, en la atribulada existencia de ayer y de hoy de indígenas, esclavos africanos, campesinos y trabajadores, desempleados y excluidos, entre jóvenes y niños, mujeres y ancianos, había que buscar el rostro sufridor de Cristo y que todos los ámbitos de la vida humana, del económico al social, del político al cultural, debían estar atravesados por la fe y por la evangelización, con una opción preferencial por los jóvenes y los pobres, considerados como sujetos de una evangelización liberadora. Los años siguientes trajeron una experiencia dolorosa. Comunidades eclesiales, entre los más pobres y acosadas por la represión de las dictaduras militares, sufrieron también la represión eclesiástica, junto a sus catequistas, agentes de pastoral, religiosas, teólogos, e incluso obispos y conferencias episcopales que las acompañaban. La «Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación» (6-8-1984) cernió una sombra sobre el camino recorrido por la Iglesia y la correspondiente reflexión bíblico-teológico-pastoral que la acompañaba. Las críticas más contundentes se dirigieron al supuesto sesgo inmanentista y unilateral de la acción liberadora de los cristianos y al uso poco crítico del instrumental de análisis inspirado en las diversas corrientes del pensamiento marxista. Vino acompañada de castigo a conocidos teólogos y teólogas. La contundente reacción de la Conferencia episcopal brasileña llevó a la publicación de una segunda instrucción que rescataba los aspectos

positivos de la trayectoria eclesial y de la teología de la liberación: *Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación* (22-3-1986). Tras un encuentro entre la presidencia de la CNBB, los cardenales y los presidentes de sus 17 regionales, con el Papa y sus principales auxiliares, durante tres días, en marzo de 1986, Juan Pablo II suspendió el silencio impuesto al teólogo Leonardo Boff y envió una carta personal al episcopado brasileño en la que afirmaba: «... Estamos convencidos, tanto vosotros como yo, de que la Teología de la Liberación no solo es oportuna, sino útil y necesaria». Continuaba confiando a la CNBB el seguimiento de la Teología de la Liberación en Brasil y en el continente: «Pienso que, en este campo, la Iglesia en Brasil puede desempeñar un papel importante y al mismo tiempo delicado: crear espacio y condiciones para que se desarrolle, en perfecta sintonía con la fecunda doctrina contenida en las dos citadas Instrucciones [*Libertatis Nuntius e Libertatis Conscientia*], una reflexión teológica plenamente adherente a la constante enseñanza de la Iglesia en materia social y, al mismo tiempo, apta para inspirar una praxis eficaz en favor de la justicia social y de la igualdad, de la salvaguarda de los derechos humanos, de la construcción de una sociedad humana basada en la fraternidad y en la concordia, en la verdad y la caridad. De este modo se podría romper la pretendida fatalidad de los sistemas —incapaces, uno y otro, de asegurar la liberación traída por Jesucristo—, el capitalismo desenfrenado y el colectivismo o capitalismo de Estado (cf. *Libertatis Conscientia* 10 y 13). Este papel, de cumplirse, será ciertamente un servicio que la Iglesia puede prestar al País y al cuasi-Continente latinoamericano, como también a muchas otras regiones del mundo donde se presentan los mismos *desafíos* con análoga gravedad. Para cumplir ese papel es insustituible la acción sabia y valerosa de los pastores, esto es, de ustedes. Dios los ayude a velar incesantemente para que aquella correcta y necesaria teología de la liberación se desarrolle en Brasil y en América Latina de modo homogéneo y no heterogéneo con relación a la teología de todos los tiempos, en plena fidelidad a la doctrina de la Iglesia, atenta al amor preferencial no excluyente ni exclusivo por los pobres»¹.

¹ Juan Pablo II, *Mensagem do Santo Padre ao Episcopado do Brasil*. Vaticano, 9 de abril de 1986, Loyola, São Paulo 1986, n.º 5.

La IV Conferencia, celebrada en Santo Domingo, en el Caribe (1992), destacó el protagonismo de los laicos y laicas, en especial de los jóvenes, en una nueva evangelización inculturada entre indígenas, afroamericanos, mestizos y en la moderna cultura urbana y de los medios de comunicación de masas, entrelazada con una promoción humana integral, a partir de una opción por los pobres evangélica y renovada al servicio de la Vida y de la Familia (SD 302-303).

La V Conferencia, celebrada en Aparecida, SP (2007), Brasil, dentro del nuevo marco de una globalización excluyente y de la grave crisis medioambiental, reafirmó las grandes líneas del camino del pueblo de Dios en América Latina, marcada por la sangre de tantos mártires, y proponía retomar las comunidades eclesiales de base y del compromiso liberador. Convocó a todos los bautizados y bautizadas para que se convirtieran en discípulos-misioneros de Cristo, en un gran esfuerzo de evangelización y de promoción humana integral.

Desde el punto de vista eclesial, estas conferencias representan un ejercicio más pleno y deliberativo de la colegialidad episcopal, con su propio magisterio, frente a la forma empequeñecida y apenas consultiva de los Sinodos de los Obispos.

La herencia del Concilio encontró su expresión más significativa y creativa en la lectura popular de la Biblia, una amplia apropiación comunitaria de la Palabra de Dios que alimentó el camino de las comunidades eclesiales de base y de las pastorales sociales a lo largo de estos años, con gran protagonismo de los laicos, de modo particular de las mujeres.

En un continente en el que la acción misionera vino entrelazada con la dominación política y la explotación económica, la imposición de la lengua, cultura y religión de los conquistadores, la propuesta conciliar de una Iglesia pueblo de Dios y de una liturgia atenta a las costumbres y culturas locales desembocó en un proceso a veces conflictivo de inculturación liberadora. De Tarahumara, en el norte de México, a los altos de Chiapas en el sur; de Guatemala a Ecuador, Bolivia y Perú y en toda la Amazonia, múltiples pueblos indígenas, en la estela de los debates de los 500 años de la llegada de los europeos (1492-1992), reivindicaron su propia identidad y abrieron un fecundo diálogo entre el evangelio y sus culturas ancestrales, resca-

tando sus raíces espirituales, valorando sus ritos y costumbres, elaborando una teología india y construyendo Iglesias con rostro propio. Se dio un movimiento semejante entre los afroamericanos en el esfuerzo por eliminar discriminaciones y racismos incluso dentro de las Iglesias; por recuperar y superar una historia marcada por casi cuatro siglos de régimen esclavista, celebrando a partir de sus raíces, resistencias y luchas, y articulando una teología negra de liberación.

Si nos preguntamos por los nuevos desafíos a los que se deben enfrentar nuestras sociedades y la Iglesia en el futuro, vemos algunos que son antiguos, pero persisten, como la superación de la miseria y de la extrema desigualdad social, la falta de tierras para los agricultores en el campo y de viviendas en las ciudades; de empleo para la juventud; de salud, educación y seguridad para todos. Entre los nuevos desafíos se observan los siguientes:

a) *El empeoramiento de la crisis medioambiental*, con la deforestación acelerada de la selva amazónica y de otros biomas del continente; la desertización de regiones enteras, escasez creciente de agua dulce, contaminación de ríos, lagos y océanos, así como del aire y del suelo en las grandes ciudades, contaminación preocupante de los alimentos por el uso indiscriminado de productos tóxicos en la agricultura, de hormonas y antibióticos en la ganadería y en la avicultura, de conservantes y colorantes en los alimentos industrializados. La Iglesia ha colaborado en la toma de conciencia de esta crisis y de que nuestro futuro, y en especial el futuro de las próximas generaciones, depende del cuidado que demos a la naturaleza; de que existe una estrecha relación entre nuestra vida y la vida del planeta, y de que atentar contra él es atentar contra la vida humana. Se ha multiplicado el número de personas que, como la hermana Dorothy Stang, han perdido la vida por oponerse a la explotación depredadora de los recursos naturales. Son los nuevos mártires de la lucha por la vida, cuya defensa pasa ahora por los derechos medioambientales, junto a los derechos políticos, sociales y personales de los más pobres. Esto ha llevado a una relectura bíblica, teológica y catequética cuidada, en la que la orden dada por Dios para que dominásemos la tierra no nos autoriza en modo alguno a destruirla, e implica además una redoblada responsabilidad en el sentido de conservarla y recuperarla.

b) *Pluralismo religioso*. En América Latina y el Caribe ha habido siempre una variedad de caminos religiosos presentes en los más de dos mil pueblos originarios existentes antes de la llegada de los europeos; en los millones de esclavos traídos de distintas regiones y culturas de África y en la intensa inmigración europea y asiática de la segunda mitad del siglo XIX en adelante. Ello no ha impedido que América Latina se convirtiera en un continente mayoritariamente católico, por lo menos de forma nominal. La novedad, hoy en día, radica en la proliferación de experiencias religiosas de toda índole, el refloramiento de cultos indígenas y afroamericanos, junto al hecho del gran número de personas que cambian de religión. Se observan dos fenómenos aparentemente contradictorios en este ámbito: por un lado, una verdadera explosión religiosa, que se manifiesta sobre todo en la multiplicación de movimientos e iglesias pentecostales y neopentecostales; por otro, desafección hacia las formas religiosas más institucionalizadas de las Iglesias tradicionales. Entre ambos se sitúan las personas que se declaran «sin religión», y es este el segmento que ha crecido más rápido entre la población en general en los últimos treinta años, en especial en los centros urbanos. Hay otra novedad en esas formas de descreimiento. Estas se introducen también en los sectores populares tradicionalmente religiosos. En este sentido, difieren del clásico agnosticismo de los medios intelectuales debido a los conflictos entre fe y ciencia. Difieren también del movimiento de «pérdida de fe» de la clase obrera, porque la Iglesia se ha acomodado a los intereses de los sectores burgueses de la sociedad y por su alianza política con partidos conservadores contra los partidos socialistas, anarquistas, comunistas o de izquierda alineados con los intereses de los trabajadores en los conflictos entre capital y trabajo. El fenómeno es particularmente visible en los cinturones populares de las grandes aglomeraciones urbanas, en las ciudades dormitorio cercanas a las zonas industriales, en las favelas o viviendas pobres de los centros urbanos.

c) *Pentecostalización del cristianismo*. Si bien se pueden distinguir tres grandes expresiones históricas del cristianismo, la del antiguo Oriente, la del Occidente latino y la de la Reforma protestante, es necesario añadir una cuarta, la del pentecostalismo, que reivindica un cuarto de los actuales dos mil millones de cristianos. Junto a las iglesias y movimientos pentecostales, se observa la fuerza del movi-

miento carismático, tanto en el seno de las iglesias protestantes, como la anglicana, la luterana, la metodista, las presbiterianas, como en el interior de la Iglesia católica. En este sentido, en paralelo al crecimiento pentecostal en América Latina y en el Caribe, hay también una pentecostalización de amplios sectores del catolicismo, sobre todo entre las clases medias y altas.

d) *Mediatización del mensaje religioso*. Las iglesias que han vivido un crecimiento más fulminante son las que se han apoyado de forma más directa en el uso masivo de los medios de comunicación social, en especial la radio, la televisión y ahora Internet. El fenómeno de las iglesias electrónicas de los Estados Unidos tiene su réplica en América Latina y el Caribe, con la difusión de una cultura *gospel* que influye en las distintas iglesias cristianas por igual. Pastores y sacerdotes cantantes, grandes festivales musicales religiosos se están convirtiendo en la forma más recurrente de esta corriente religiosa, que alía emoción y subjetividad con grandes *happenings* colectivos, pero con poca base doctrinal y escaso compromiso social o político a partir de su fe.

e) *La masificación y el anonimato del mundo urbano*. En los últimos cincuenta años ha habido en todo el continente altísimas tasas de urbanización, sostenidas por la masiva inmigración del campo hacia la ciudad, de los pequeños y medios centros urbanos hacia las grandes metrópolis. Megalópolis como la ciudad de México o São Paulo, metrópolis como Santiago de Chile, Bogotá en Colombia, Lima, Río de Janeiro en Brasil y Buenos Aires en Argentina, han cambiado el paisaje humano y social del continente. Para un catolicismo que floreció en ambientes rurales y en pequeñas ciudades, se impone ahora el ingente desafío de responder a las nuevas interrogantes y demandas del mundo urbano, así como de encontrar formas de inserción creativas y proféticas en las megaciudades, en un ambiente de franca competencia religiosa y de formas alternativas de vida, sin referencia alguna a lo trascendente.

Es necesario revisar y reinventar el Concilio frente a los desafíos actuales.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi Urizar)

RECEPCIÓN DEL VATICANO II
EN UN CONTINENTE MULTIRRELIGIOSO
Los asiáticos, activos agentes de su fe

Entre las cosas buenas que el Vaticano II introdujo en la vida cristiana cabe destacar un gran espíritu de libertad. Gracias a él, por primera vez, los cristianos asiáticos se hicieron agentes activos en la práctica de su fe. Hubo un sentimiento de liberación, de haber roto las ataduras del pasado, de capacidad de configurar el modo en que se daba culto y se entendía e interpretaba la fe cristiana. Esa libertad produjo renovación en las comunidades cristianas, estableció un puente entre fe y cultura e incorporó perspectivas teológicas innovadoras. En general, la historia de la misión en Asia se había caracterizado por la pasividad con que sus gentes recibían el mensaje predicado, como objetos sobre los que se actuaba espiritualmente. La mayor contribución del Vati-

* FELIX WILFRED nació en Tamilnadu (India) en 1948. es el fundador y director del Centro Asiático de Estudios Interculturales. Fue durante muchos años profesor en la Universidad de Madrás y director del Instituto de Filosofía y Ciencias de dicha universidad. Fue miembro de la Comisión Teológica Internacional del Vaticano, cuando el cardenal Joseph Ratzinger era el presidente. Ha sido profesor visitante en las universidades de Fráncfort del Meno, Münster, Nimega, en el Boston College, en el Ateneo de Manila y en la Universidad de Fudan en Shanghai. Recientemente, el gobierno de la India lo ha designado para ocupar la nueva cátedra de Indian Studies en el Trinity College de Dublín. Su investigación abarca muchas disciplinas relacionadas con las humanidades y las ciencias sociales. Su publicación extensa más reciente es *Asian Public Theology* (2010).

Dirección: Asian Center for Cross-Cultural Studies, 40/6A, Panayur Kup-pam Road, Sholinganallur Post, Panayur, Madras 600119 (India). Correo electrónico: felixwilfred@gmail.com

cano II a este continente fue hacer de los cristianos asiáticos agentes activos. En otras palabras, contribuyó a su maduración. Lo que pasó en el sínodo de Asia de 1998 puede entenderse como el resultado de tal proceso de maduración desencadenado por el Vaticano II.

Lo nuevo [en el sínodo] no fue qué dijeron los obispos de Asia, sino *que* hablaron y *cómo* y *dónde* hablaron. Delante del Papa y de la Curia romana, con sorprendente audacia y franqueza, aprendieron humildemente de la Iglesia de Roma, así como de la Iglesia universal, pero también tuvieron algo que enseñar, precisamente por sus experiencias como Iglesias no simplemente en sino de Asia¹.

Los tres diálogos

La Federación de Conferencias de Obispos de Asia (FABC) se ha convertido en el catalizador y difusor de las principales ideas y orientaciones del Vaticano II². Fue esta institución la que orientó el ímpetu dialógico del Vaticano II en el continente asiático en tres direcciones principales muy atinentes a la situación en Asia: diálogo con las *culturas*, diálogo con las *religiones* y diálogo con *los pobres*³. Una muy estimulante reinterpretación de la fe cristiana tuvo lugar en Asia no tanto leyendo los dogmas cristianos a través de categorías conceptuales asiáticas como a través de la práctica dialógica concreta en esas tres áreas principales. La nueva idea de cultura —lejos de la concepción evolutiva— que se encuentra en los documentos del

¹ Peter C. Phan, «Reception of Vatican II in Asia: Historical and Theological Analysis», en *FABC Papers*, n.º 117, Hong Kong 2006.

² En el nivel institucional ha habido asambleas de Iglesias locales que ayudaron a profundizar en la vida y práctica de los cristianos las enseñanzas y orientaciones del concilio. Por ejemplo, puede hacer aquí referencia al Seminario Panindio: «La Iglesia en India hoy», celebrado en Bangalore, en 1969, con la participación de gran número de obispos, sacerdotes, religiosos y laicos. Similarmente, el Segundo Concilio Plenario de Filipinas, de 1991, puede ser considerado un hito en la recepción del Vaticano en ese país.

³ Estos tres diálogos, anunciados por la Primera Asamblea General de la FABC (Taipei 1974), se hicieron programáticos para los subsiguientes desarrollos en el pensamiento de la FABC y en sus orientaciones pastorales.

concilio, y las orientaciones de *Nostra aetate*, proporcionaron los pensamientos germinales para desarrollar el diálogo con culturas y religiones. Como es sabido, aunque no había un tratado específico sobre la «Iglesia de los pobres» (papa Juan XXIII), el concilio habló de los pobres. De hecho, el Vaticano II no es sino el segundo también en hablar de ellos: el primero fue el concilio de Jerusalén, que mandó «tener presentes a los pobres»⁴. El espíritu del Vaticano II y el estímulo proporcionado por ese acontecimiento llevaron a las Iglesias de Asia a entrar en diálogo con los pobres. Diálogo sobremanera necesario, porque Asia los tiene todavía en mayor número que ninguna otra parte del mundo. Numerosas iniciativas de la Federación de Conferencias de Obispos de Asia han estado dirigidas con insistencia a las realidades y experiencias de los pobres del continente. Esto puede decirse también de algunas Iglesias locales. Por ejemplo, el obispo Bacani declaró refiriéndose a la situación en su país:

La Iglesia de los pobres es el modo que tiene la Iglesia en Filipinas de recibir e inculturar una de las semillas más poderosas, pero menos desarrolladas, que el Vaticano II sembró en el huerto del Señor. Si en el Vaticano II hubo lo suficiente para inspirar Medellín y Puebla, hubo lo suficiente también para conducir a la Iglesia en Filipinas hacia un nueva manera de ser Iglesia⁵.

Resueltos, los asiáticos entonan su propia canción

La vitalidad inherente al Vaticano II es frecuentemente definida como *ressourcement*⁶. A los cristianos de Asia, la vuelta al pluralismo de la tradición cristiana más primitiva les pareció consonante con el espíritu cultural asiático. Ya fuera en el culto cristiano, en los desarrollos teológicos, en la interpretación de las Escrituras o en la configuración de la vida de las comunidades locales, los cristianos asiá-

⁴ Cf. Aloysius Pieris, *Give Vatican II a Chance*, Tulana Research Centre, Gona-wala-Kelaniya 2010, p. 44.

⁵ Theodoro C. Bacani, «“Church of the Poor”: The Church in the Philippines’ Reception of Vatican II», *East Asian Pastoral Review* 42 (2005) 1/2, p. 157.

⁶ Cf. Gabriel Flynn/Paul D. Murray, *Ressourcement. A Movement for Renewal in the Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford University Press, Oxford 2012.

ticos hallaron, gracias al concilio, modos de ser ellos mismos, sin tener que conformarse a un determinado modelo. El tipo de universalidad centralizado parecía desvanecerse dando paso al pluralismo de Pentecostés (Hch 2,1-12).

Profundamente embebidas de Vaticano II, las Iglesias asiáticas veían con aprensión algunas posiciones romanas, que a su juicio iban contra el espíritu del concilio. Mientras que Roma hacía ruido en la predicación explícita del evangelio, el bautismo y la conversión, los cristianos asiáticos insistían por lo bajo en que la clase de misión más eficaz en su continente era el testimonio callado. Mientras que documentos romanos hacían hincapié en la predicación de Jesucristo como el único Salvador, las Iglesias de Asia se centraban en seguir el camino del Jesús histórico con su compromiso por los pobres, con su espíritu de diálogo y con su manera de vivir en la entrega a los demás. Ellas consideraban que esta era la manera de llegar a un entendimiento más profundo del misterio de Jesucristo. Como escribió la Conferencia Episcopal Japonesa en su respuesta a los Lineamientos del sínodo de Asia, «Jesucristo es el Camino, la Verdad y la Vida; pero en Asia, antes de subrayar que Jesucristo es la Verdad, debemos indagar mucho más profundamente cómo él es el Camino y la Vida»⁷. Aquí encontramos reflejada la absorción del carácter pastoral del Vaticano II. El hecho de que las Iglesias de Asia hayan mantenido todo esto es en sí un gran indicio de la continua recepción del Vaticano II, sin preocupación por las tendencias a la restauración y al integrismo. Embebido de espíritu de pluralismo, diversidad y diálogo, este continente es, probablemente, demasiado escurridizo para dejarse atrapar en esas tendencias, como se pudo ver por muchas intervenciones de los obispos presentes en el sínodo de Asia.

Un legado llevado adelante

Las Iglesias asiáticas no solo han tratado de realizar el Vaticano II, sino también, en varios aspectos cruciales, han hecho avanzar el con-

⁷ Peter C. Phan (ed.), *The Asian Synod. Texts and Commentaries*, Orbis Books, Nueva York 2002, p. 30.

cilio un paso más. Cabe mencionar al menos dos áreas importantes: una es la *teología de las religiones*, y la otra el *entendimiento de la misión*. Aunque ya desde el siglo XIX había en Asia reflexiones e iniciativas para la relación con pueblos de otras religiones⁸, gracias al Vaticano II el diálogo interreligioso pasó a ser programático y cobró nueva fuerza. Teólogos asiáticos se han inspirado no solo en *Nostra aetate*, sino que han extraído ideas también de otros documentos, como la *Gaudium et spes* y la *Lumen gentium* para construir una atinente teología de las religiones. Si leemos sinópticamente los textos conciliares LG 16, GS 22, DH 3 y NA 1, podemos obtener una amplia visión del plan salvífico de Dios para la entera familia humana, en el que se prescinde de todas las fronteras, y darnos cuenta de que las respuestas en libertad a la oferta de gracia de Dios acontecen también a través de muchas vías. Esos textos han inspirado a la FABC y a teólogos asiáticos, que han encontrado en ellos un gran apoyo para su trabajo⁹. La actual práctica de diálogo los ha ayudado a llevar las enseñanzas conciliares a un nuevo nivel. Una lectura de tales enseñanzas acompañada de práctica de diálogo ha hecho que las Iglesias de Asia comprendan que el Espíritu de Dios está activo en la experiencia religiosa, en los símbolos y signos de personas de otras religiones y a través de todo ello; que es preciso considerar seriamente sus escritos sagrados y preguntarnos si también son inspirados, y que otras religiones podrían ser cauces de la gracia salvífica de Dios. Sobre este telón de fondo, los teólogos asiáticos han procedido a examinar igualmente la cuestión de la *communicatio in sacris* con pueblos de distinta fe.

⁸ Desde unos cien años antes del Vaticano II ha habido numerosas iniciativas —tanto intelectuales como prácticas— para el diálogo con pueblos de otras religiones, especialmente en India. Es oportuno mencionar las originales ideas e iniciativas del pensador indio Brahmabandhab Upadhyaya (1861-1907) sobre relaciones hindú-cristianas; la obra de J. N. Farquhar, *The Crown of Hinduism* (1915), donde se expone la teoría de que el cristianismo es la compleción de otras religiones, y el movimiento Ashram, que adoptó la visión del mundo y el modo de vida hindúes para interpretar el cristianismo.

⁹ Cf. la declaración final de la Asamblea Plenaria de la FABC en Taipei (1974). También «Theses on Interreligious Dialogue», trabajo de la Comisión Consultiva de la FABC. Para el texto véase Felix Wilfred y J. Gnanapragasam (eds.), *Being Church in Asia*, Claretians Publications, Manila 1994.

Tomada seriamente, la teología de las religiones inspirada por el concilio tiene que ser equiparada a una nueva teología de la misión. En el período posconciliar ha habido una incongruencia entre las dos. Los cristianos asiáticos, por un lado, han ideado un enfoque de la misión que está en continuidad con la teología conciliar de la religión y sus implicaciones más amplias. Por otro lado, se los ha exhortado desde instancias centrales romanas a seguir una teología de misión que la historia ha probado una y otra vez como inviable en el contexto de Asia. Por ejemplo, los teólogos asiáticos han resistido a los esfuerzos para que hagan del diálogo un *medio* de misión, porque creen que el diálogo tiene un valor intrínseco, su propio objeto y dinamismo, y no pueden convertirlo en un medio. Estos mismos teólogos entienden que se hizo valer el espíritu del concilio cuando el papa Juan Pablo II reunió a muchos dirigentes de distintas tradiciones religiosas para que se unieran en oración. Una ulterior consolidación de la enseñanza conciliar fue la afirmación en la *Redemptoris missio* de que «La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones»¹⁰. Veo en estas palabras un ejemplo de influencia de la teología asiática de la religión en la Iglesia universal. Por otra parte, teólogos asiáticos han cuestionado razonadamente algunos de los documentos posconciliares que, en contraste con el concilio, muestran una actitud negativa con respecto a otras religiones y sus prácticas espirituales.

Oscuros nubarrones

Motivo de preocupación para los cristianos asiáticos han sido algunas variaciones recientes en la Iglesia. Están convencidos de que una de las grandes innovaciones del Vaticano II fue escuchar y celebrar la Palabra de Dios en sus propias lenguas, conscientes de las palabras de *Sacrosanctum Concilium* (el documento litúrgico del Vaticano II), que dice:

¹⁰ Cf. *Redemptoris missio* 28-29.

La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia: por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos¹¹.

El culto de las comunidades cristianas en su propia lengua y mediante sus propios símbolos y signos ha acercado la fe más a la vida. Las numerosas iniciativas en India, Indonesia, Japón y muchas otras partes del continente atestiguan la decisión con que los cristianos de Asia han puesto en práctica el concilio. Hoy, sin embargo, los cristianos asiáticos están asombrados ante los esfuerzos por relajar las restricciones en la celebración de la misa según el rito tridentino, algo que para ellos no tiene mucho sentido y que sin duda distanciará a los cristianos de su cultura y tradición. Tales esfuerzos hay que leerlos en conjunción con los intentos de estorbar las prácticas asiáticas de inculturación. En el espíritu del Pentecostés cristiano, cada lengua es la lengua de Dios, del Espíritu. La «iniciativa pastoral» de la misa tridentina, orientada aparentemente para evitar fisuras en la Iglesia, puede ser la fuente de nuevas divisiones y disensiones en las comunidades cristianas. No menos preocupantes han sido esfuerzos romanos más recientes por aguar diálogos e iniciativas interreligiosos. Justificadamente, esto ha producido alarma entre los cristianos asiáticos.

Conclusión

A mi parecer, en tiempos modernos no ha habido otro documento tan importante para la misión en Asia como la *Gaudium et spes*, aun cuando no es el que versa explícitamente sobre misión. ¿Por qué? Se trata de un texto con el que razonablemente se podía iniciar un discurso serio sobre misión en este continente. Su orientación concordaba con las preocupaciones asiáticas. En primer lugar, no hay en él la clase de *triumfalismo* y *arrogancia moral* que son el mayor obstáculo para dar testimonio del evangelio; por el contrario, encontramos un reconocimiento humilde de que la Igle-

¹¹ *Sacrosanctum Concilium* 37.

sia avanza a tientas y no sin esfuerzo junto con el resto de la humanidad¹², y que tiene sus propias debilidades entre sus miembros¹³. El documento abre un amplio espacio para el diálogo y para una *missio inter gentes*.

Por último, lo relevante para los asiáticos no es solo lo que enseñó el Vaticano II. Más importante todavía es el enfoque y la orientación que adaptó al misterio de Dios, al mundo y a la humanidad. En esto está la clave para el entendimiento de lo enseñado por el concilio. Para mantener esta orientación hace falta una renovación constante. No es algo que se logre de una vez para siempre o periódicamente, sino que tiene que ser la característica permanente en una auténtica vida cristiana. Los asiáticos llevan adelante el legado del concilio de una manera viva, tratando de renovar la vida y misión cristianas en un continente multirreligioso y pluricultural. Es un reto difícil, por supuesto; pero esto contribuye también a hacer excitante la vida cristiana.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

¹² Cf. Felix Wilfred, «Asian Christianity and Modernity: Forty Years after Vatican II», *East Asian Pastoral Review* 42 (2005) 1/2, pp. 191-206.

¹³ Cf. GS 43.

IMPULSOS DEL CONCILIO VATICANO II PARA LA IGLESIA EN EUROPA

Es francamente difícil, si no imposible, hablar de forma general acerca de los impulsos que ha dado el concilio Vaticano II a la Iglesia católica romana en Europa. Esto proviene de la compleja realidad europea, que no está claramente perfilada en lo histórico ni en lo geográfico, en lo político ni en lo cultural. Pero proviene también de la compleja realidad del concilio, que no se reduce a sus textos, sino que ha puesto en marcha en el seno de la Iglesia católica un movimiento de cambio y de renovación que no ha llegado todavía a su fin, ni mucho menos. Y proviene también, por último, de la limitación del espacio de que se dispone. A todo ello se agrega que, a diferencia, por ejemplo, de América Latina, con su asamblea de obispos de Medellín, de 1968, en Europa no se ha dado una asamblea continental comparable para la traducción e implementación del concilio.

* MARTIN MAIER, S.J., nació en 1960 en Messkirch. En 1979 ingresó en el orden de los jesuitas, y realizó estudios de filosofía, teología y música en Múnich, París, Innsbruck y San Salvador. De 1995 a 2009 fue miembro del consejo editorial de *Voces del Tiempo*, y de 1998 a 2009 editor jefe. Desde 2009 es rector del Berchmanskollegs de Múnich. Imparte clases en la Universidad Centroamericana de San Salvador y en el Centre Sèvres de París.

Sus publicaciones incluyen: *Pedro Arrupe – Zeuge und Prophet* (Wurzburg 2007); en español: *Pedro Arrupe, testigo y profeta* (Santander 2008); *Oscar Romero – Mística y lucha por la justicia* (Barcelona 2005). Con Gianni La Bella (ed.), *Pedro Arrupe – Generaloberer der Gesellschaft Jesu. Neue biographische Perspektiven* (Friburgo 2008).

Dirección: Kaulbachstr. 31a, D-80539 München (Alemania). Correo electrónico: martin.maier@jesuiten.org

Con el presupuesto de estas dificultades y restricciones se intentará en lo que sigue exponer, al menos someramente, bajo los lemas de Iglesia universal, justicia, colegialidad y participación, ecumenismo y conflicto de recepción, algunos de los impulsos que han partido del Vaticano II para la Iglesia en Europa.

El fin del cristianismo europeo

De forma levemente paradójica puede formularse así: el concilio Vaticano II fue un concilio de cuño europeo que introdujo el fin del cuño europeo de la Iglesia. El Vaticano II fue en gran medida un acontecimiento eclesial dominado por obispos y teólogos europeos. También el movimiento ecuménico y el movimiento litúrgico, así como el movimiento bíblico, que prepararon el terreno para avances decisivos del concilio, tenían sus raíces en la Iglesia europea. Pero si se sigue la interpretación teológica fundamental del concilio Vaticano II hecha por Karl Rahner en el sentido de que el concilio representó «el primer ejercicio propio de la Iglesia jerárquica como *Iglesia universal*»¹, el concilio marca el fin de la catolicidad marcada y dominada por lo europeo. Rahner comparó esta transición de la Iglesia occidental-eurocéntrica a una Iglesia universal policéntrica con el corte histórico que se produjo al comienzo de la historia de la Iglesia con la transición del judeocristianismo al cristianismo de los gentiles. Con cautela, Rahner habló del «comienzo de un comienzo», y advirtió con perspicacia que el camino hacia una Iglesia universal real necesita su tiempo y, probablemente, requerirá un siglo entero.

En correspondencia con la doble orientación eclesiológica fundamental del Concilio, el ejercicio propio de la Iglesia como Iglesia universal puede comprenderse en una perspectiva orientada hacia dentro y otra orientada hacia fuera. *Hacia dentro*, el concilio Vaticano II hizo valer nuevamente, frente a la imagen de Iglesia de cuño unilateralmente jurisdiccional y centralista del Vaticano I, la antigua estructura de *communio* en el sentido de la «comunidad de Igle-

¹ Karl Rahner, «Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils», en *id.*, *Schriften zur Theologie* XIV, Zürich-Einsiedeln-Colonia 1980, 288.

sias». De ese modo, en la constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia se subraya la autonomía de las Iglesias locales, que no se ven simplemente como filiales de Roma, sino que son y se denominan en sí mismas Iglesias en el pleno sentido de la palabra (cf. LG 26). En la misma línea, el decreto *Ad gentes divinitus* sobre la actividad misionera de la Iglesia afirma que las Iglesias particulares tienen «la obligación de representar del modo más perfecto posible a la Iglesia universal» (AG 20). Según ello, las Iglesias particulares adquieren el mismo rango teológico que la Iglesia universal.

En la perspectiva orientada *hacia fuera*, el ejercicio propio de la Iglesia católica como Iglesia universal se relaciona, siguiendo el concilio Vaticano II, con la percepción de su responsabilidad por el mundo en una perspectiva global. La constitución pastoral *Gaudium et spes* se ocupó expresamente de la pregunta por un orden internacional nuevo y más justo. En relación con la Guerra Fría, el acento recayó entonces de manera especial en el aseguramiento de la paz. Pero ya entonces se tematizó también la cuestión de la justicia social a escala mundial. Al respecto se habla del escándalo de que algunas naciones con una población mayoritariamente cristiana posean bienes en abundancia, «mientras otras se ven privadas de lo necesario para la vida y viven atormentadas por el hambre, las enfermedades y todo tipo de miserias» (GS 88). Después de que, en las décadas pasadas, la brecha entre países pobres y ricos se ahondara aún más, estas palabras no han perdido nada de su actualidad. Como Iglesia universal, que defiende sobre todo a los pobres y excluidos, la Iglesia tiene que comprometerse por un ordenamiento económico y un trato con el medio ambiente que tengan en cuenta las posibilidades de vida de la humanidad entera con vistas al futuro.

La Iglesia al servicio de la justicia y de la paz

La historia moderna de la Iglesia católica en Europa hasta el concilio Vaticano II está determinada por un rechazo combativo de la Ilustración y de la Modernidad. El «salto hacia delante» que el papa Juan XIII exigía en su discurso de apertura del concilio Vaticano II tenía que ver sobre todo con la reconfiguración de la relación entre

Iglesia y mundo moderno. La Iglesia abandonó su mentalidad de ciudadela y expresó su autocomprensión en el servicio al mundo y a los hombres. En *Lumen gentium* se expresa esto mismo en términos teológicos: «La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1).

Esto equivalió a un giro copernicano: en el centro de la Iglesia no estaban ya los propios intereses y derechos, sino el bien de los hombres, y de todos los hombres. Para Juan XIII, esto significaba, según las palabras de su histórico discurso de apertura del concilio: «La Iglesia no debería ocuparse más de sus propios problemas sino servir a la humanidad entera en su búsqueda de justicia, de paz y de unidad»². Con ello, colocó el ámbito social y político dentro de las competencias de la Iglesia. Como un eco de ello suenan las palabras del papa Pablo VI en su alocución al finalizar el concilio: «La Iglesia se ha declarado casi la sirvienta de la humanidad precisamente en el momento en que su magisterio y su gobierno pastoral han adquirido mayor esplendor y vigor debido a la solemnidad conciliar; la idea de servicio ha ocupado un puesto central»³. La Iglesia se dirigía con ello a todos los hombres, con independencia de su confesión o de su pertenencia religiosa. Tras una larga y fuerte resistencia, hacía ahora propia la idea de los derechos humanos.

Colegialidad y participación

Un impulso esencial que partió del Vaticano II fue el fortalecimiento del principio colegial y sinodal en la Iglesia. Poco antes de terminar el concilio, Pablo VI dio vida a la institución del Sínodo de los Obispos, que en 1967 celebró su primera asamblea general ordinaria. Las conferencias episcopales existían ya antes del concilio,

² Ludwig Kaufmann y Nikolaus Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Friburgo (Suiza) ²1990, p. 24.

³ Pablo VI, «El valor religioso del Concilio» (Homilía ante los padres conciliares en la clausura del concilio, 7-12-1965), en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones* (BAC 252), Madrid 1965, p. 818.

pero el Vaticano II les dio carácter obligatorio para la Iglesia universal. La cooperación de las conferencias episcopales de los diferentes continentes se organizó en los consejos continentales. Así, en 1971 se constituyó el Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa (CCEE), en el que hoy se reúnen 33 conferencias episcopales. En el nivel diocesano se instituyeron consejos pastorales y presbiterales.

En esta línea se encuentra también la nueva participación de los laicos en los servicios eclesiales. El concilio introdujo el abandono del modelo de una Iglesia en forma de pirámide con el Papa, los obispos y los sacerdotes en el vértice, frente a los que los laicos se encuentran en una posición secundaria y subordinada. En contra de ello, el Vaticano II sostiene una comprensión de la Iglesia como pueblo de Dios, donde el primer acento recae en la vocación común de todos los fieles, laicos y clérigos. El concilio dice también expresamente que los laicos deben manifestar a los pastores ordenados «sus necesidades y deseos con la libertad y confianza que deben tener los hijos de Dios y hermanos en Cristo. En la medida de los conocimientos, de la competencia y del prestigio que posean, tienen el derecho, e incluso algunas veces el deber, de expresar sus opiniones sobre lo que se refiere al bien de la Iglesia» (LG 37). La intervención de los laicos a nivel de las diócesis fue institucionalizada mediante los organismos del consejo pastoral y del consejo diocesano, así como del consejo de asuntos económicos y del sínodo diocesano.

La Iglesia al servicio de la unidad

El ecumenismo representa para las Iglesias en Europa como continente de la Reforma y de la división de la Iglesia un reto especial. Para Juan XXIII, la unidad ecuménica de los cristianos fue una inquietud central en la convocación del concilio Vaticano II. En la compleja historia de Europa, las rupturas entre las Iglesias estuvieron muy a menudo en correspondencia con rupturas entre las naciones⁴. Que las diferencias confesionales y religiosas siguen con-

⁴ Cf. Jacques Le Goff, *L'Europe est-elle née au Moyen Age?*, París 2003.

teniendo todavía un potencial de violencia se ha puesto de manifiesto en las guerras que tuvieron lugar en la antigua Yugoslavia. También frente al fortalecimiento de los nacionalismos en Europa, en los que el componente religioso-confesional desempeña un papel no irrelevante, es urgente un entendimiento entre las confesiones y las religiones. Si las Iglesias quieren hacer una aportación creíble a la unidad europea, tienen que superar sus divisiones confesionales. El camino del ecumenismo es una condición para la realización de la unificación europea.

A las Iglesias les corresponde también a este respecto una importancia estratégica: frente a las seculares instituciones europeas, sus inquietudes y visiones pueden ser representadas con mucho mayor peso si lo hacen en común. Aquí adquiere gran importancia el proceso ecuménico europeo que se inició hace unos treinta años. Este proceso es impulsado por la Conferencia de Iglesias Europeas (KEK), a la que pertenecen 125 Iglesias anglicanas, ortodoxas y protestantes de casi todos los países europeos, y el Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa (CCEE). Momentos estelares de este entendimiento entre las Iglesias cristianas de Europa han sido las reuniones ecuménicas europeas de Basilea (1989), Graz (1997) y Sibiu (2007).

Un hito importante de este proceso ecuménico fue la aprobación de la «Charta Oecumenica»⁵, en Estrasburgo, en el año 2001. Este documento fue suscrito por el metropolitano Jérémie Caligiorgis como presidente de la Conferencia de Iglesias Europeas y por el cardenal Miloslav Vlk como presidente del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa. En la «Charta Oecumenica» se describen tareas ecuménicas fundamentales y se derivan de ellas pautas y obligaciones. Aunque no tiene carácter magisterial-dogmático o jurídico-canónico, la Charta Oecumenica representa el documento más importante hasta el presente para un proyecto común de las Iglesias cristianas en Europa.

⁵ Cf. Nikolaus Klein, «Straßburg – “Anfang eines Anfangs”?», en *Orientierung* 65 (2001) 121-124.

El conflicto en torno a la recepción y la implementación del concilio

La Iglesia católica en Europa sigue estando marcada todavía en la actualidad por el conflicto en torno a la recepción e implementación del concilio. En cierta forma, el conflicto que se dio en el concilio entre una mayoría orientada hacia la apertura y la renovación de la Iglesia y una minoría conservadora y restauradora prosiguió también en la recepción e implementación del concilio. En este conflicto parecen cobrar vigor las fuerzas que quisieran dar marcha atrás en muchas innovaciones y aperturas del Concilio. También en la participación de los laicos hay retrocesos de índole restaurativa. Así, por ejemplo, en las reformas de estructura pastoral de la Iglesia alemana ya no se permite que laicos dirijan comunidades eclesiales. Esto se encamina hacia una nueva clericalización de la Iglesia en medio de una progresiva disminución del número de clérigos. En parte debido a los medios modernos de comunicación, se ha incrementado nuevamente el centralismo romano que el concilio quería superar. Lo más preocupante son las tratativas que, desde el año 2010, el Vaticano lleva adelante con la Fraternidad San Pío X, hostil al concilio Vaticano II. En este marco no es injustificado preguntarse si el concilio Vaticano II no se está convirtiendo en objeto de negociación⁶.

En diferentes países de Europa se han formado grupos eclesiales de base que quieren preservar y continuar los avances del concilio. Así, en Alemania una unión de grupos e instituciones convoca en octubre de 2012 a una reunión conciliar en Fráncfort. Aquí se tratará sobre todo de buscar, en el espíritu del concilio, respuestas a las acuciantes preguntas de la Iglesia en el mundo actual⁷.

Bajo el título de «Eine Kirche, die Zukunft hat» [«Una Iglesia que tiene futuro»], Mons. Helmut Krätzl, obispo auxiliar de Viena, ha escrito 12 ensayos «acerca de problemas aparentemente insolubles de la Iglesia». Entre tales problemas se cuentan para él la admisión

⁶ Cf. Andreas R. Batlogg, «Das Konzil vor dem Ausverkauf?», en *Stimmen der Zeit* 229 (2011) 721-722.

⁷ Cf. www.pro-konzil.de

al sacerdocio frente al creciente número de comunidades sin sacerdote, el estatus de las conferencias episcopales como instancia intermedia entre el Papa, la Curia romana y los diferentes obispos, un nuevo equilibrio en la relación entre Iglesia universal e Iglesias locales, una nueva definición del papel de las mujeres en la Iglesia. Con vistas a la liturgia, Krätzl subraya la estrecha relación que existe entre la renovación de la liturgia y la renovación de la vida entera de la Iglesia. A partir de ahí, un retroceso a la antigua liturgia puede resultar, según él, sintomático respecto del proceso de renovación de la Iglesia en su conjunto.

Krätzl está convencido de que no es posible solucionar los acuciantes problemas de la Iglesia si se retrocede respecto del concilio Vaticano II. Por el contrario: tenemos que «buscar juntos en la Iglesia caminos que, en el espíritu del concilio, indiquen hacia el futuro, y admitir con honestidad que, por medrosidad, hemos arriesgado demasiado pocas innovaciones, innovaciones a las que, en realidad, los padres conciliares nos habían motivado»⁸.

(Traducido del alemán por Roberto H. Bernet)

⁸ Helmut Krätzl, *Eine Kirche, die Zukunft hat. 12 Essays zu scheinbar unlöslichen Kirchenproblemen*, Viena-Graz-Klagenfurt 2007, p. 9.

ACLARACIONES SOBRE UNA NOTIFICACIÓN

El 30 de abril de 2012, la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española publicó una «Notificación sobre algunas obras del Prof. Andrés Torres Queiruga». Este escrito quiere ser un pequeño comentario de su contenido y una breve crónica de su gestación.

La hermenéutica de la Notificación

La declaración está claramente estructurada en tres partes: Introducción, Análisis de los puntos discutidos y Conclusión. Dice

* ANDRÉS TORRES QUEIRUGA (1940) ha sido, hasta 2011, profesor de Filosofía de la Religión en la Universidad de Santiago de Compostela. Está especialmente interesado en trabajar por una fe comprensible y vivible en la cultura (pos)moderna. Tratando siempre de recuperar la experiencia cristiana original, insiste en la necesidad de 1) repensar el concepto de revelación y 2) mantener con estricta coherencia la idea de «Dios que crea por amor», para desde ahí 3) interpretar los principales temas teológicos; insiste también 4) en la necesidad de una renovación «evangélicamente democrática» del gobierno eclesial.

Obras principales: *Constitución y Evolución del Dogma* (1977), *Repensar la revelación* (2008), *La constitución moderna de la razón religiosa* (1992), *¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»?* (1995), *Repensar la Cristología* (1996), *Fin del cristianismo premoderno* (2000), *Recuperar la creación* (2001), *Repensar la resurrección* (2003), *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana* (2005), *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (2011).

Dirección: Facultad de Filosofía, 15782 Santiago de Compostela. Correo electrónico: torresqueiruga@gmail.com

expresamente que no se trata de una condena y aprecia la buena intención de la obra, pero denuncia «desviaciones», concretándolas en siete preguntas, que afectan a verdades de la fe, e invita a contestarlas.

Empieza describiendo la *intención* del autor: «preocupación por “repensar” la enseñanza tradicional», con el doble propósito de hacer comprensible hoy el anuncio de la fe y presentar una imagen de Dios «todo amor», lejos del miedo y la amenaza; añadiendo después su insistencia en respetar la autonomía creatural.

A continuación señala el *peligro*: «reducir la fe cristiana a las categorías de la cultura dominante». Después pronuncia la *sentencia*: la obra ha sucumbido al peligro, pues no admite la necesidad de «intervenciones puntuales» de Dios en el mundo, lo cual lleva a «rechazar los milagros e incluso la resurrección de Jesucristo como milagro susceptible de pruebas empíricas» (*sic*).

El resto del documento consiste en sacar las conclusiones que *desde esta óptica* se derivarían de la obra. Creo necesario aclarar que esta interpretación viola normas fundamentales de toda hermenéutica correcta.

Primera: aísla las cuestiones particulares de su perspectiva y contexto global. La Notificación arguye desde tres libros: *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Trotta, Madrid 2008; *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Sal Terrae, Santander 2005; *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2005. El desarrollo demuestra la ausencia de los numerosos trabajos donde son tratadas con detalle, y faltan incluso algunos libros especialmente relevantes. En concreto: *Constitución y evolución del Dogma*, Madrid 1997 (tesis doctoral defendida en la Gregoriana), sobre la historicidad de la teología; *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella 1992 y *Fin del cristianismo premoderno*, Santander 2000, sobre la transformación cultural de la modernidad; *Recuperar la creación*, Santander 1996, sobre la creación por amor; *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, Madrid 2010, sobre la absoluta bondad divina.

Segunda: empieza afirmando que «la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe ha mantenido un diálogo extenso y detenido con el Autor». Sin entrar en su intención subjetiva, debo afirmar en conciencia que eso no es verdad: desde 1998 en que se inició el procedimiento hasta la conclusión en 2012, *solo* la víspera de la aprobación en la Permanente se celebró un encuentro de unas dos horas; antes *nunca nadie* había buscado o procurado oficialmente diálogo.

Tercera: la estructura de la interpretación muestra una oscilación continua entre la «teología» y la «fe» de la Iglesia, unida a una total indefinición del carácter *ordinario* o *infallible* del término «auténtico» referido al magisterio. Las notas delatan una mezcla indiscriminada de declaraciones conciliares (salvo mejor juicio, ninguna de carácter infalible), junto con documentos papales, de congregaciones romanas y del episcopado español; con especial abundancia, citas del *Catecismo de la Iglesia Católica*.

Juzgar una *teo-logía* con ese criterio constituye una grave *metátesis eis allo genos*, mezclando sin debida gradación lo «catequético y kerigmático» con lo «teológico y científico», lo *piscatorie* con lo *aristotelice*, como decían algunos Padres; en lenguaje actual, confunde dos «juegos lingüísticos» y dos «intencionalidades» diferentes. Tal confusión va contra la esencia del trabajo teológico, que, incluso según declaraciones oficiales recientes, no puede reducirse a mera glosa del magisterio pastoral. De hecho, el documento procede identificando una *teología* concreta con la *fe* de toda la Iglesia. Su aplicación general obligaría a condenar la mayor parte de la teología: ni siquiera saldría incólume la Cristología de Benedicto XVI (por eso declara lúcidamente: «cualquiera es libre de contradecirme»).

Resulta dolorosamente extraño que sobre tales bases un pronunciamiento oficial pueda poner en entredicho una teología, discutible como toda obra humana, pero que ha mostrado siempre seriedad científica, espíritu eclesial y voluntad de diálogo. Más extraño resulta todavía que vaya atribuyéndole, más o menos directamente, la negación de verdades fundamentales de la *fe*, concretadas al final en siete supuestas «distorsiones» que afectarían a «aspectos esenciales de la doctrina de la Iglesia» y provocarían «confusión en el Pueblo de Dios».

Siendo obvio que el *hecho mismo* de una declaración oficial acaba influyendo más que el propio *contenido*, me atrevo a afirmar que hacerla *sin una fundamentación adecuada* expone *objetivamente* a difundir «calumnias» en materia grave. La lectura de cierta prensa y de ciertos blogs, autoproclamados ultracatólicos, donde se me acusa de «hereje», porque supuestamente niego la resurrección y otras verdades de fe, demuestra que el peligro no es irreal. También ciertos celos excesivos pueden causar «confusión en el Pueblo de Dios», en lugar de educarlo en la distinción teológica y la caridad evangélica.

Breve análisis de los puntos discutidos

Responder brevemente a siete preguntas formuladas sin diálogo personal y sin esa «benevolencia inicial» que el mismo Papa solicita para su obra, resultaría inútil: si la obra entera no las respondía, menos lo harían unas páginas. Además la experiencia histórica muestra que las respuestas nunca serían aceptadas mientras no coincidiesen con lo esperado y acabarían metiéndome en un oscuro e insuperable laberinto.

Tampoco resulta posible analizar aquí en detalle los temas criticados por la Notificación: revelación, «pluralismo asimétrico» en el diálogo de las religiones, resurrección de Jesucristo y problemas de escatología referidos al «tiempo intermedio». Es preferible concentrarse en una clarificación fundamental e indicar brevemente la dirección general de las respuestas.

Mi primera impresión al recibir —por los medios públicos, no por comunicación personal— la Notificación fue de sorpresa por el *contraste* evidente entre lo que dicen las citas textuales de la obra y su interpretación de las mismas. Es tan patente, que nada lo muestra mejor que la lectura del propio documento. Vale la pena observar directamente un texto que, situado al comienzo, resulta muy determinante por afectar a la perspectiva nuclear de mi teología, *Dios-que-crea-por-amor*:

En este nuevo paradigma no parece quedar clara la distinción entre creación y salvación. Explica el Autor: «Pero si tomamos en

serio la relación Creador-creatura, debemos contar con que a la «naturaleza» de esta pertenece Dios, no ciertamente como pertenencia mundana, sino como fundación trascendente de su mismo ser. Dios no está «fuera», pues como Creador está siempre sustentando a la creatura; y, creando por amor, no está jamás pasivo ni le es indiferente, sino que, por su parte, es presencia salvadora e iluminadora desde siempre y para todo hombre y mujer.

Las cuidadosas matizaciones del texto (los subrayados pertenecen al original) deberían tranquilizar cualquier hermenéutica objetiva. Pero la interpretación —con su estilo de insinuación indirecta que acaba convirtiéndose en atribución directa— es reductiva y sin benevolencia: «La explicación teológica del Autor sería aceptable siempre que no redujera la gracia y la bienaventuranza a un mero desarrollo de la naturaleza, como si la existencia cristiana consistiera simplemente en hacer explícito lo que ya está implícito».

Nótese que habla de «mero desarrollo de la naturaleza». «Mero» es la típica palabra —cuidadosamente evitada en mi obra— esencialmente reductiva que esta Comisión me atribuye también en otras ocasiones. Y «naturaleza» queda abstracta e indeterminada. Sería suficiente concretarla y suprimir el «mero», para apreciar el verdadero sentido: auténtico «desarrollo de la naturaleza» *en cuanto* comprendida, explicitada y acogida por nosotros *como fundada y habitada por Dios* mediante su incansable «presencia salvadora e iluminadora desde siempre y para todo hombre y mujer». Este es el verdadero sentido que no solo anima toda mi teología, sino que nace con evidencia del texto.

Haberlo tenido en cuenta hubiera aclarado por sí mismas las demás respuestas.

Empezando por la *revelación* y su aplicación al *diálogo de las religiones* con la categoría del «pluralismo asimétrico» (completada con las de «inreligión» y «teocentrismo jesuánico»). Y ciertamente es hermenéuticamente cruel afirmar que niego la novedad de la revelación y su culminación insuperable en Cristo, amplia y expresamente defendidas en mi obra, al tiempo que muestro una acogida y respeto cordiales de cuanto Dios —que «quiere que todos se salven»— ha logrado revelar en las demás religiones.

El tratamiento del misterio de la *resurrección*, teniendo en cuenta la distinción expresa y enérgica del libro entre *la experiencia radical de la fe* —«que Jesús no ha quedado anulado por la muerte, sino que él mismo en persona sigue vivo y presente, aunque en un nuevo modo de existencia»— y los diversos intentos de *explicación teológica*, está claramente dentro de un normal pluralismo teológico. Negar la posibilidad de «apariciones» *empíricas* —solo de ellas trata— es sostenido hoy por muchos teólogos: «Las apariciones no representan acontecimientos objetivamente determinables», dice el cardenal Kasper. Cierta novedad consiste acaso en intentar mantener, sin ambigüedad, la coherencia, afirmando que postularlas implica una oculta *recaída empirista*. Exigir pruebas físicas para el Resucitado, exaltado ya a la Gloria, sería *epistemológicamente* tan incorrecto como exigir las para la existencia de Dios; *ontológicamente*, contradiría su presencia universal al espacio y a la historia; y *teológicamente* «[s]ería grotesco llegar así a la consecuencia insoslayable de que los primeros que anunciaron la fe no creyeron, pues mediante el ver se les dispensó de la fe» (Kasper).

Respecto de afirmar la resurrección *ya en la muerte* y la no necesidad *para la fe* tanto del «sepulcro vacío» como del «tiempo intermedio» en escatología, representa hoy la postura sostenida por muchos e importantes teólogos. En cuanto a la «oración por los difuntos» y, más radicalmente, a la «oración de *petición*» —solo esta—, me he explicado ampliamente en otros lugares. Será discutible y comprendo que obligaría a una profunda revisión litúrgica; pero al menos podrá concederse que intenta hacer justicia a la iniciativa absoluta de Dios y un respeto exquisito a su amor libre pero total e irrevocablemente entregado: «estoy a la puerta y llamo» (Ap 3,20).

Breve crónica de la génesis del documento

Aunque en las expresiones inmediatamente personales acerca de mi intención el documento muestra un respeto que agradezco, no creo ser injusto si lo considero infundado por su contenido, eclesialmente no fraternal por el procedimiento y extraño por la opor-

tunidad. Unas pinceladas acerca de su gestación pueden resultar esclarecedoras.

El *examen de mis escritos*, como he dicho, empezó el año 1998, sin que hasta 2012 —¡13 años!— me llegase ninguna noticia. Del documento existía una *primera redacción*, que substancialmente apenas difiere de la actual (esta mejorada en el tono). Su publicación, dispuesta ya en 2009, fue frenada por la reacción pública, cuando —enterado privadamente por pura casualidad— di a conocer esa intención y que sucedía sin diálogo previo.

Un *episodio intermedio* se produjo el año 2006, con la Instrucción pastoral de la CEE, *Teología y secularización en España*. Sin nombrarme, pero con citas obvias (y repitiendo el fatídico «mero»), un objetivo principal de la crítica era mi teología de la revelación. Respondí entonces con un artículo clarificador que el actual documento cita en su versión gallega: «Revelación como “caer na conta”: razón teológica e maxisterio pastoral», en *Encrucillada* 149 (2006) 357-373 (publicado también en castellano: García Norro, J. J. [ed.], *Ser querido y querer*, Salamanca 2007, pp. 73-192).

La *etapa final* comienza el 10 de enero de 2012, cuando mi arzobispo Julián Barrio me llamó, preocupado porque lo informaban de la inminente publicación de dos documentos, en Roma y en Madrid, criticando mi teología. Él estaba haciendo lo posible para que, al menos, existiese un diálogo previo. Me mostré no solo dispuesto sino expresamente deseoso. Pronto se pudo aclarar que en Roma no existía documento alguno ni preparación del mismo.

El 30 de enero recibí una llamada telefónica de Mons. Adolfo González Montes, actual presidente de la Comisión. En la conversación, larga y cordial, acordamos tener un encuentro al que asistiría un obispo de la Comisión, Mons. Enrique Benavent, y un teólogo externo, el prof. Martín Gelabert, dominico. La fecha, el 27 de febrero, pues la Comisión Permanente se reunía al día siguiente y él quería presentar el documento para su aprobación. A pesar de esta premura y de haberme indicado que la decisión estaba ya tomada, de modo que solo cabría hacer algunas modificaciones, acepté en la esperanza de que fuese posible una revocación.

Temiendo, como así sucedió, que todo quedase en un trámite formal, al día siguiente le escribí una larga carta privada. En ella, recordándole que se trataba de dialogar acerca de verdades de fe no de cuestiones discutidas en *teología*, pedía dos condiciones: estudio a fondo y contextualizado de las opiniones en cuestión y compromiso de buscar solo la verdad. Concluía: «Considero tan decisivas estas dos condiciones, que te ruego des ocasión al comienzo de la sesión para que, de modo expreso y delante del Señor, manifestemos —yo el primero— que estamos dispuestos a cumplirlas».

Sabiendo que era difícil cumplirlas en plazo tan corto, indicaba: «Si alguno de los convocados, por falta de tiempo o de dedicación a estos temas, considera no sentirse preparado para esto, pienso que lo correcto en su caso será renunciar a participar en el diálogo; y, en un última instancia, siempre cabe aplazar la reunión hasta que las condiciones puedan cumplirse de manera satisfactoria».

La reunión tuvo lugar el 27 de febrero. Duró unas dos horas, con aire de conversación en tono cordial, con algunas aclaraciones teológicas por mi parte y la constatación de alguna discordancia con algún texto del magisterio *ordinario*; por su parte el teólogo invitado reconoció expresamente —como más tarde repitió en público— que nada de lo discutido se salía del legítimo pluralismo teológico. Al día siguiente la Comisión permanente aprobó el documento (al parecer, dejando abierta la posibilidad de alguna modificación)

Pasado algún tiempo, mi arzobispo me entregó una *carta oficial*, donde, no sin sorpresa por mi parte, se pedía respuesta a siete cuestiones, aclarando lo que desde el punto de vista de mi teología «es fe de la Iglesia y lo que es interpretación teológica». Como razón afirmaba que en el encuentro «descubrimos que algunas de sus propuestas teológicas son incompatibles con la fe de la Iglesia católica». Asombrado por esta afirmación, contesté oficialmente que me resultaba «literalmente increíble».

Manifestaba también mi decepción, porque, aun sabiendo que habíamos hablado «acerca de una *decisión ya tomada*», había accedido pensando que, «si por fin se tomaba el asunto desde la raíz y con todas las garantías, aparecería claro lo infundado de las desconfianzas contra mi teología *en materia de fe*». Comunicaba mi deci-

sión de no responder a las preguntas, porque, si la lectura de la obra «no lo ha dejado claro, menos lo harían unas explicaciones necesariamente breves y poco contextualizadas». Además sería de algún modo dar por bueno todo un procedimiento que considero *teológicamente* infundado y *eclesialmente* ilegítimo.

Aun así, habiendo aparecido aquellos días la CTI «Teología hoy», hice una *última propuesta*. Según ese documento, «[n]adie está en mejor situación para ayudar a los teólogos católicos en su esfuerzo por ofrecer el mejor servicio posible, de acuerdo con las verdaderas características de su disciplina, que otros teólogos católicos». Se presentaba entonces la ocasión de un verdadero «diálogo teológico, bien preparado y con una representación suficientemente plural», que podría «garantizar en lo posible la objetividad del resultado».

En vano. El 8 de marzo, el Presidente me anunció oficialmente la *respuesta definitiva*. Es una carta, técnicamente refinada con el evidente propósito de «justificar», con argumentos formalísticamente jurídicos y no siempre objetivamente verdaderos, un procedimiento para el que yo había pedido fraternidad evangélica y rigor teológico. En comunicación privada anunciando este texto, me había adelantado: «Ten por seguro que tus escritos han sido muy estudiados, y contrastadas las opiniones sobre ellos, a lo largo de estos años por expertos diferentes». También en privado respondí: «Comprenderás que tal proceder a espaldas de la persona encausada [...] choca de frente no ya con el espíritu de una mínima fraternidad eclesial, sino con las reglas más elementales de un diálogo serio y, me atrevo a decir, responsable».

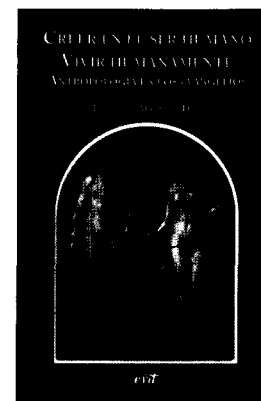
Pero la carta oficial, arguyendo que no es un «proceso», arguye que no es preceptivo ese diálogo y, sobre todo, establece la razón última: «Los obispos, por tanto, no debaten en el plano teológico, sino que enseñan la verdad de la fe a la cual hay que adherirse, porque en su condición de maestros auténticos, dotados con la autoridad de Cristo, en comunión con el Romano Pontífice “son los testigos de la verdad divina y católica”».

Stat pro ratione voluntas. Confieso que me resulta incomprensible esta mezcla de planos y confusión de intencionalidades, con la negación práctica de toda competencia al trabajo de los teólogos,

que santo Tomás calificaba de «magisterium cathedrae *magistralis*» al lado del «magisterium cathedrae *pastoralis*» y de cuya relación el Papa actual afirma: «los teólogos necesitan el ministerio de los pastores de la Iglesia, así como el Magisterio necesita teólogos». Por lo visto, en su *misión específica y eclesialmente originaria* de fundar, defender y explicitar la credibilidad de la fe, los teólogos nada propio tienen que decir acerca de la «verdad divina y católica», carecen de toda cualidad de «maestros auténticos» y están privados de participación sacramental en la «autoridad de Cristo».

Cierro la crónica con las palabras finales de mi respuesta privada: «Ahora ya está hecho, y a ver cómo aminoramos los daños. Espero que comprendas que, como ya te había anunciado, yo procure defender públicamente mi teología y aun mi honor de teólogo. Lo único que deseo es hacerlo del modo más evangélico posible».

Novedad



Felicitísimo Martínez Díez

Creer en el ser humano. Vivir humanamente **Antropología en los evangelios**

552 págs.

A pesar del desarrollo de las ciencias y de la técnica, el ser humano mantiene serias preguntas pendientes de una respuesta satisfactoria y sigue siendo un enigma y un misterio para sí mismo. Sigue preguntándose por valores tan centrales y decisivos como el sentido de la vida, la verdad, la libertad, la felicidad, el mal y el sufrimiento, la comunidad, el éxito, la muerte... Precisamente, estos son algunos de los temas centrales que se abordan en *Creer en el ser humano. Vivir humanamente*, una reflexión sobre el ser humano revelado en la historia de Jesús, sobre la antropología subyacente en los evangelios cristianos.