8
La transición hacia una nueva era

GIUSEPPE ALBERIGO

La celebración del Vaticano II terminó siete años después del anuncio del Concilio. Casi cuatro años se habían dedicado a su preparación y algunos menos a los trabajos conciliares propiamente dichos. La asamblea conciliar se reunió para celebrar 168 congregaciones generales y once sesiones solemnes, en cinco de las cuales se aprobaron dieciséis documentos: cuatro constituciones, nueve decretos y tres declaraciones. Constituyó, pues, la historia conciliar más larga; un Concilio de duración larga como el de Trento interpuso prolongados períodos de tiempo entre las sesiones efectivas de trabajo. No menos sustancial fue la gran cantidad de documentos finales del Vaticano II, que constituía más de una cuarta parte de todo el conjunto de los decretos promulgados por los otros veinte Concilios ecuménicos o generales, desde Nicea hasta el Vaticano I. En total, intervinieron 3058 padres en los trabajos, siendo obispos casi todos ellos, a los que hay que añadir unos cuantos superiores de órdenes religiosas y vicarios apostólicos de las misiones[1]. Más importante fue la procedencia de los padres conciliares; geográfica y culturalmente correspondían a la totalidad del planeta, quedando limitada únicamente su procedencia por las barreras ideológicas interpuestas por los gobiernos soviéticos[2]. El monopolio episcopal sobre el Concilio nos parece ahora más desconcertante de lo que parecía en la década de 1960. La presencia de unos cuantos párrocos, religiosas y varones y mujeres laicos era decorativa en buena parte, y difícilmente afectó a ese monopolio[3].

1. Los que tenían derecho a participar en el Concilio pasaron de 2094 en 1962 a 3093 en 1965. El porcentaje de los que tuvieron intervenciones descendió del 84 por ciento al 80 por ciento (cf. Secretaría general del Concilio [ed.], *I padri presenti al Concilio ecumenico Vaticano II*, Città del Vaticano 1966). Falta todavía una investigación sobre los motivos de aquellos que se ausentaron del Concilio.

2. Sobre el total de participantes, 1060 padres procedían de Europa, 408 de Asia, 351 de África, 1036 de las Américas (incluidos 347 que procedían de Canadá y de los Estados Unidos) y 74 de Oceanía. Como era habitual, el grupo nacional más numeroso era el de los italianos, pero al constituir menos de una quinta parte de la asamblea, era un porcentaje mucho menos preponderante que en anteriores Concilios (cf. R. Caporale, *Les hommes du Concile. Étude sociologique sur Vatican II*, Paris 1965).

3. Sobre este aspecto, cf. G. Alberigo, *Facteurs de «laïcité» au Concile Vatican II*, en *«Anthropos Laïkos»: Mélanges A. Faivre*, Fribourg 2000, 13-31.

¿Cuál fue la importancia, la significación, del Vaticano II? Ahora que estamos concluyendo esta compleja visión histórica del Concilio, no podemos menos de formularnos esta pregunta, aunque una cosa es la *historia* del acontecimiento conciliar y otra muy distinta su significación (y lo que muchos piensen de él). Aunque la reconstrucción de lo que sucedió entre el 25 de enero de 1959 y el 8 de diciembre de 1965 es un requisito previo indispensable para cualquier reflexión no arbitraria sobre el Concilio, sin embargo, esa reconstrucción no implica conclusiones necesarias.

En comparación con Trento y con el Vaticano I, la atmósfera en que el Concilio terminó sus trabajos fue incomparablemente más tranquila, no sólo entre los obispos, que habían llegado a una casi completa unanimidad, sino también entre los fieles, a quienes se había exhortado a dejar de adoptar una actitud pasiva y a desempeñar una función activa en la aplicación de las decisiones conciliares. Más todavía, hubo tranquilidad en el clima reinante entre las diversas iglesias cristianas «separadas». Pero el Vaticano II instó vehementemente al catolicismo a que se renovara mediante una sincera confrontación con el Evangelio, una confrontación efectuada a la luz de la fe y bajo la influencia de los signos de los tiempos. El período posconciliar inició la larga sesión de recepción del Concilio por parte de las iglesias[4].

Tanto Pablo VI como Juan Pablo II describieron el Concilio como el principal acontecimiento cristiano del siglo XX. Pero se trataba de declaraciones ocasionales que no llegaron a constituir un juicio definitivo.

1. *¿Demasiado pronto o demasiado tarde?*

Es bien sabido que el anuncio de un nuevo Concilio cogió por sorpresa a casi todo el mundo. Tan sólo unas cuantas personas aisladas se habían atrevido a soñar en su posibilidad. Con el tiempo, y especialmente después de finalizado el Concilio en 1965, algunos comenzaron a formularse un interrogante de más trascendencia: ¿El Vaticano II llegó demasiado pronto o demasiado tarde?[5] Según afirmaba el teólogo francés Yves Congar en 1960,

> desde el punto de vista de la teología y de la unión [de las iglesias] parecía que el Concilio llegaba con veinte años de anticipación. En efecto, habían pasado pocos años desde que las cosas habían comenzado a moverse. Algunas ideas habían cambiado ya. Pero al cabo de veinte años tendríamos un episcopado que se habría formado con ideas enraizadas en la Biblia y en la Tradición, con una conciencia misionera y pastoral. No habíamos llegado aún a ese punto. Por otro lado, una buena cantidad de ideas habían tenido ya repercusión, y el anuncio mismo del Concilio, con su finalidad de llegar a la unión, y dentro del clima más humano y más cristiano del pontificado de Juan XXIII, podía acelerar por sí mismo algunos procesos. Indudablemente, muchos obispos que

4. Cf. *Nachkonziliare Dokumentation*, Trier 1967ss; se trata de una serie de obras breves publicadas por la editorial Paulinusverlag.

5. En vísperas de la apertura del Concilio, H. Küng había formulado ya la pregunta; cf. *Le Concile vient-il trop tôt?*: ICI 168 (1962).

> hasta entonces se habían cerrado a la idea del ecumenismo, se abrirían ahora a él, porque Roma lo favorecía. Algunas «buenas ideas» podían introducirse más fácilmente en dos años que en veinte años de labor de simple tolerancia[6].

Los *vota* enviados a Roma por el episcopado en 1960 parecían legitimar las preocupaciones de Congar. Pero la crisis que apareció después del Concilio y especialmente en 1968 ¿no se encontraba ya latente en el catolicismo de la década de 1950? La encíclica *Humani generis* ¿no daba ya testimonio de un malestar profundamente arraigado? ¿No corría peligro el catolicismo de no reflejar adecuadamente la nota o característica de la catolicidad, llegando hasta el punto de poder aparecer incluso como una secta? Estando así las cosas, un Concilio diferido durante más de veinte años ¿no se habría celebrado en una situación tan comprometida, que hiciera que fuera imposible una renovación?

Habría sido un ejercicio interesante el imaginarse qué habría sucedido si los preparativos iniciales, comenzados en tiempo de Pío XII en 1948, hubieran llegado a realizarse plenamente[7]. Es verdad que un Concilio celebrado diez años antes habría sido la ocasión de evitar o al menos reducir el deterioro del mundo eclesiástico católico. Pero, por otro lado, es difícil subestimar el peligro que habría constituido la celebración de una asamblea en aquel tiempo tan abrumado de conflictos teológicos. Es sumamente fácil imaginarse que, si se hubiera reunido una asamblea completamente diferente de la del Vaticano II, entonces se habría llegado a conclusiones análogas a las deseadas por el cardenal Ruffini ya en 1960: «El próximo concilio –si le parece oportuno– podrá dotar a sus principales enseñanzas [las de los últimos papas] de aquel valor definitivo que las situaría fuera y por encima de toda discusión»[8].

Hablando objetivamente, el colapso de la iniciativa adoptada en 1948 se debía a la inmadurez del catolicismo y del papado, así como al contexto internacional, más que a la época del papa Pacelli, que en aquel tiempo era más joven que Roncalli en 1959, o a las preocupaciones por la influencia que la fuerte presencia del Partido Comunista en Italia hubiera podido tener sobre la libertad de un Concilio. Por eso, parece que antes de que el Vaticano II fuera convocado por Juan XXIII, no habría sido plausible ni viable la celebración de un Concilio que fuera libre y que hubiera estado abierto a la renovación.

La intuición del papa Juan llegó en un momento propicio no sólo en la vida del catolicismo y de la cristiandad entera, sino también en la del mundo. Después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, cuando el mundo estaba efectuando su transición a la segunda mitad del siglo XX, esa intuición expresaba en diversos contextos la inclinación de la humanidad hacia la renovación y la necesidad de ella. La presidencia de Kennedy en los Estados Unidos, el comienzo de la salida de la Unión Soviética del oscuro período del estalinismo, los intentos por enviar seres humanos al espacio, y el inicio de la descolonización, todas estas circunstancias señalaban en esa dirección.

6. JCongar, finales de julio de 1960; I, 4-5.

7. Cf. G. Capèle, *Pio XII e un nuovo progetto di Concilio ecumenico*: CivCatt 117/3 (1966) 209-227; F. C. Uginet, *Les projets de concile général sous Pie XI et Pie XII*, en *Deuxième*, 65-78.

8. Divinitas 1 (1960) 15, citado por Fouilloux en HV I, 131; cf. también Komonchak, HV I, 253-280.

En tiempo del concilio de Trento se suscitó la cuestión de si el Concilio se había celebrado demasiado tarde. Sin embargo, en ese caso, el llamamiento a un Concilio se había demorado durante décadas, y la efectiva convocatoria no llegó a realizarse sino después de un decenio, a finales del año 1545, cuando complicados conflictos políticos y la inercia del papado habían llegado por fin a superarse.

Todas las preocupaciones y las alarmas que habían acompañado al anuncio del Concilio, efectuado por el papa Juan, demostraron ser infundadas. No sólo el episcopado lo aceptó y, a pesar de inevitables inconvenientes, participó plenamente en él, sino que también los fieles y, en una escala más amplia, la opinión pública siguieron con excepcional interés la celebración del Concilio. Desde luego, la oposición entre bloques ideológicos limitaba la participación de algunos episcopados, pero no impedía ni entorpecía el acontecimiento. En realidad, la solución de la crisis cubana en el otoño de 1962 hizo sentir que el Concilio tendría una influencia tranquilizadora. Finalmente, la muerte de Juan XXIII antes de la conclusión de la obra no sólo no impidió la reanudación del propósito, sino que fue la mejor garantía de su conveniencia.

2. *Un Concilio para el «aggiornamento»*

La principal nota identificadora del Vaticano II fue el *aggiornamento*. Juan XXIII lo había descrito como un «Concilio para el *aggiornamento*». Una entusiástica referencia a este aspecto se encontraba ya en la alocución del 25 de enero de 1959, cuando el Papa anunció la convocatoria de un Concilio. Entre las normas directrices dictadas por él se encuentra «una clarísima y bien definida consonancia con las necesidades espirituales de la hora presente». Juan XXIII veía el Concilio «no como una asamblea para la especulación», que estuviera desvinculada de algún modo de los acontecimientos históricos, sino como «un organismo vivo y vibrante, que en la luz y en el amor de Cristo ve y abraza al mundo entero» (junio de 1960). A esta perspectiva se le dio luego plena expresión en la bula que anunciaba el Concilio, en la cual el Papa se distanciaba a sí mismo de «las almas desconfiadas que no ven sino onerosas tinieblas en la faz de la tierra», mientras que lo que se necesitaba realmente era seguir la recomendación de Jesús de saber distinguir «los signos de los tiempos».

Desde 1958, con ocasión de su elección, Roncalli citó repetidas veces el pasaje del Nuevo Testamento en el que Juan Bautista se propone allanar y enderezar los caminos para que el pueblo de Dios pueda ver al Señor. Hallando expresión en el término *aggiornamento*, una palabra típica del vocabulario de Juan XXIII[9], este compromiso del

9. En el vocabulario de Roncalli, el término no adquiere su pleno significado sino a partir de 1953, cuando él, a la edad ya de 70 años, se entregó al servicio pastoral como Patriarca de Venecia. La ocasión para este compromiso se ofreció en el concilio provincial del Véneto, cuya finalidad consistía en la «actualización (*aggiornamento*) de algunos puntos de disciplina» (A. G. Roncalli, *Scritti e discorsi 1953-1985*, 4 vols., Roma 1959-1962, I, 12; IV, 163). Al iniciar el sínodo de Venecia, dijo: «¿Oís que repito tantas veces la palabra *aggiornamento*? Vedla referida a nuestra santa Iglesia, que siempre es joven y está dispuesta para seguir las diversas evoluciones de las circunstancias de la vida, a fin de poder adaptar, corregir, mejorar y enfervorizar su entusiasmo» (*ibid.*, III, 264). Ahí es donde vemos que aparece el significado más profun-

Papa adquirió un significado universal, hasta tal punto que el término se incorporó, sin traducción, a diversas lenguas. Al utilizar esta palabra, el Papa estaba diciendo que los cristianos y la Iglesia entera tenían que aceptar la necesidad de abordar una nueva era en la vida de la humanidad y que, por tanto, debían entender el Evangelio en el marco de la humanidad de hoy y de la Iglesia actual.

Este llamamiento se basaba en una manera diferente de contemplar a la Iglesia. Juan XXIII no veía ya a la Iglesia como una realidad inalterable, como si fuera la Jerusalén celestial que hubiera descendido ya a la tierra, sino que prefería compararla con un jardín vivo que debe cultivarse constantemente, y no como un museo que contiene cosas preciosas pero muertas. Si la Iglesia no debía ser ajena ni sorda a la vida del pueblo, resultaba absolutamente necesario que se dedicara a conocer «los signos de los tiempos» y a comprender lo que éstos querían decir, de tal manera que se diera cuenta de la coyuntura histórica en la que vivía actualmente y adaptara a ella de manera consecuente su testimonio y su proclamación del Evangelio eterno[10].

El anciano pontífice instaba así a la Iglesia a que adoptara la actitud de un buscador y a que fuera más allá de la suposición de certeza que había llegado a ser habitual en el catolicismo moderno y contemporáneo como reacción contra los traumas infligidos primeramente por la Reforma protestante y luego por la Revolución francesa. De esta manera, la Iglesia volvería a adquirir conciencia de su condición de peregrina, una conciencia que era tradicional en el pueblo de Dios.

El *aggiornamento* fue entendido precipitadamente por algunos como sinónimo de *reforma*; por otros, como una manera de evitar este término caliente y controvertido[11], y por otros más, como una invitación a la búsqueda de la modernidad. Pero un análisis a fondo de la doctrina global de Juan XXIII nos permite concluir que por *aggiornamento* el pontífice entendía una prontitud y disposición para buscar una renovada inculturación del mensaje cristiano en nuevas culturas. De este modo se situaba al Concilio en la perspectiva de una respuesta cristiana a los llamamientos en favor de una renovación de la humanidad.

El *aggiornamento* aparecía entonces como una indicación sintética de la dirección en la que el Concilio debía abrir el camino para la Iglesia; no se trataba de reformas dis-

do de la palabra, más profundo todavía que el que tiene en expresiones como «un curso para actualizar los conocimientos de los estudiantes» o «la actualización del Código de Derecho Canónico» (Roncalli utilizaba también estos sentidos), expresiones en las que tiene un significado técnico y funcional.

10. El 28 de junio de 1961, el Papa habló del «trabajo sobre las condiciones de la Iglesia y sobre su *aggiornamento* después de veinte siglos de vida», considerándolos como la principal tarea del Vaticano II (cf. *Discorsi, Messagi, Colloqui del S. Padre Giovanni XXIII* [= DMC], Città del Vaticano 1962, vol. 2, 574). Un año más tarde, el 1 de agosto de 1962, el Papa explicaba que el Concilio «pretendía ser un Concilio de *aggiornamento*, orientado al ámbito de un conocimiento y amor más profundos de la verdad revelada» (DMC 4, 448). Finalmente, en febrero de 1963, el Papa, refiriéndose al Concilio, declaró que «el aspecto pastoral del *aggiornamento* de las estructuras, para el bien de las almas, sigue siendo nuestra más viva preocupación» (DMC 5, 128). El Papa sabía también que el término *aggiornamento* puede prestarse a malentendidos; por ejemplo, el 9 de septiembre de 1962, rechazó «una comprensión errónea del *aggiornamento* que pretendía únicamente suavizar la vida o ablandar mucho las asperezas de la naturaleza» (DMC 4, 515).

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

ciplinares ni de modificaciones doctrinales, sino de una completa inmersión en la tradición con el fin de rejuvenecer la vida cristiana y rejuvenecer a la Iglesia. La fórmula trataba de combinar la fidelidad a la Tradición y la renovación profética; la lectura de los «signos de los tiempos» debía llegar a ser parte de una sinergia recíproca juntamente con el testimonio del Evangelio proclamado. El *aggiornamento* exigía una nueva actitud, que era descrita con claridad cristalina en la alocución *Gaudet Mater Ecclesia*: «Sin embargo, hoy día la Esposa de Cristo prefiere hacer uso de la medicina de la misericordia más que de la severidad. La Iglesia piensa que atiende mejor a las necesidades del día presente mostrando la validez de sus enseñanzas que pronunciando condenaciones».

La asamblea conciliar mostró inmediatamente su aprobación espontánea de este enfoque, pero le costó mucho esfuerzo asimilarlo culturalmente[12]. El Vaticano II se ocupó expresamente del *aggiornamento* al formular dos de sus más importantes documentos: la constitución *Lumen gentium* y el decreto *Unitatis redintegratio*. La constitución sobre la Iglesia, después de recordar la verdad de que el Espíritu «con la fuerza del Evangelio... rejuvenece a la Iglesia y la renueva sin cesar» (LG 4), reconoce que «la Iglesia incluye en su seno a pecadores; es santa y al mismo tiempo está necesitada de purificación; por eso se dedica a la penitencia y a la renovación». La misma constitución vuelve sobre este tema en el capítulo segundo: «Por medio de la acción del Espíritu Santo [la Iglesia] se está renovando constantemente a sí misma» (9); «el Espíritu Santo hace que los fieles sean aptos y estén dispuestos para asumir responsabilidades y oficios que son útiles para la renovación y ulterior edificación de la Iglesia» (12). La constitución *Gaudium et spes* repite el compromiso de la Iglesia «de estarse renovando y purificando constantemente a sí misma», y vincula esto con la respuesta de la Iglesia al ateísmo contemporáneo (GS 21). Los decretos *Optatam totius* y *Presbyterorum ordinis* confirman que el Concilio deseaba la renovación de toda la Iglesia, es decir, sus «finalidades pastorales» eran «la renovación interna de la Iglesia» (PO 12; cf. OT, proemio).

Sin embargo, el decreto *Unitatis redintegratio* es el que contiene formulaciones aún más extensas y elocuentes. Recuerda la obligación que tienen todos los cristianos de «examinar su fidelidad a la voluntad de Cristo acerca de la Iglesia y... de emprender vigorosamente la labor de renovación y reforma» (UR 4). Un poco más adelante, en la sección dedicada enteramente a la renovación de la Iglesia, dice que «la Iglesia, peregrina en este mundo, es llamada por Cristo a esta reforma permanente de la que ella, como institución terrena y humana, necesita constantemente; de modo que si algunas cosas, por circunstancias de tiempo y lugar, hubieran sido observadas menos cuidadosamente en las costumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina –que debe distinguirse cuidadosamente del depósito mismo de la fe–, deben restaurarse en el momento oportuno recta y debidamente» (UR 6).

Pero los resultados de este análisis de los documentos conciliares son insuficientes para captar la significación total de la labor del Vaticano II para la renovación de la Iglesia contemporánea. En efecto, el Concilio, primerísimamente como acontecimiento y luego también por su colección de decretos, hizo una aportación mucho más importante

12. En los decretos del Vaticano II no aparece la palabra *aggiornamento*, a no ser en expresiones latinas equivalentes como: *accomodatio*, *renovatio accomodata*, etc.

a la restauración de una visión unitaria del mensaje cristiano. El considerar aisladamente los pasajes de aquellos decretos que están dedicados al *aggiornamento* no haría justicia a la visión total de las enseñanzas del Concilio. Lo que el Vaticano II se proponía era que el *aggiornamento* penetrara en toda la vida de la Iglesia. Con esta perspectiva, el Concilio adoptó la directriz de Juan XXIII de que no debían formularse nuevas definiciones. No se trataba simplemente de una medida de prudencia en la relación con otras iglesias cristianas; no sólo el Concilio no introdujo nuevos dogmas, sino que para sus propias enseñanzas escogió una forma indicativa y exhortativa, evitando las condenaciones que, en su enfoque preceptivo, habían caracterizado, por ejemplo, a los documentos de Trento.

Según Chenu, «*aggiornamento* no significa unos cuantos cambios verbales en un lenguaje estereotipado, junto con la adición de algunas imágenes ornamentales, sino que tiene que ver con la permanente y auténtica sustancia de la fe, una interior invención de conceptos, categorías y símbolos que se hallen en armonía con la mentalidad, la cultura, el lenguaje y la estética de las personas de hoy día»[13]. Chenu había comprendido claramente el significado del término clave empleado por Juan XXIII; insistía en que «el *aggiornamento* significa remodelar a la Iglesia, su manera de hablar y su estructura, convirtiéndola en una Iglesia que, conservando inalterada la verdad recibida de Cristo y salvaguardándola, busque y halle los medios de hacer que esa verdad sea inteligible y comunicable por medio del diálogo». Según el dominico francés, «el camino específico para llevar a cabo ese *aggiornamento* de la Iglesia consiste en observar 'los signos de los tiempos' en la historia como otros tantos puntos que hacen recordar al Evangelio y que, hallándose escritos en los corazones de los seres humanos, indican abundantemente la capacidad de los mismos para recibir la gracia de Cristo»[14].

En conjunto, la perspectiva de un *aggiornamento* fue aceptada por la asamblea conciliar con convicción y compromiso, aunque hubo algunas discontinuidades. Desde luego, es imposible ignorar la tendencia hacia el rejuvenecimiento que inspiraba el enfoque y los contenidos de las constituciones conciliares y de algunos decretos y declaraciones. Sin embargo, otros documentos conciliares obedecían a llamamientos en favor de la preservación del *status quo*, como, por ejemplo, el decreto sobre las iglesias orientales y la declaración sobre la educación cristiana. Tan sólo gradualmente los padres conciliares se fueron dando cuenta de que el *aggiornamento* no podía quedarse en una simple aspiración, sino que debía ser trasladado a propuestas específicas, aunque embrionarias, que mostraran a las iglesias la dirección en la que debían moverse, pero que no consistieran tanto en ofrecerles un programa detallado. En todo momento el Concilio estuvo de acuerdo en adoptar una actitud de búsqueda[15] y de compromiso propio de sobrepasar las fases espirituales y culturales anteriores que ahora habían quedado anticuadas. Y en esto consistía el *aggiornamento*.

13. M.-D. Chenu, *Un pontificat entré dans l'histoire*, en Témoignage chrétien (7 de junio de 1963), también en *La Parole de Dieu*, vol. 2, *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, 190s.

14. M.-D. Chenu, *Dans la coulée de «Pacem in terris». Idéologies et mouvements de l'histoire*, en *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 57.

15. Este enfoque fue criticado severamente por M. Maccarrone; en opinión suya, los juicios deben ejercer una función judicial y, por tanto, conclusiva.

3. *Un Concilio pastoral*

Juan XXIII asignó también al Concilio el calificativo de *pastoral*. Algunos de los más avispados participantes se preguntaron enseguida cuál sería la significación correcta de la directriz marcada por el Papa[16]. La intuición «pastoral» del Papa crearía malestar no sólo entre la minoría conciliar, que temía que la dimensión doctrinal quedara reducida, sino también entre la mayoría. Esta mayoría, aunque estaba sinceramente de acuerdo con el Papa y vislumbraba la importancia de sus directrices –una importancia que hacía época–, experimentaría no pocas dificultades al traducirlas a la práctica. ¿Qué significaría una presentación *pastoral* del Evangelio? ¿O un *aggiornamento* de las formulaciones de la fe y de la Iglesia? El viraje implicado en esa perspectiva exigía también modificaciones para las cuales no había ningún modelo establecido.

Esta caracterización («pastoral») se contempló muy pronto como una señal inequívoca de que el Concilio sería «novedoso». Desde el comienzo mismo de la labor, la gran mayoría de los obispos que intervenían en el Vaticano II se comprometieron a hacer que ese enfoque pastoral fuera el suyo propio[17]. Las difundidas críticas y el rechazo de los esquemas preparatorios se basaban precisamente en la tendencia de los mismos a ser abstractos, doctrinales y polémicos, en contraste con el enfoque pastoral sugerido por el Papa y solicitado insistentemente por los obispos. Casi de manera inadvertida, la exigencia de un Concilio pastoral, escuchada en el seno de la asamblea, adquirió un significado que diferenciaba a las tendencias innovadoras de las tradicionalistas. Ya en diciembre de 1962 Chenu veía claramente que «el término 'pastoral' se está convirtiendo, si no en un signo de contradicción, sí al menos en un término de acuerdo o de confrontación... El aspecto pastoral se ha convertido en el criterio primordial utilizado en la formulación y en la presentación de la verdad, y no simplemente en el motivo para adoptar decisiones prácticas. Por eso, 'pastoral' describe una teología, una manera de pensar la teología y de enseñar la fe o, mejor, una visión de la economía de la salvación»[18].

En 1965 Chenu afirmaba lo siguiente:

> Todo este Concilio es pastoral, en el sentido de que en él la Iglesia está adquiriendo una conciencia de su misión. Todo este Concilio es doctrina, porque su fin es hacer que el Evangelio esté realmente presente por medio de la Iglesia y en la Iglesia. ¡Qué sensacionalmente original! Un Concilio que, sin olvidarse de los errores, maldades y tinieblas del presente, no se sitúa en tensión ni es hostil hacia él, sino que reconoce las esperanzas y los valores de esta época como otros tantos llamamientos implícitos al Evangelio; en ellos encuentra material para el diálogo y para la legitimación del mismo[19].

16. Cf. M.-D. Chenu, *Un concile «pastoral»*: Parole et mission 21 (1963) 182-202; también en *La Parole de Dieu* 2, 655-672. Chenu rechazaba la idea de que la *doctrina* significa principios, y la *pastoral*, las conclusiones deducidas de los mismos.

17. Bastará recordar las observaciones escritas sobre el primer grupo de esquemas preparatorios, que fueron enviadas a Roma durante el verano de 1962 (cf. G. Ruggieri, *L'impatto della allocuzione «Gaudet Mater Ecclesia» sui lavori conciliari*, en *Vatican II commence*, 315-328).

18. M.-D. Chenu, *Un concile pastoral*; cf. también G. Ruggieri, *Appunti per una teologia in Papa Roncalli*, en G. Alberigo (ed.), *Papa Giovanni*, Bari-Roma 1987, 248-259.

19. M.-D. Chenu, *Una costituzione pastorale della Chiesa*: DO-C 205 (1966); artículo reimpreso en *Peuple de Dieu*, 11-34, la cita se halla en la p. 17.

Así, pues, lo que todo ello implicaba era una nueva actitud de la Iglesia romana y la posibilidad de hacer del Vaticano II una nueva clase de Concilio, estando caracterizados tanto la Iglesia como el Concilio por una visión global, unificada y fiel de lo que es proclamar y dar testimonio de la fe. Esta dimensión pastoral ¿podría convertirse en una respuesta adecuada a las nuevas necesidades? ¿O estaría condenada a quedarse en una formulación genérica, o a no ser nada más que una manifestación de buena voluntad?

Al igual que el *aggiornamento*, la orientación pastoral de Juan XXIII fue acogida con entusiasmo, pero el Concilio mismo sintió que no estaba preparado para esta inesperada tarea y tuvo serias dificultades para traducirla a perspectivas concretas. Ahora bien, el hecho de que el Concilio, aunque de manera imperfecta y en medio de la oposición, sobrepasara la concepción de la cristiandad como una suma de «doctrina» y de «disciplina» (términos que a menudo aparecen simplemente yuxtapuestos) fue un importante desarrollo, porque condujo a una sustancial reconsideración de la reforma eclesiástica y de la eclesiología misma. Este movimiento estuvo caracterizado por el énfasis en la pastoral y en el *aggiornamento*, basado todo ello en una visión global y unificada del cristianismo, una visión determinada por la idea de la comunión entre el único Pastor, Cristo, y los fieles.

La combinación del principio pastoral con el método del *aggiornamento* hizo que se pusiera en crisis la manera en que se concebía en el medievo y en los tiempos modernos la decadencia y la reforma de la Iglesia. El Concilio superó esa manera de pensar tanto en la dialéctica relativa de abusos y de reformas (una dialéctica a menudo extenuante en su recurso a la interacción entre denuncias, planes y reformas insuficientes o ineficaces), como en su misma enunciación teórica, que fue responsable en gran medida del reciente superdesarrollo de la eclesiología.

Con toda su ampulosidad y a pesar de cierta discontinuidad entre los documentos del Vaticano II (debiéndose ambos defectos al hecho de que se reunieran orientaciones diversas en una asamblea tan numerosa), tales documentos del Concilio evitaron no sólo definiciones, sino también la formulación de sanciones[20]. La calificación de «pastoral» se utilizó no sólo en el título del decreto *La función pastoral de los obispos*, sino también en el de la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. Sin embargo, otros documentos se describieron de manera diferente: *Constitución dogmática sobre la Iglesia*; *Constitución dogmática sobre la divina revelación*[21].

Debido a la ingente cantidad de los materiales preparatorios, que habían sido elaborados desde perspectivas cualitativamente diferentes, el Concilio transitó por numerosos caminos: desde el apostolado de los laicos hasta la formación y el ministerio de los sacerdotes, desde la vida religiosa hasta la educación cristiana y los medios de comunicación social. El resultado fue que la asamblea estuvo oscilando entre la formulación de una suma de doctrina social y la de un compendio de normas canónicas, incurriendo así en el peligro de encallarse. Pero, al estar impulsado por intensas expectativas, el

20. Esto se aclaró oficialmente el 6 de marzo de 1964, y de nuevo el 16 de noviembre de ese mismo año a propósito de la «calificación» teológica de las decisiones conciliares.

21. C. Theobald, *Le Concile de Vatican II et la «forme pastoral» de la doctrine*, en B. Sesboüé-C. Theobald (eds.), *Histoire des dogmas* IV, Paris 1996, 471-510.

Concilio logró evitar en gran medida ese peligro. Sobre todo, se hallaba en condiciones de indicar perspectivas dinámicas para un *aggiornamento* de la vida de la Iglesia tanto en ámbitos evangelizados hacía mucho tiempo como en otros evangelizados tan sólo recientemente (*Christus Dominus* y *Ad gentes*). Por su parte, la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* cumplió, al menos de manera embrionaria, el compromiso que el Concilio había expresado en el Mensaje a la humanidad, en octubre de 1962, a saber, «el investigar cómo podríamos renovarnos a nosotros mismos, de tal modo que podamos ser considerados como cada vez más fieles al evangelio de Cristo... [y] para que seamos capaces de presentar a las personas de la época actual la verdad de Dios en su integridad y pureza»[22].

En este marco se redujo sustancialmente la hegemonía del sistema institucional sobre la vida cristiana, hegemonía que había alcanzado su más alto nivel con los dogmas del Vaticano I sobre el primado y la infalibilidad de las enseñanzas del obispo de Roma (1870), y con la introducción de un Código universal de Derecho Canónico en 1917. De hecho, mediante la aplicación a la Iglesia de la idea neotestamentaria del servicio[23], quedaba asentada la premisa para una subordinación de todas las funciones institucionales a la vida de fe y a la dinámica que constituye «la comunión de los santos». Tal es el debido y pleno significado de afirmaciones tales como la de que «la función que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio que en la Escritura recibe significativamente el nombre de *diakonía*» (LG 28), y la de que los cristianos estamos llamados «a ajustarnos cada vez más al Evangelio, esforzándonos por cooperar fraternalmente para prestar un servicio a la familia humana» (GS 92).

El redescubrimiento de la importancia de la *diakonía*, no sólo para la vida personal de los cristianos, sino también para la actitud de la comunidad, ofrece muchas consecuencias[24]. En lo que se refiere a la estructuración interna de la Iglesia y a las relaciones de ésta con las sociedades humanas, la idea de la *diakonía* exige una reconsideración de actitudes e, igualmente, del significado de las instituciones eclesiales. Por eso, hay que controlar al mismo tiempo tanto el espacio que las instituciones adquieren en la comunidad eclesial, como también los modelos a los que se han ido ajustando tales instituciones.

El principio pastoral y el *aggiornamento*, adoptados conjuntamente, ofrecieron las premisas para ir más allá de la hegemonía de la *teología*, entendida como aislada de la dimensión doctrinal de la fe y como una conceptualización abstracta, y también para superar el dominio del *juridiscionismo*, en cuanto éste significaba la congelación del dinamismo de la experiencia cristiana, que quedaba convertida en fórmulas jurídicas.

Síguese de todo esto que el carácter pastoral del Concilio y la descripción sumaria de la finalidad del Concilio como un *aggiornamento* se explican, se equilibran y se enriquecen mutuamente. Se realizaron intentos desafortunados por interpretar el carácter

22. Cf. A. Grillmeier, *Die Reformidee des II. Vatikanischen Konzils und ihre Forderung an uns*, en *Wahrheit und Verkündigung: Für M. Schmaus*, vol. 2, München 1967, 1467-1488.

23. El término latino *servitium* aparece ochenta veces en el *corpus* de los textos del Vaticano II, especialmente en la constitución sobre la Iglesia y en la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual.

24. Algunas ideas, en fase muy elemental, fueron sugeridas por M. Löhrer, *La gerarchia al servizio del popolo cristiano*, en L. Baraúna (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1965, 699-712.

pastoral del Vaticano II como una señal de debilidad, con el fin de reducir la autoridad de sus documentos. Pero cuarenta años después de finalizado el Vaticano II, la intuición de Juan XXIII, que la mayoría de los presentes en el Concilio hicieron suya y que fue apoyada por Pablo VI, es una de las mayores aportaciones del Vaticano II; es una orientación que merece ser estudiada más a fondo y que es capaz de fructíferos desarrollos[25]. La «pastoralidad», en fin, pone en cuestión también el ecumenismo «doctinal» y exige un enfoque global de la búsqueda de la unidad. La concepción misma de la unidad es la que encuentra en la visión pastoral del cristianismo un impulso para diseñarse en términos concretos y flexibles.

4. *Un Concilio de unión*

El informe oficial de prensa acerca de la alocución pontificia del 25 de enero de 1959 decía que «en el pensamiento del Santo Padre, la celebración del Concilio ecuménico no sólo tiene la mirada puesta en la edificación del pueblo cristiano, sino que pretende ser también una invitación dirigida a las comunidades separadas para que se entreguen a la búsqueda de la verdad, anhelada actualmente por tantas almas en todo el mundo»[26]. Juntamente con la finalidad «eminentemente pastoral» del Concilio, el Papa acentuó con particular empeño que el Concilio pretendía ser «una renovada invitación a los creyentes de las iglesias separadas para que participen con nosotros en este banquete de gracia y fraternidad»[27]. Más que ningún otro aspecto, la dimensión ecuménica originó sorpresa, interés público y también algunas alarmas muy vivas.

Las intenciones del Papa quedaron más aclaradas todavía cuando, en una reunión a finales de abril, el pontífice enumeró una serie de pasos ecuménicos: «En el Oriente, primeramente un acercamiento, luego un reunirse y finalmente la unión de tantos hermanos separados con su antigua Madre común; y en el Occidente, la generosa colaboración pastoral de los miembros de los dos cleros»[28]. El hecho de que fuera el Papa el que dio el primer paso hacia la unidad de las iglesias cristianas y el que presentó este

25. A. Scola ve también en la *dimensión pastoral* una de las notas características del Concilio (*«Gaudium et spes»: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità*, en R. Fisichella [ed.], *Il concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano 2000, 103-114).

26. OssRom, 26-27 de enero de 1959. En el primer comentario oficioso sobre el anuncio, *L'Osservatore Romano* escribía que el Concilio no sería «un Concilio del temor», sino «un Concilio de la unidad» (1 de febrero de 1959). El 23 de mayo, durante una audiencia, Máximos IV, patriarca de los maronitas, presentó a Juan XXIII un memorando que sugería la creación, en Roma, de «una nueva congregación o de una comisión romana especial» para las relaciones con las iglesias cristianas no romanas (Le Lien 33 [1968] 65).

27. Unos cuantos días más tarde, el 29 de enero, dirigiéndose a los párrocos de Roma, el Papa acentuaba el aspecto ecuménico del Concilio. Según el informe de una agencia de prensa, el pontífice dijo que «no se desconocían la dificultades inherentes a la realización de este programa, aunque sólo fuera por lo extraordinariamente difícil que era restaurar la armonía y la reconciliación entre las distintas iglesias que vienen estando separadas desde hace tanto tiempo y que a menudo experimentan también disensiones internas». El Papa se proponía «decirles que pusieran fin a sus discordias y que volvieran a entenderse, sin hacer una detallada investigación histórica sobre quién tenía razón y quién estaba equivocado; pudiera ser que todas las partes fueran responsables»; cf. Gian Franco Svidercoschi, *Storia del Concilio*, Milano 1967, 39.

28. DMC 1, 903.

proceso, no en términos de un simple «regreso», sino en términos de «una colaboración mutua para llegar a ser un solo rebaño»[29], resultaba tan inesperado y casi tan improbable, que suscitó una gran variedad de reacciones y exigió una reconsideración de toda la estrategia ecuménica.

Juan XXIII, aceptando una sugerencia de Bea y de Jaeger, obispo de Paderborn, decidió que a las comisiones preconciliares y a las comisiones conciliares se les añadiera una Secretaría para la unidad de los cristianos, y que fuese ésta la intermediaria para invitar a los observadores delegados por otras iglesias cristianas. La invitación encontró una amplia y creciente acogida, a diferencia del rechazo que Pío IX recibió al convocar el Vaticano I. Ahora bien, ¿en qué consistiría la participación de los observadores y de los invitados al Vaticano II? Esas personas de fuera quedaron excluidas de las reuniones de las comisiones, pero se hallaron presentes en las congregaciones generales; en una reunión celebrada semanalmente, ellos y los representantes de la Secretaría debatían sobre los temas que estaban siendo discutidos en el Concilio; finalmente, ellos poseían una red de estrechas relaciones con los obispos y los teólogos.

Por tanto, ¿se trataba en gran medida de miembros, aunque *sui generis*, del Concilio?[30]. Poseemos una variedad de testimonios acreditados sobre las repercusiones que sus puntos de vista tuvieron en las directrices adoptadas por el Concilio y, por tanto, en la elaboración del conjunto de sus documentos[31]. No debemos ignorar tampoco la participación de los observadores en la parte litúrgica de las congregaciones generales; en esas ocasiones, la participación en las celebraciones litúrgicas y el hecho de compartir la Palabra de Dios tuvieron una continuidad, una solemnidad y una intensidad que resultaron totalmente fuera de lo común[32]. El 4 de diciembre de 1965, en San Pablo Extramuros, esa comunión quedó confirmada en una liturgia en la que tomaron parte tanto el Papa como los observadores, hasta tal punto que hubo una *communicatio in sacris* («comunión en el culto»), aunque imperfecta. Aunque no era ésta la finalidad pretendida en las decisiones de invitar y enviar observadores, lo cierto es que hubo realmente una comunión, cuya autenticidad fue tanto mayor porque fue un fruto espontáneo.

Otro hecho digno de tenerse en cuenta es que la implicación de los no católicos no se limitaba a algunos de los temas abordados por el Vaticano II (el ecumenismo, la libertad religiosa), sino que se extendía a todos los temas discutidos. En realidad, el objetivo principal de la implicación de los no católicos era su participación en la finalidad

29. ADA I, 16 y 28.

30. Cf. G. Alberigo, *Ecclesiologia in devenire: A proposito di «Concilio pastorale» e di Osservatori a-cattolici al Vaticano II*, Bologna 1990; publicado también como *Ekklesiologie im Werden: Bemerkungen zum «Pastoralkonzil» und zu den Beobachtern des II. Vatikanums*: Ökumenische Rundschau 40 (1991) 109-128.

31. Cf. A. Birmelé, *Le Concile Vatican II vu par les observateurs des autres traditions chrétiennes*, en *Volti di fine Concilio*, 225-254. Después de la clausura del Concilio, el observador ortodoxo Evdokimov hizo notar cómo «las impresiones de los observadores eran unánimes: cuando se veían a sí mismos actuando no como espectadores, sino como insertos en medio de la labor misma e invitados a participar en ella, e igualmente como personas que tenían la posibilidad de expresar sus propias opiniones con toda libertad en grupos privados o en las comisiones, entonces recibían la impresión de que estaban siendo testigos de un acontecimiento histórico real». El observador reformado Roux sacaba igualmente la conclusión de que, durante el Concilio, se había producido una «convivencia» que era tan inesperada como significativa y fecunda.

32. Cf. K. E. Skydsgaard, *Last Intention of the Council*: Ecumenical Studies 3 (1966) 151-154.

misma del Concilio, a saber, la búsqueda de una renovada fidelidad al Evangelio por parte de los cristianos y, en primer lugar, de la Iglesia católica romana. La hipótesis inicial fue la de que los observadores iban a desempeñar únicamente la función de obtener información para transmitírsela a sus respectivas iglesias y, a la vez, dar un testimonio al Concilio; pero su función se desarrolló más allá de lo que estaba previsto y sobrepasó cualquier limitación dictada por la prudencia.

En la medida en que hay fundamento para mantener que se desarrolló una comunión habitual entre los observadores no católicos y los miembros del Vaticano II, ¿cómo podrá negarse que los observadores fueron de algún modo verdaderos y propios miembros del Concilio? Ellos, desde luego, eran miembros oficiosos, tal como se había visto en otras ocasiones en la tradición conciliar. Como resultado, surgió en el Vaticano II, aunque sólo de forma muy tenue, una concepción pastoral-sacramental del cristianismo y de la Iglesia que tendía a sustituir la anterior concepción doctrinal-disciplinar. En conexión con esto, la primacía de la dimensión pastoral se combinó, fecundándose mutuamente, con la plena implicación de los observadores en el Vaticano II. En un Concilio que hubiera estado inspirado por una concepción estrictamente doctrinal de su tarea, y destinado, por tanto, a ser un tribunal para «juzgar» acerca de la verdad, la participación de cristianos no católicos habría podido ser únicamente *afectiva* y, por tanto, en última instancia, puramente decorativa.

Aunque el Vaticano II no redactó ningún texto sobre el *aggiornamento* ni sobre la pastoralidad, sin embargo, aprobó el *Decreto sobre el ecumenismo*, que comenzaba con las significativas palabras «*Unitatis redintegratio*». Cabría preguntarse si la redacción de un decreto aparte fue la forma más adecuada de tratar sobre la cuestión de la unidad cristiana, o si, por el contrario, tener ya un decreto dedicado específicamente a la cuestión no impediría involuntariamente una presencia mayor del tema a través de toda la obra del Concilio. Pero hemos de darnos cuenta de que, antes del Concilio, la actitud romana hacia la cuestión ecuménica se hallaba tan vinculada a la exigencia de un «retorno», que una corrección formal resultaba indispensable.

Pensemos lo que pensemos acerca de esta cuestión, es innegable que entre las aportaciones importantes del Vaticano II se hallaba el vigoroso relanzamiento del impulso ecuménico, que culminó con el encuentro entre Pablo VI y Atenágoras en Jerusalén y con la retirada de las excomuniones con las que se habían condenado recíprocamente Roma y Constantinopla. La comparación con la situación preconciliar es muy significativa. No sólo la *Unitatis redintegratio* introdujo en el catolicismo el problema de la unidad, mientras eliminaba la cuestión del «regreso» de los «herejes» y de los «cismáticos» a la Iglesia de Roma, sino que además confirió forma explícita a un verdadero y propio ecumenismo católico[33]. Este ecumenismo representaba un verdadero vuelco, que inicialmente hizo que algunos padres se sintieran incrédulos y desilusionados, aunque

33. Unos cuantos años antes, la encíclica *Humani generis*, de Pío XII, había excluido cualquier contaminación del catolicismo con el movimiento ecuménico. Las desventuras de Yves Congar son suficientes para documentar la hostilidad eclesiástica hacia cualquier iniciativa ecuménica; Roncalli mismo había experimentado duramente esa hostilidad. En cuanto a las vicisitudes dramáticas de Congar durante el decenio 1946-1956, cf. Y. Congar, *Journal d'un théologien 1946-1956*, ed. por É. Fouilloux, Paris 2000.

quizá fueron más numerosos que los que lo acogieron con alivio y satisfacción[34]. ¿Habría podido el Concilio imprimir mayores impulsos en esta dirección? El hecho fue que la Secretaría para la unidad de los cristianos se vio implicada hasta el límite de sus posibilidades en la elaboración de todos los principales esquemas. Esto hizo que pudieran lograrse textos que se hallaran atentos a los problemas ecuménicos, aunque su tema no fuera directamente ecuménico.

5. *La fisonomía de la Iglesia y el diálogo con el mundo*

La decisión de Pablo VI de continuar y de llevar hasta el fin el Concilio que había sido concebido, convocado e inaugurado por su predecesor, había constituido un acto de lealtad hacia Juan XXIII y hacia el episcopado[35]; dada la complejidad que suponía un pontificado iniciado a la vista de un Concilio universal y de la atención pública que ese Concilio suscitaba, tal decisión fue también un acto de valentía. Aunque la decisión implicaba evidentemente la aceptación por parte del papa Montini del Concilio tal como éste había venido definiéndose a sí mismo desde su anuncio en 1959, sin embargo, abría también una nueva fase. Entre el año 1963 y la conclusión del Vaticano II salieron a la luz, gracias a la autoridad del papa Montini, orientaciones y características del acontecimiento conciliar de las cuales el arzobispo Montini había tenido ocasión de hablar anteriormente o que habían ido madurando en él por su experiencia como miembro de la asamblea.

El *aggiornamento*, el principio pastoral y el compromiso en favor de la unidad de los cristianos siguieron siendo elementos esenciales en la identidad del Concilio, pero no pudieron menos de verse influidos por el sentido que Pablo VI les daba. Aparte de eso, Pablo VI añadió también algunas otras características: el compromiso de entablar diálogo con el mundo, la búsqueda del mayor consenso posible entre los padres conciliares, y la prioridad concedida a la idea de profundizar en la teología acerca de la Iglesia. Mientras que Juan XXIII había acentuado principalmente que el Concilio era una oportunidad para el cambio, Pablo VI, encargado ahora de la continuación del Concilio, combinaba el enfoque original con directrices relativas a su contenido.

Cuando Pablo VI inauguró el segundo período de trabajo el 29 de septiembre de 1963, mencionó, entre las finalidades del Concilio, una exposición de la teología acerca de la Iglesia y el diálogo con el mundo contemporáneo. Un año más tarde, el 14 de septiembre de 1964, el Papa, en su alocución, reafirmó la obligación de la Iglesia de definirse a sí misma y la necesidad de expresar en su totalidad la doctrina que el Vati-

34. Esta inversión indujo más tarde a Pablo VI a describir a las otras iglesias denominándolas «Iglesias hermanas» en lugar de iglesias separadas de Roma.

35. El cardenal Montini, al recordar en Milán al Papa recientemente fallecido, prometió explícitamente continuar el legado del papa Juan y dijo: «¿Podríamos realmente abandonar una senda trazada tan magistralmente, incluso para el futuro, por Juan XXIII? Hay razones para pensar que no podríamos hacerlo». La confirmación de la orientación adoptada por Pablo VI se produjo con ocasión de su primer mensaje, cuando dijo: «La parte más importante de este pontificado se dedicará a continuar el Concilio ecuménico Vaticano II, hacia el cual se han dirigido las miradas de todas las personas de buena voluntad».

cano I había formulado incompletamente, al centrarse sólo en las prerrogativas pontificias. Finalmente, en el verano de 1965, poco antes del último período conciliar, Pablo VI acentuó como finalidad del Concilio el que éste adoptara una postura, «en armonía más serena y fraternal», acerca de todas las cuestiones que todavía se hallaban por decidir.

La importancia y la actualidad de una actitud de diálogo sería el foco principal del pontificado de Montini[36]. Pablo VI se refirió al diálogo de la Iglesia con la humanidad no sólo en la alocución pronunciada con motivo de la apertura del primer período conciliar de su pontificado, sino también en la alocución con que finalizó la labor el 7 de diciembre de 1965. Es bien sabido que la importancia de una actitud de diálogo era fundamentalmente ajena a las enseñanzas de Pío XII, quien se centraba en impartir a todos una enseñanza expuesta con autoridad. No parece aventurado el afirmar que Montini, aunque sentía gran veneración por Pío XII, vio la necesidad de adoptar una postura menos intransigente y más dispuesta al encuentro. La exigencia de esta actitud se había expresado en varios círculos católicos, y encontró un lugar apropiado en el nuevo clima creado por el pontificado del papa Juan.

A partir de los nuevos experimentos pastorales que se estaban realizando en la Iglesia de Francia, M.-D. Chenu acentuó repetidas veces la necesidad del diálogo[37]. La idea encontró un lugar tanto en el «Mensaje de los padres a la humanidad», que había abierto los trabajos del Concilio, como mediante la constitución pastoral *Gaudium et spes* y la declaración *Nostra aetate*. Pablo VI convirtió el diálogo en una actitud central de la Iglesia, especialmente al tratar con las personas contemporáneas.

En su alocución en la sesión de clausura, el 7 de diciembre de 1967, Pablo VI recordaba a sus oyentes que «la autoridad docente de la Iglesia... descendió, como quien dice, para dialogar con la humanidad; y, aunque manteniendo siempre su propia autoridad y sus poderes, ha aplicado, no obstante, la forma de hablar fácil y amiga que es propia del amor pastoral. Pues ha querido ser escuchada y comprendida por todos... Se ha esforzado por utilizar el modo de expresión usado hoy comúnmente en la conversación cotidiana». Esta disposición para el diálogo se basó en el «estudio del mundo moderno», como dijo el Papa en esa misma ocasión[38]. Sin embargo, la apreciación que Pablo VI hacía del mundo contemporáneo era de simpatía, pero también predominantemente crítica. En consecuencia, el diálogo representaba una actitud de apertura, mas no necesariamente de acuerdo ni de fraternidad.

El lugar central de la eclesiología fue mantenido solemnemente por el Papa en su primera encíclica, *Ecclesiam suam*, la cual, aunque fue publicada en el verano de 1964, sin embargo había sido considerada por Montini como un documento para la apertura

36. Cf. *Paolo VI e il rapporto Chiesa-Mondo al Concilio*, Istituto Pablo VI, Brescia 1991.

37. En 1963 el teólogo dominico reclamó que se diera al diálogo su pleno significado, es decir, que «se le conceda toda su riqueza de sentido: el reconocimiento del otro como el otro, amando a los otros tal como son, y no como a personas a quienes hay que ganarse, aceptando que ellos sean diferentes de mí, sin tratar de meternos en sus conciencias y en sus indagaciones, sin afirmar las reservas que yo siento antes de que conceda mi confianza». Cf. G. Alberigo, *Un Concile à la dimension du monde: Marie-Dominique Chenu à Vatican II d'après son Journal*, en *Marie-Dominique Chenu: Moyen-âge et modernité*, Paris 1997, 155-172.

38. Cf. *Council Daybook, Session 4*, 361.

de la fase del Concilio que siguió a su propia elección[39]. Ya en el año 1959 el anuncio hecho por el papa Juan había sugerido la celebración de un Concilio que completara la doctrina sobre la Iglesia aprobada por el concilio Vaticano I antes de la interrupción del mismo en 1870; de hecho, la labor preparatoria para aquel Concilio había abarcado un gran abanico de temas. Sin embargo, Juan XXIII no había hecho suya la idea de la concentración del Concilio en el tema de la eclesiología; incluso él había llamado al nuevo Concilio el Vaticano II, dándole así una identidad diferente del anterior Concilio nunca completado del papa Pío IX.

El énfasis dado por Pablo VI, que repitió el punto de vista expresado en 1962 al secretario de Estado, difundió la convicción, bien fundada y muy extendida, de que las prerrogativas pontificias, confirmadas en 1870, necesitaban ser completadas desde el punto de vista del episcopado[40]. Pablo VI trató de acentuar que, tal como él veía las cosas, Juan XXIII «había recogido el hilo roto del concilio Vaticano I y había disipado la desconfianza, erróneamente derivada de ese Concilio, de que los poderes supremos concedidos al romano pontífice le bastaban a éste para gobernar a la Iglesia sin la ayuda de concilios ecuménicos». Esta finalidad y, sobre todo, el hecho de dar una forma organizada a la estructura jerárquica, serían el corazón del Vaticano II: «En la historia ha sonado la hora de que la Iglesia... deba decir de sí misma lo que Cristo pretendió de ella y quiso que ella fuera... La Iglesia ha de dar una definición de sí misma»[41].

La convicción, profundamente arraigada, de que el Concilio debía centrarse en «la naturaleza de la Iglesia, que es a la vez monárquica y jerárquica»[42], condujo a Pablo VI a poner en juego, de manera mucho más directa y frecuente de lo que había hecho su predecesor, la manera de pensar acerca de la Iglesia que él había asimilado, recogida principalmente en la encíclica *Mystici corporis*. Así, el Papa acentuó la «constitución jerárquica» hasta el punto de introducir la posibilidad de una «comunión jerárquica»[43]. Esto le hizo difícil sintonizar plenamente con la eclesiología de la mayoría conciliar, que había preferido no repetir la descripción de la Iglesia como cuerpo *místico*; la dificultad condujo finalmente a la *Nota explicativa praevia* para el capítulo III de la *Lumen gentium*.

Por último, el hecho de que él presidiera las fases finales de la labor del Concilio y posteriormente la conclusión del mismo condujo al Papa a acentuar la necesidad de lo-

39. El Papa hizo referencia a su alocución del 28 de septiembre de 1963; cf. G. Colombo, *Genesi, storia e significato dell'enciclica «Ecclesiam suam»*, en *«Ecclesiam suam»: Première lettre encyclique de Paul VI*, Brescia 1982, 131.

40. La idea se repite varias veces: el Concilio es «la continuación y complementación natural del concilio Vaticano I» (alocución del 4 de diciembre de 1963; *Council Daybook, Sessions 1 and 2*, 331-335); «la doctrina que el concilio ecuménico Vaticano I se propuso afirmar, necesita ser completada» (alocución del 14 de septiembre de 1964; *Council Daybook, Session 3*, 6-10); nuevamente en la alocución del 21 de noviembre de 1964, después de la aprobación definitiva de la constitución sobre la Iglesia (*Council Daybook, Session 3*, 303-307).

41. Alocución del 14 de septiembre de 1964.

42. Alocución del 21 de noviembre de 1964.

43. Alocución del 14 de septiembre de 1964. Es interesante observar que Pablo VI definía habitualmente a la Iglesia como «cuerpo místico»; cf. las alocuciones del 29 de septiembre de 1963 (*Council Daybook, Sessions 1 and 2*, 143-150), del 4 de diciembre de 1963, del 21 de noviembre de 1964 y del 28 de octubre de 1965 (*Council Daybook, Session 4*, 164-166).

grar un acuerdo lo más amplio posible en el seno de la asamblea. Así como el papa Juan había tenido la responsabilidad de suscitar el compromiso y el sentido de responsabilidad en los padres, así también el papa Pablo, impulsado por una profunda convicción, se esforzó en obtener votos unánimes en favor de la aprobación definitiva de los textos conciliares. En diversas circunstancias, este vivo deseo del Papa exigió de él gran paciencia, disposición para escuchar (incluso exigencias excesivas) y tenacidad.

La asamblea conciliar, por su parte, compartía el anhelo de Pablo VI de lograr el diálogo, y hace mención de ello en muchos de sus textos. Sin embargo, se suscita a veces la impresión de que el término es utilizado accidentalmente y de manera superficial. Aunque la inclinación hacia el diálogo representaba un verdadero progreso en relación con la hosca actitud de superioridad del anterior magisterio eclesiástico, sin embargo, puede observarse a veces un empleo demasiado fácil y, finalmente, trivial de dicho término.

Asimismo, la búsqueda de un consenso fue acogida por los padres de manera generalizada y positiva, aunque pagó su precio en cuanto a la claridad y la coherencia de los textos aprobados. La exigencia impulsada por el Papa despertó profundas resonancias en las mentes de los obispos, conduciéndolos, cuando no era posible otra cosa, a ofrecer el sacrificio de una coherencia doctrinal abstracta.

Por otro lado, la preferencia del Papa hacia una concentración en la eclesiología tuvo que afrontar una larga lista de temas que habían cristalizado durante el primer período de trabajo y asumir el hecho de que el Concilio hubiera comenzado con una discusión de la reforma litúrgica y no con un estudio del esquema sobre la Iglesia. Para decirlo con otras palabras, Pablo VI se encontró ante el desarrollo de un Concilio que reflejaba una amplia gama de temas, y, además, él no podía hacer caso omiso de las expectativas que habían ido formándose entre los padres con respecto a aquella enorme diversidad de cuestiones[44].

6. *El concilio Vaticano II y la Tradición*

Juan XXIII, cuya formación y cultura eran profundamente tradicionales, no vaciló en describir el Concilio de una manera completamente tradicional: un Concilio de obispos (aunque con la presencia incluso de representantes de Iglesias no católicas) que es libre y responsable y que, por tanto, delibera efectivamente –«un eco de antiguas formas»–[45]. El Papa había expresado una valoración positiva de la tradición conciliar: «Es una forma que la historia de la Iglesia nos ha enseñado y que ha logrado siempre resul-

44. En su alocución del 4 de diciembre de 1963, al final del segundo período de trabajo, Pablo VI expresó el deseo de que cuando se reanudaran los trabajos, si fuera posible, «se elaboraran esquemas que fueran más breves y que no constituyeran dificultad alguna para que el Concilio pudiera emitir un juicio sobre proposiciones fundamentales, al mismo tiempo que dejase para comisiones posconciliares la tarea de ampliar los temas ilustrándolos y de desarrollarlos en cuanto a las disposiciones correspondientes». Como es bien sabido, esta posibilidad, que fue traducida al desafortunado «Plan Döpfner», no se llevó a cabo.

45. Cf. G. Alberigo, *Die Rezeption der grossen christlichen Überlieferung durch das Zweite Vatikanische Konzil*, en W. Löser-K. Lehmann-M. Lutz-Bachmann (eds.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburgo 1985, 303-320.

tados fructíferos». Por tanto, no será un concilio de la cristiandad, como el IV de Letrán, pero tampoco un concilio de unión, como el de Florencia. Mucho menos aún pretendió Juan XXIII que fuera un concilio basado en un conflicto, como lo fue el de Trento, o un concilio dedicado a la resistencia y a la oposición contra la sociedad moderna, como había sido el Vaticano I. Juan XXIII estaba convencido claramente de que no había que suscitar cuestiones de cambios doctrinales. Así lo hizo ver en su discurso de apertura: «El punto destacado de este Concilio no es... una discusión sobre un artículo o sobre alguna otra doctrina fundamental de la Iglesia... Para ello no era necesario un Concilio»[46]. Pablo VI, por su parte, se mostró especialmente consciente de que había que salvaguardar la tradición.

En realidad, el problema se planteó durante el Concilio en términos utilizados ya por Roncalli, cuando éste recordó a sus oyentes que «la sustancia de la antigua doctrina del depósito de la fe es una cosa, y la manera en que ésta se presente es otra. Esto último hay que tenerlo muy en cuenta, con paciencia si fuera necesario, midiendo bien todos los detalles de las formas y proposiciones de un Magisterio que, por su carácter, es predominantemente pastoral». El Concilio, al tratar de los diversos temas que tenía que abordar, se dedicó a desarrollar formulaciones que fueran cada vez más fieles a la revelación y cada vez más adecuadas para su comprensión por la cultura contemporánea.

Una comparación de los textos de los esquemas preparatorios con los documentos aceptados finalmente nos ayudará a medir la continuidad sustancial con la tradición cristiana, tal como ésta se entendía en el catolicismo, pero también la discontinuidad con el catolicismo de los siglos del medievo cristiano y del período postridentino. No aparecieron novedades sustanciales, pero se realizó un esfuerzo (aunque no siempre satisfactorio) con el fin de volver a enunciar la fe antigua en un lenguaje inteligible para la humanidad contemporánea, y liberado de las incrustaciones, más o menos parasitarias, que habían venido consolidándose a lo largo de siglos.

Un factor significativo en la fidelidad del Concilio a la tradición fue su experiencia litúrgica. La importancia espiritual y doctrinal de la entronización cotidiana del Evangelio y de la celebración de la liturgia en los diversos ritos (prácticas que fueron decididas, ambas, por Juan XXIII) fue considerable, como lo atestiguan muchas de las anotaciones efectuadas en los diarios de los padres[47]. Ahora bien, ¿el Concilio mismo no estaba comprometido, más que nada, con el fomento de un *aggiornamento* de la vida litúrgica? En realidad, la constitución *Sacrosanctum concilium* estaba inspirada por la gran tradición litúrgica antigua que se había venido reviviendo y transmitiendo duran-

46. Cabría preguntarse si esta última proposición fue quizá una alusión indirecta a las prerrogativas del primado y de la infalibilidad, que habían sido confirmadas en 1870.

47. Cf. H. Raguer, *La celebración de la eucaristía en las congregaciones del concilio Vaticano II*, en *Fovenda sacra liturgia: Miscelánea en honor del doctor Pere Farnés*, Barcelona 2000, 97-104. C. Theobald, recogiendo la observación formulada por De Lubac, afirma que «la entronización del Evangelio es un hermoso símbolo..., que se mostraba a los ojos de todos cada mañana del Concilio: no siempre fue comprendido plenamente. Muchos pensaban que se trataba simplemente de un homenaje que la Iglesia del Vaticano II quería tributar a la Biblia. Sin que llegara a ser un total malentendido, esta interpretación era muy incompleta (como lo fue a veces la interpretación de la Constitución misma, según vimos anteriormente). No capta el verdadero sentido del rito. Después de ser llevado en procesión, el evangeliario no era colocado en un atril, sino instalado realmente en un trono, porque representaba a Cristo mismo».

te decenios de experiencia del movimiento litúrgico. La idea que algunas personas tienen de que el Vaticano II propuso una orientación radicalmente innovadora fue originada por una lectura apresurada y superficial de los textos, que entendía erróneamente el retorno a antiguas prácticas litúrgicas como si fuera una innovación subversiva. ¡El hecho de revivir la participación activa de los fieles en vez de reducir las liturgias a un seco y lejano ritualismo fue cualquier cosa menos una innovación!

Más aún, el Concilio compuso una constitución que estaba dedicada a la Tradición en el sentido más profundo de la palabra: la Tradición es la transmisión de la revelación cristiana misma. Resulta significativo que la *Dei Verbum* fuera uno de sus principales y más elocuentes testimonios, y el único cuya composición se extendió a lo largo de toda la duración de la asamblea, desde el año 1962 hasta 1965.

En conjunto, el Vaticano II realizó una significativa aportación a la restauración de una visión unificada del mensaje cristiano. Yendo más allá de una división en sectores (dogma, teología moral, disciplina, etc.), que había sido el fruto de la fase «universitaria» del pensamiento cristiano, el Concilio inició también el movimiento para superar la reducción del mensaje evangélico a un código moral, lo cual había sido uno de los principales efectos de esa división. El esfuerzo, sin ceder a tentaciones integristas o fundamentalistas, se realizó para recuperar la unidad y la complejidad del mensaje evangélico. En este contexto, las normas expuestas en el *Decreto sobre el ecumenismo* para la formulación y la explicación de la fe, así como el reconocimiento de una «jerarquía de las verdades» (UR 11), pueden leerse no sólo como una admisión de que aspectos particulares de la revelación no nos acercan igualmente a Cristo, sino también, y principalmente, como una directriz para buscar expresiones de la fe que estén menos condicionadas por la etapa de la inculturación de la fe en el mundo occidental, y se encuentren abiertas a los nuevos modos de sentir y reflexionar de la humanidad contemporánea.

La propuesta de renovación ofrecida por el Vaticano II puede captarse en su plenitud y en su alcance innovador, si apreciamos el testimonio de comunión de la asamblea conciliar y si valoramos debidamente la conexión y recíproca interacción entre sus principales documentos. Desde la participación activa de los fieles en el culto y en la vida de la Iglesia, la concepción de la Iglesia como un «misterio» y como distinta del reino de Dios, y el redescubrimiento del «pueblo de Dios» y de la «comunión» entre las iglesias y sus obispos, hasta la ampliación de la perspectiva de comunión de tal modo que abarcara a todas las tradiciones cristianas, y la apreciación de la condición de la comunidad cristiana como peregrina en el mundo, el Concilio estableció la base para trascender el eclesiocentrismo y, por tanto, para relativizar la eclesiología misma. Contemplado sobre este trasfondo, el reconocimiento de la soberanía de la palabra de Dios (*Dei Verbum*) y de lo inalienable que es la conciencia (*Dignitatis humanae*), se comenzó a centrar de nuevo el pensamiento cristiano en los elementos constitutivos de la condición humana, tal como ésta es contemplada a la luz de la revelación evangélica.

Muchos obispos estaban convencidos de que su participación en el Concilio había tenido una auténtica significación espiritual. Esta participación tuvo una repercusión sobre las personalidades de muchos de ellos y fomentó cierto número de «conversiones» bastan-

te sorprendentes, aunque resulta muy difícil una evaluación de las mismas[48]. P. Parente era uno de los más altos representantes del Santo Oficio; en consecuencia, su cambio de actitud a propósito de la colegialidad episcopal causó sensación. Podemos mencionar también los casos de Léger, canadiense, y de los italianos Lercaro y Motolese. Cada uno de ellos, a su manera, experimentó el Concilio como un acontecimiento espiritual que exigía de él un cambio radical en la manera de prestar sus servicios como obispo. En abril de 1966 Léger escribía: «Cada uno de ellos podía decir que el Concilio no habría significado nada para él si no le hubiera convertido, si no hubiera cambiado su vida, si no le hubiera hecho consciente de responsabilidades hasta entonces insospechadas, o con harta frecuencia desatendidas». Un año más tarde él marchó a África para compartir allí la suerte de los leprosos[49]. Lercaro se dedicó a una reforma a fondo de la diócesis de Bolonia y llegó a dar un testimonio radical en favor de la paz[50]; Motolese experimentó una «conversión» doctrinal, por la que se despojó de su actitud conservadora mantenida durante el Concilio[51]. Se hablaba también de conversión en relación con Helder Câmara[52]. Sigue siendo imposible saber con exactitud cuántos obispos siguieron una trayectoria semejante.

7. *El paralelogramo de fuerzas: Episcopado - Papa - Curia - Opinión pública*

Ahora bien, precisamente en nombre de la defensa de la tradición, la minoría conciliar realizaba su oposición, una defensa que el combativo Marcel Lefebvre llevaría hasta el punto de romper la comunión. Este hecho nos induce a profundizar más en el paralelogramo de fuerzas que existían en el seno de la numerosa asamblea conciliar. Aunque las votaciones finales sobre los documentos mostraban constantemente y de manera desconcertante mayorías que se aproximaban a la unanimidad, sin embargo, había considerables oscilaciones en cuanto a los humores y las orientaciones. Aproximadamente 1500 padres participaron en todos los períodos de trabajo; los restantes 700 a 800 padres, con su ausentarse y regresar, modificaron el cuadro global, incluso desde el punto de vista de su composición por continentes y por edades[53].

El paso del tiempo, con sus «períodos de ajuste», y luego con la habituación que ese transcurso producía, el inevitable cansancio[54] y, sobre todo, la sucesión de los temas que

48. Cf. R. Caporale, *Vatican II*, 120-121.

49. Cf. D. Robillard, *P.-É. Léger: Évolution de sa pensée 1950-1967*, Quebec 1993; R. Burigana-G. Routhier, *La conversion oecuménique d'un évêque et d'une église*: Science et Esprit 52/2 (2000) 171-191.

50. Cf. A. Alberigo (ed.), *Giacomo Lercaro: Vescovo della Chiesa di Dio (1891-1976)*, Genova 1991.

51. M. Bergonzini, obispo de Volterra, escribía el 30 de septiembre de 1964 en su diario, en relación con los informes sobre el esquema *De revelatione*, que «el informe de la mayoría fue presentado por Mons. Florit, a quien se puede considerar como el segundo convertido, después de Mons. Parente, al pensamiento que predominaba en el Concilio. Sea alabado por ello el Señor» (129) (diario editado por A. Leonelli, Modena 1993, 129).

52. Cf. Dom Helder Câmara, *Les conversions d'un évêque. Entretiens avec J. de Broucker*, Paris 1967.

53. Los fallecidos, los nuevos participantes nombrados, la llegada de personas que habían estado ausentes en períodos anteriores y, finalmente, la ausencia de obispos que habían estado presentes con anterioridad: todo ello contribuía a cambiar el cuadro de la asamblea.

54. Prignon anotaba el 25 de septiembre: «Lo que más preocupa es el creciente cansancio de los padres. Me sentí impresionado ayer por la mañana, viernes, por el número de padres que estaban deambulando por

se iban discutiendo, así como el cambio de líderes, todos estos elementos tuvieron gran repercusión. En el cuadro global de la asamblea pueden observarse algunas constantes, como la desconfianza de muchos padres italianos y españoles ante la perspectiva de temidas «innovaciones» (la introducción de las lenguas modernas en la liturgia, el reconocimiento de la libertad religiosa, la afirmación del lugar central de la Biblia en la Iglesia); la apatía de muchos obispos de los Estados Unidos, excepto cuando se discutía el tema de la libertad religiosa o el de las relaciones con el mundo; y la marginación en que se situaron muchos padres de Asia, que se sentían a disgusto en un clima cultural que no les resultaba familiar.

De una manera gradual y espontánea el Concilio fue adquiriendo forma. Las conferencias nacionales o continentales desempeñaron una función casi institucional, comenzando por aquellas que existían ya desde hacía algún tiempo (por ejemplo, la Conferencia episcopal alemana y la latinoamericana)[55]. Luego había también grupos más reducidos, semejantes a grupos parlamentarios de presión, como el que se había formado para discutir los problemas de la pobreza («Grupo de la Iglesia de los pobres») o el grupo que Etchegaray, con el fuerte apoyo de Helder Câmara, fomentó entre los secretarios de las conferencias episcopales y que se reunía en la *Domus Mariae*. Un experimento único fue el grupo conocido como *Coetus internationalis patrum*, el cual, a pesar de las advertencias de Pablo VI contra la formación de grupos en el seno del Concilio, organizó a muchos de los obispos conservadores, procedentes de cualquier lugar de origen. Finalmente, en la periferia del Concilio, surgieron espontáneamente lugares de reunión y de intercambio de opiniones; estos grupos desempeñaron a veces un papel importante en la formación de la opinión. Así sucedió con el Colegio belga –residencia del cardenal Suenens y del teólogo G. Philips–, y también con el DO-C, el centro holandés de información, donde se pronunciaron conferencias con asistencia multitudinaria, acerca de los principales problemas que estaban siendo discutidos en San Pedro[56].

La división fundamental en comisiones, que se convirtieron en las sedes para la elaboración y el perfeccionamiento de los textos, impidió que la asamblea tuviera una estructura. Incluso después de haberse roto la barrera del secreto, cada comisión realizaba su exigente finalidad de reelaborar un esquema particular, pero sin tener una visión

los pasillos, una hora después de comenzada la sesión. Me pregunto qué se hará con los obispos, una vez que hayan terminado los debates en el aula. Hay verdadera necesidad de encontrar una solución» (Documentos de Prignon, 1591). Unos días más tarde, el mismo observador añadía: «Durante los últimos tres o cuatro días el debate en la asamblea ha palidecido bastante. Se tiene la sensación de que los obispos están increíblemente cansados. Muchos se dedican a deambular ya por los pasillos a las 10 de la mañana. Hoy, mientras Mons. Garrone estaba ofreciendo su informe final, después de terminado el debate sobre el esquema XIII, el murmullo de las conversaciones en las naves laterales de San Pedro ensordecía la voz del orador. Es hora de que concluyan los debates en la asamblea, porque la situación va empeorando realmente». El obispo Jauffrès escribía igualmente, el día 13 de octubre: «Nos quedamos en nuestros puestos, un poco constreñidos y a la fuerza, solamente a causa de las votaciones, y somos aproximadamente una decena de personas las que nos vamos alternando inexorablemente a intervalos muy cortos, para dar tiempo a los miembros a que acudan al bar y regresen».

55. Éstas mostraban una remota semejanza con las «naciones» que tenían una verdadera y propia función estructural en los Concilios de la tardía Edad Media.

56. Los textos de esas conferencias se publicaron en varias lenguas; una lista redactada por Luigia Caponi contenía por lo menos 230, entre los años 1963 y 1965.

panorámica del progreso del Concilio. Esta deficiencia tuvo especial repercusión durante los largos meses que transcurrían entre un período de trabajo y el siguiente, cuando únicamente las comisiones realizaban una actividad. El repetido fallo de las comisiones mixtas mostró los celos que frenaban a casi todas las comisiones.

Además del dinamismo interno de la asamblea conciliar, y entrelazadas con él, el Concilio tenía complicadas relaciones y contactos con el Papa, con la Curia romana y con la opinión pública. La decisión de Juan XXIII de no participar personalmente en las sesiones conciliares fue continuada por Pablo VI. Pero ambos pontífices desempeñaron funciones de grande y decisiva importancia en la vida del Vaticano II. Durante la preparación y los cuatro períodos de actividad, el Papa llegó a ser gradualmente el punto de referencia para la asamblea. Desde el rechazo de las elecciones de miembros de las distintas comisiones hasta la confirmación crucial de la votación de noviembre de 1962, y la creación de la Comisión de Coordinación, el papa Juan intervino repetidas veces en la vida del Concilio[57].

El papa Pablo VI tuvo, a su vez, numerosas ocasiones para intervenir durante los tres siguientes períodos, desde la modificación del *Ordo Concilii* hasta la revisión de la fórmula de promulgación, desde el hecho de «reservarse» para sí algunas materias importantes (el celibato, el matrimonio, el sínodo) hasta la serie de mejoras sugeridas en casi todos los esquemas, con instrucciones desconcertantes y frecuentemente en apoyo de las posturas de la minoría[58]. Por otro lado, a lo largo de la historia hubo siempre una constante relación dialéctica entre el Papa y el Concilio, y hay que reconocer que en el Vaticano II esa relación no implicaba oposiciones básicas, sino que se limitaba a conflictos que, aunque algunas veces se hacían agudos, sin embargo quedaban en conjunto limitados.

Los dos papas que presidieron el Concilio no sólo eran muy diferentes en cuanto a su personalidad y su carácter, sino que además desempeñaron funciones muy distintas. Roncalli «creó» el Concilio, fue plasmando gradualmente su fisonomía, lo puso en marcha con su discurso inaugural, y lo dirigió durante los primeros meses inciertos y durante la primera intersesión con todos sus problemas. La impronta que él había marcado en el Concilio sobrevivió a su muerte, y el Vaticano II siguió sintiendo todavía sus efectos durante el segundo período de trabajo.

Tan sólo gradualmente Pablo VI asumió la función pontificia en el Concilio, después de haberse ganado primeramente la confianza del mismo al volver a convocarlo de forma rápida y leal. Tanto objetivamente como en su manifestación, su perspectiva del Concilio era opuesta, aunque complementaria, a la de Roncalli. En efecto, la tarea de Montini era la de proseguir y concluir el Concilio. Su estilo era obviamente diferente del de su predecesor, y esta diferencia se debía en parte a la fase avanzada en la que se estaba

57. En su diario, el día 28 de enero de 1963, Juan XXIII anotaba con respecto al Vaticano II: «Confieso que mi conciencia estuvo preocupada por el hecho de que, *contrariamente* a lo que había sucedido durante los dos primeros meses, desde el 11 de octubre hasta el 8 de diciembre, el Papa ocupó su puesto, ejercido con discreción, y actuó como el verdadero presidente con el máximo derecho, es decir, como cabeza de la Iglesia católica».

58. Jan Grootaers, *Le crayon rouge de Paul VI*, en *Commissions*, 316-351.

realizando la labor de la asamblea. Ya no era el momento de elecciones básicas, sino de la elaboración satisfactoria de textos, de la construcción del consenso y de la transición al período posconciliar. El método elegido por Pablo VI fue el de un constante goteo de intervenciones en los textos, quizá por la ingenua creencia de que tales intervenciones pudieran entenderse sencillamente como las correcciones de cualquier padre conciliar[59]. En realidad, en cada ocasión hubo un «incidente» y un trauma resultante. Las intervenciones fueron otras tantas ocasiones para que la minoría volviera a expresar sus propios puntos de vista y los desfizara en las grietas que se habían abierto de esta manera.

Hubo una diferencia con respecto a otros Concilios: surgió un conflicto entre el Concilio y la Curia romana[60], una señal evidente de la importancia institucional que la Curia había adquirido. Quizá su memoria histórica había advertido ya a la Curia de los problemas que la celebración de un Concilio originaba para la burocracia central. Por otro lado, mientras que se había concedido al Santo Oficio la responsabilidad en el intento de celebrar un Concilio durante el tiempo de Pío XII[61], vemos que Juan XXIII decepcionó las expectativas que tal precedente había creado, al confiar la preparación del Vaticano II al secretario de Estado. Sabemos que primeramente el cardenal Tardini y más tarde A. Cicognani dirigieron con gran empeño las diversas fases del Concilio, aunque implicando también en ello a todos los componentes de la Curia. Esto evitó el peligro de una hostilidad «desde el exterior de la Curia», pero también puso a círculos eclesiásticos romanos a cargo de la fase antepreparatoria y también de la fase preparatoria[62].

Teniendo en cuenta estos antecedentes, el hecho de que también las comisiones conciliares estuvieran dirigidas por el jefe de la correspondiente rama de la Curia, y de que el secretario de Estado presidiera la Comisión de Coordinación, convirtió a la Curia (la cual primero había sentido desconfianza de Juan XXIII por haber convocado el Concilio, y luego de Pablo VI a causa de la antigua hostilidad frente a Montini) en uno de los principales actores en toda la vida del Vaticano II. Fue un actor con una larga historia,

59. En este contexto es interesante lo que el Papa escribía el 17 de octubre de 1965 acerca del esquema sobre la revelación: «Nos deseamos haceros saber inmediatamente que nuestra intención es invitar a la comisión conciliar *De doctrina fidei et morum* a que esté dispuesta a considerar la oportunidad de completar algunos puntos en el esquema sobre la revelación, porque Nos pensamos que es obligación nuestra el buscar una seguridad doctrinal que nos permita añadir nuestra aprobación a la de los padres conciliares. Más aún, Nos pensamos que nuestra intervención en la comisión conciliar está plenamente de acuerdo con el reglamento, porque es tarea nuestra no sólo ratificar o rechazar el texto en cuestión, sino también, como cualquier padre conciliar, trabajar para su mejora mediante sugerencias oportunas. La verdad de esto emerge también, y principalmente, del hecho de que el 24 de septiembre del presente año el secretario general del Concilio ecuménico dio a conocer a la comisión nuestras observaciones. Ésta parece ser la forma más clara y más respetuosa de dar a conocer a la comisión todo lo que sea útil para la labor que le ha sido encomendada. Por eso, permitidnos decir con énfasis que no se ha cometido ninguna ofensa a la autoridad del Concilio, como sospecháis, sino que se ha realizado una aportación necesaria al ejercicio de las funciones conciliares. En cuanto al respeto a la libertad del Concilio y al reglamento establecido, nada puede darme mayor placer que el recordaros que los principios, que no son menos queridos por los romanos que por los anglosajones, se han respetado de la manera más absoluta» (Documentos de Pablo VI, A3/37b y B3/27b y c).

60. H. Jedin, *Memorie della mia vita*, Brescia 1987, 310.

61. Cf. G. Alberigo, *Passaggi cruciali della fase antepreparatoria (1958-1960)*, en G. Alberigo-A. Melloni, *Verso il Concilio*, 15-42.

62. Cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'Evangelo: Il dibattito nella Commisione centrale preparatoria del Vaticano II*, Genova 1992.

que existía ya antes del Concilio y que le sobreviviría. Más aún, se trataba de un actor que tenía su propia visión de la Iglesia, una visión a la que se aferraba celosamente, con la antigua y profundamente arraigada convicción de que las personas «de más allá de los Alpes» no eran dignas de confianza, sino que eran hostiles al papado y a Roma. No se puede olvidar la tenacidad con la que algunos representantes de la Curia pretendieron que los esquemas preparatorios estuvieran «amparados» por la autoridad del Papa ¡y que, por tanto, no pudieran rechazarse!

La presencia en el seno de la Curia misma de opiniones que eran leales al Concilio no cambiaba el hecho estructural de que la Curia fuera un actor eclesiástico, investido de autoridad y poderoso, que perseguía fines diferentes de los de la mayoría conciliar. Personajes tales como el cardenal Ottaviani, jefe del Santo Oficio y presidente de la Comisión Doctrinal central del Concilio, o Mons. P. Felici, secretario general del Concilio, juntamente con los dos secretarios de Estado en funciones durante esos años, tuvieron una impresionante influencia sobre el Concilio, ya fuera de una manera directa o bien condicionando al Papa. En contraste con ello, el cardenal alemán Frings y el cardenal canadiense Léger, para ofrecer sólo dos ejemplos importantes, se vieron obligados repetidas veces a defender la autonomía y la libertad del Concilio.

La máxima incidencia de la labor de la Curia habría que verla en la importancia que los esquemas preparatorios tuvieron hasta el final mismo de la labor del Concilio. A pesar del drástico cercenamiento de los textos durante el otoño de 1962, la supervivencia de aquel material fue muy tenaz[63]. Un pequeño grupo de esquemas preparatorios terminaron como decretos conciliares, y partes de esquemas rechazados por la asamblea se recuperaron para su inserción en nuevos esquemas. Así, la constitución *Lumen gentium* es desconcertante por constituir un mosaico de proposiciones tomadas del esquema preparatorio y de otros esquemas, de origen muy diferente, que fueron desarrollados durante el Concilio[64].

Felici, por su parte, mientras ejercía con tenaz astucia las funciones de secretario general, defendía sistemáticamente las orientaciones de la Curia y consiguió influir en la labor del Concilio, una influencia mucho mayor que la del valor objetivo de aquellas orientaciones y la del consenso que éstas obtuvieron en el seno de la asamblea. Finalmente, Cicognani dirigió hábilmente a la Comisión de Coordinación, llegando incluso a aplicar al Concilio criterios políticos que eran propios de la Secretaría de Estado[65].

Desde los primeros momentos, Juan XXIII vio el peligro del «control» del Concilio por parte de la Curia, y acentuó insistentemente la necesidad de una clara y firme distinción entre ambos[66]. Los modestos resultados que él logró fueron prueba de la «so-

63. Una supervivencia que duró más que el Concilio, porque, incluso en años recientes, algunos documentos romanos siguieron muy de cerca posturas e incluso formulaciones de aquel tiempo, a pesar de que habían sido desestimadas por el Concilio.

64. G. Alberigo-F. Magistretti (eds.), *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium Synopsis historica*, Bologna 1975.

65. Un ejemplo clarísimo fueron los obstáculos que Cicognani puso en el camino de la declaración conciliar sobre las religiones no cristianas, en particular, en la sección sobre el pueblo judío.

66. Cf. G. Alberigo, *Giovanni XXIII e il Concilio*, en *Dalla laguna al Tevere: Angelo Giuseppe Roncalli da San Marco a San Pietro*, Bologna 2000, 191-230.

ledad institucional» que caracterizó a su pontificado. Pablo VI, a su vez, influido quizá por la relación nada fácil con la estructura curial, en la cual él pasó casi la totalidad de su vida, tuvo buen cuidado de dar seguridades expresas a la Curia, garantizando que el Concilio no tendría nada que decir acerca de la reforma de ésta.

A pesar de ello, la presión de la Curia sobre el Concilio no disminuyó; y, así, con motivo de la creación de la primera organización posconciliar (que estaba encargada de la reforma litúrgica), la Curia desencadenó una verdadera y propia ofensiva, logrando imponer, en un primer momento, unas condiciones humillantes y, poco después, la absorción de ese órgano por la Congregación de Ritos. Un destino similar le esperaba al órgano conciliar y posconciliar que era el que menos relacionado estaba con la Curia: la Secretaría para la unidad de los cristianos. Ésta fue quedando subordinada gradualmente y fue absorbida al fin por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, que de este modo logró la competencia final en la esfera de las relaciones intercristianas, ¡una competencia que esta Congregación había tenido anteriormente hasta la creación de la Secretaría y hasta el «giro» ecuménico!

Finalmente, el Concilio tuvo importantes relaciones con la opinión pública mediante los principales órganos de prensa y las redes de televisión, que mantuvieron informada a la gente sobre la labor del Concilio, e informaban igualmente a los fieles –laicos y sacerdotes–, que iban siguiendo los debates y se hallaron en condiciones de hablar sobre ellos con sus obispos durante las intersesiones. A lo largo de la preparación y hasta la clausura del primer período del Concilio, la obligación del «secreto» había impedido o, al menos, frenado una información puntual sobre lo que estaba sucediendo en el Concilio. Sin embargo, a partir ya de 1963, la presión de la opinión pública y una actitud menos tímida por parte de los obispos rompieron la extraña pretensión de que el deseo de información acerca de la labor de una asamblea en la que participaban más de 3.000 personas podía satisfacerse mediante vagos comunicados, que ocultaban incluso los nombres de las personas que hacían uso de la palabra durante las discusiones.

Día tras día los medios de difusión mantenían informados no sólo al público en general, sino también a muchos miembros del Concilio; compensaban así la dificultad que muchos tenían para comprender los debates (que se desarrollaron siempre en latín) y a menudo proporcionaban la clave para interpretar el significado de cada sesión, algo que con frecuencia pasaba inadvertido incluso a muchos padres. En algunas circunstancias, la oportunidad y la eficacia de las emisiones televisivas tuvieron incluso efectos imprevistos sobre el curso de los trabajos[67].

Es mucho más difícil medir la influencia de los contactos que los obispos mantenían con sus respectivas iglesias durante las intersesiones. Sin embargo, no es irrazonable sostener que a veces las esperanzas y los deseos que iban germinando en cada región del mundo católico ejercían presión sobre los obispos.

En resumen, el Vaticano II, como otros concilios que le precedieron, aparecía como un «espacio de libertad», no sólo en el sentido de que cada participante se sentía libre para dar a conocer sus convicciones personales, sin temor alguno, sino también y prin-

67. Cf. HV 2, 214-223.

cipalmente porque, mientras el Concilio se hallaba en sesión, los católicos, no sólo en el aula conciliar, sino también fuera de ella, vivían en un extraordinario clima de libertad. En esa atmósfera era posible suscitar todos los problemas, aunque luego aquellos que los proponían se vieran limitados en cuanto a tratar de ellos y resolverlos. El clima de paz creado por el pontificado de Juan XXIII y continuado por Pablo VI contribuyó a que se superara el estilo «triunfalista» que con frecuencia había viciado las declaraciones oficiales de la Iglesia católica. La actitud, compartida también por algunos obispos que pretendían, a veces arrogantemente, que la Iglesia de Roma era superior a cualquier otra Iglesia, pudo desvanecerse sin que nadie lo lamentara; esto se debió en parte a la presencia, discreta y respetuosa, de los observadores.

El clima de apertura que caracterizó la celebración del Vaticano II permitió una intensa e ininterrumpida interacción entre sus principales componentes: una asamblea viva que se hallaba en fructífero contacto con el mundo exterior. Pero fue también una asamblea cuyo carácter representativo se vio reducido porque estaba compuesta casi exclusivamente por clérigos y porque el mundo de las mujeres se halló ausente de él en gran medida[68].

8. *La teología en el Concilio*

Un centenar más o menos de teólogos, tanto diocesanos como miembros de órdenes religiosas, desempeñaron un papel en el Vaticano II, ya sea como expertos o bien de alguna manera oficiosa. Algunos tuvieron una función modesta, pero muchos otros ejercieron considerable influencia sobre los trabajos. Dejando a un lado algunas afirmaciones paradójicas, como la de que el Vaticano II fue un concilio de teólogos, podremos preguntarnos qué contribución hizo la teología católica, así como los teólogos cristianos que se hallaban presentes como observadores, a la labor realizada por el Concilio[69].

El Vaticano II fue una ocasión para poner a prueba la fecundidad eclesial de la rica y compleja actividad que venía desarrollándose en la teología desde el decenio de 1930. Una vez que hubo terminado en 1918 la desoladora Guerra Mundial, y que hubo pasado la tormenta antimodernista, la teología, especialmente en Europa Central, entró en un período de extraordinaria fecundidad, que encontró vigorosa expresión en el Concilio, en donde desempeñó una función dominante[70]. La interacción entre los movimientos apostólicos que surgieron en las sociedades desarrolladas, estremecidas por la crisis de 1929 (Chenu, Thils, Philips), el estrecho contacto con el pensamiento teológico protestante, los emigrantes rusos, los requerimientos del ecumenismo (Beauduin, Congar) y los impulsos dados por algunas corrientes del pensamiento filosófico (K. Rahner, E. Schillebeeckx, J. Daniélou), contribuyeron, todos ellos, a una renovación del pensamiento doctrinal. Lo mismo puede afirmarse de la renovación de la exégesis bíblica

68. Cf. C. McEnroy, *Guests in Their Own House: The Women of Vatican II*, New York 1996.

69. Para una evaluación, cf. *Acta congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Città del Vaticano 1968.

70. Cf. G. Alberigo, *Vatican II et la réflexion theologique*: Lumière et Vie 29 (1990) 7-15.

(Cerfaux), del redescubrimiento de las fuentes cristianas originales (De Lubac), del conocimiento obtenido acerca de la tradición conciliar (Jedin) y de la visión de problemas de procedimiento (Dossetti)[71].

Las semillas sembradas durante los penosos y oscuros años del antimodernismo mostraron una inesperada vitalidad. Aunque el dominio de las ideologías y su violento choque, así como la acelerada secularización de la sociedad, crearon, desde luego, obstáculos y problemas para los cristianos y para las iglesias, eso no impidió –y parece incluso que aceleró inintencionadamente– un auge de la creatividad.

Muy pocas personas habían esperado un nuevo Concilio, pero cuando Juan XXIII lo anunció, los teólogos, después de la sorpresa y de alguna desorientación, compitieron en la tarea de ponerse a disposición del Concilio y de contribuir a él. El resultado fue que el Vaticano II se convirtió en un gran crisol para los desarrollos efectuados durante los decenios anteriores, que a menudo habían quedado marginados por preocupaciones jerárquicas o por advertencias monopolizadoras de teólogos «romanos». Sin embargo, los mejores representantes de las escuelas romanas se vieron envueltos igualmente en la colaboración con el Concilio. Desde el jesuita S. Tromp, verdadera espina dorsal de la Comisión teológica, hasta el dominico M.-R. Gagnebet, redactor del esquema preparatorio *De ecclesia*, y el franciscano U. Betti, estrecho y valioso colaborador de Mons. Florit –éstos y muchos otros–, hicieron aportaciones leales cuando aceptaron un encuentro con una teología «ultramontana», que les resultaba extraña.

El Concilio fue también la ocasión para poner en el candelero a una generación más joven de teólogos, que a menudo hicieron una contribución más fresca a los debates: H. Küng, J. Ratzinger, E. Lanne, P. Duprey y J.-M. R. Tillard, por mencionar a unos cuantos[72]. Una función singularísima como mediador entre las diversas tendencias correspondió a Carlo Colombo, de Milán, especialmente desde el momento en que el cardenal Montini se convirtió en Pablo VI. Entre los observadores hubo también algunos teólogos muy destacados, por ejemplo, K. E. Skydsgaard, O. Cullmann y A. Scrima.

El trauma universal infligido por la Segunda Guerra Mundial, la incipiente revolución tecnológica y la confrontación decisiva entre los dos grandes bloques ideológicos fueron el preludio de un nuevo y más complejo giro histórico, previsto por el papa Juan, un giro que constituyó el marco para el Concilio y su tarea. Enfrentada con tan enorme reto, la teología, movilizada por la ocasión conciliar, a pesar de lagunas e inadecuaciones, hizo una aportación constructiva para invertir la situación que durante los años finales del pontificado de Pacelli había mostrado signos muy preocupantes de involución. Sin embargo, debemos añadir que la falta de un lugar adecuado en el que los teólogos pudieran profundizar en los temas que iban siendo progresivamente abordados (como había sucedido durante el concilio de Trento) pudo hacer que la labor de las congregaciones generales fuera más dificultosa.

71. Sobre la teología alemana, cf. P. Hünermann, *Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum*, en W. Geerlings-M. Seckler (eds.), *Kirche sein: Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform: Für H. J. Pottmeyer*, Freiburg 1994; H. Wolf-C. Arnold (eds.), *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, Paderborn 2000. Sobre la teología en Lovaina, cf. *Vatican II et la Belgique*.

72. Entre los «ausentes» hay que mencionar, por lo menos, a H. U. von Balthasar.

A la luz de todo esto, podemos apreciar el alcance y los límites de lo que se logró en el Concilio. Incluso desde el punto de vista de sus realizaciones doctrinales, parece que el Vaticano II fue principalmente un punto de partida más que un punto de llegada. La misma asamblea conciliar ofreció un modelo de hermenéutica dinámica que tiene en cuenta la ampliación de sus propias decisiones. En realidad, está perfectamente claro que no sólo la adquisición de una eclesiología de comunión, primeramente en la constitución *Sacrosanctum concilium* y luego en la constitución *Lumen gentium*, hizo posible que hubiera ulteriores desarrollos. El decreto *Unitatis redintegratio* y la declaración *Dignitatis humanae*, pero también el decreto *Ad gentes* y finalmente la constitución *Dei Verbum*, contienen proposiciones que presuponen el desarrollo adquirido ya por el Concilio. Este criterio hermenéutico, aunque no fue siempre seguido de manera consecuente, constituye a pesar de todo un punto de referencia que no debe pasar inadvertido en la interpretación posconciliar.

9. *¿Un giro decisivo?*

¿Qué clase de Concilio quiso el papa Juan? ¿O sus declaraciones fueron tan vagas que esta cuestión no puede obtener respuesta? ¿En su ingenuidad se movió hacia adelante y hacia atrás, entre un imposible Concilio para la unión y un Concilio de reforma como el de Trento, cuya eficacia y carácter autoritario había él aprendido y experimentado durante toda su formación eclesiástica? ¿O, por el contrario, actuó en la convocatoria del Concilio una intención precisa y bien definida, aunque su finalidad se resista a ser clasificada con arreglo a los modelos preexistentes y, por tanto, plantee algunos espinosos problemas? ¿Trató Juan XXIII de trazar una nueva especie dentro del género tradicional de Concilio, una especie que fuera adecuada para lograr que la Iglesia pudiera responder a las renovadas exigencias de la evangelización?

En realidad, Juan XXIII no vaciló en describir el Concilio de forma completamente tradicional; iba a ser una asamblea de obispos. Pero esto no está en contradicción con el hecho de que él quería un Concilio de transición que constituyera una época, es decir, que hiciera que la Iglesia dejara tras de sí la época postridentina y, hasta cierto punto, la fase constantiniana que se había perpetuado durante siglos, y que entrara así en una nueva fase de testimonio y proclamación. Esto llegaría a ser posible mediante una recuperación de poderosos y permanentes elementos de la tradición, considerados adecuados para nutrir y garantizar la fidelidad al Evangelio durante una difícil transición. Contemplado en esta perspectiva, el Concilio adquirió especial importancia, nuevamente más como un acontecimiento que como un lugar para desarrollar y producir normas.

Se pretendía que el Concilio fuera el «resplandor de la luz de lo alto», del que el papa Juan habló varias veces; cuando se aproximaba el Concilio, el Papa comenzó a referirse a él como a un «nuevo Pentecostés». La imagen de un nuevo Pentecostés es asociada desde entonces habitualmente con el Concilio, hasta el punto de que recibió una confirmación pontificia en la oración del Papa por el Concilio, una oración en la que él pedía al Espíritu que renovara «sus milagros en nuestro tiempo como en un nuevo Pen-

tecostés». Roncalli era consciente de la significación teológica e histórica de Pentecostés; el hecho de que el pontífice orara pidiendo una repetición de ese acontecimiento era un modo cuidadosamente pensado de acentuar, mediante el uso de un lenguaje típicamente cristiano, el carácter excepcional de esa coyuntura histórica y las extraordinarias perspectivas que con ella se abrían. Por eso, era necesario que la Iglesia afrontara esa coyuntura y esas perspectivas con una renovación muy profunda, de tal modo que pudiera presentarse al mundo y enseñar a la humanidad el mensaje evangélico con el mismo poder y encarecimiento que habían caracterizado al Pentecostés original. Además, el recuerdo de Pentecostés ponía en primer plano la acción del Espíritu y no la del Papa o la de la Iglesia y la de su estructura doctrinal.

Una evaluación global de los resultados del Concilio requiere un análisis complejo que se aplique en diversos niveles. Un enfoque plausible podría ser el de comparar el clima que reinaba durante la preparación para el Concilio (enero de 1959 - octubre de 1962) y el clima predominante a su final en diciembre de 1965[73]. A pesar de que la secularización se difundía desbordante, por lo menos en Occidente, el anuncio efectuado por Juan XXIII originó una explosión de atención e interés entre el público. Sin embargo, el anuncio fue tan impresionante como lacónico, y por tanto dio origen a muchos interrogantes acerca del futuro Concilio.

Ya en 1959 circulaban tres memorandos, procedentes de personas y grupos dotados de autoridad: el teólogo suizo Otto Karrer, el jesuita Agustín Bea y el comité directivo de la Conferencia católica sobre cuestiones ecuménicas. Los tres documentos expresaban cautelosas expectativas ecuménicas, al mismo tiempo que advertían contra posibles acciones conciliares que pudieran ir en contra de tales expectativas (definiciones doctrinales, condenaciones); esperaban que se emprendieran acciones que facilitaran el camino hacia la unidad (que se hiciera énfasis en la comunión más que en el aspecto jurídico de las cosas, que se redujera la centralización, y que se llegara al reconocimiento del papel central de la Sagrada Escritura).

Luego intervino la larga preparación, dominada por los *vota* de los obispos y la creación del complejo mecanismo de las comisiones preparatorias hasta la producción de más de setenta esquemas que serían presentados al Concilio. Ahora bien, en su fase «episcopal», tanto en la periferia como en el centro, los padres se refrenaron o no tuvieron la suficiente energía para trazar un plan para la futura asamblea. La suposición que inspiraba la preparación previa de los esquemas para el Concilio era la de que tales esquemas confirmaran en casi todos los casos las recientes enseñanzas pontificias. Juan XXIII, por su parte, utilizó una pedagogía que era progresiva y carismática, preocupada casi únicamente por proporcionar en todos los casos directrices que fueran sólidas y adecuadas a la coyuntura de la época, confiando, como hacía, en el instinto de fe del cuerpo eclesial y en las capacidades creativas de la asamblea episcopal.

Tan sólo a partir de 1962, y a la luz de la labor preparatoria efectuada y de los decepcionantes esquemas, algunas personas importantes presentaron directamente al Papa planes que pretendían ser alternativas al enfoque adoptado en la labor preparatoria. Pri-

73. Cf. G. Alberigo, *Il Vaticano II dalle attese ai risultati: una «svolta»?*, en A. Melloni, *Volti di fine Concilio*, 395-415.

meramente, el cardenal Suenens, joven arzobispo de Malinas, y luego el cardenal canadiense Léger presentaron al Papa un *Plan* y también algunas observaciones con las que se distanciaban del material preparatorio; subrayaban especialmente que ese material era farragoso y distante o incluso contradictorio con respecto al enfoque original que había sido propuesto por el Papa. Juan XXIII dedicó especial atención a las sugerencias de Suenens; se las dio a conocer a un grupo de cardenales y las tuvo en cuenta en su importante radiomensaje *Lumen Christi* del 11 de septiembre de 1962. Se instaba a la Iglesia a que se percatase de que tenía que vérselas con un mundo nuevo, en el cual ella tenía el deber de representar los valores de la igualdad, la pobreza, la justicia, la paz y la unidad cristiana. Por tanto, el Concilio tenía que ser como «un encuentro con la faz del Cristo resucitado»[74]. Pero ni aun entonces el papa Juan XXIII dictó el orden del día para la labor del Concilio; sin embargo, sí ofreció vigorosamente una perspectiva de excepcional amplitud.

El discurso de apertura, *Gaudet Mater Ecclesia*, nos permite, mucho más que cualquier otro discurso incidental, conocer el espíritu, el alcance y los límites del Concilio. El deber del Vaticano II habría de ser «no sólo custodiar este precioso tesoro, como si lo único que nos interesara fuese la antigüedad, sino dedicarnos con la más seria voluntad y sin temor alguno a la labor que nuestra época exige de nosotros». A la luz de la coyuntura de la época, el punto destacado del Concilio, «partiendo de la renovada, serena y tranquila adhesión a todas las enseñanzas de la Iglesia..., es lo que el espíritu cristiano, católico y apostólico del mundo entero espera: que se dé un paso adelante hacia una penetración en la doctrina y hacia una formación de la conciencia». Se ofrecía también una indicación del método que debía emplearse: sería necesario distinguir entre «la sustancia de la antigua doctrina... y la manera en que ésta se presente». Se trataba, en resumidas cuentas, de un programa de trabajo; lo importante era la actitud que él proponía a los padres conciliares, una actitud que los dejaba en libertad de ser los protagonistas en el Concilio.

Tan sólo unos cuantos días más tarde, cuando el cardenal Bea hubo comprendido el significado pleno de la alocución pontificia, presentó un verdadero y propio *Programa para el Concilio*, en el que repetía punto por punto las directrices dadas en la alocución, y abogaba por una reducción de los esquemas doctrinales y por la reformulación de los mismos con arreglo a las intenciones expresadas por el Papa. Un par de días más tarde, el cardenal Montini dirigió también una extensa y exigente carta al secretario de Estado Cicognani, hablándole de «la falta de un plan organizado para el Concilio». El cardenal de Milán, refiriéndose al *Plan* de Suenens, que se centraba en la Iglesia *ad intra* y *ad extra*, buscaba una manera de suavizar el duro golpe que representaba el naufragio de los esquemas preparatorios.

74. En dos puntos cruciales el radiomensaje pontificio se ajustó estrechamente al plan de Suenens: en primer lugar, se inspiró en el pasaje de Mateo (28, 19-20): «Id... y bautizad»: «La razón de ser del Concilio era», por tanto, «la renovación más enérgica de la respuesta del mundo entero, el mundo moderno, al testamento del Señor». En segundo lugar, el mensaje dedicaba especial atención a la proclamación hecha a los pobres: «Otro punto obvio: en los países subdesarrollados la Iglesia debe mostrarse a sí misma como lo que es y lo que pretende ser: la Iglesia de todos, y especialmente la Iglesia de los pobres». El texto de este discurso puede encontrarse en *Council Daybook, Sessions 1 and 2*, 18-21.

Aunque estas diversas propuestas eran desconocidas aún para la mayoría de los padres, sin embargo, la asamblea conciliar aprobó un mensaje dirigido a la humanidad que expresaba la determinación de los obispos de llegar a ser aún más fieles testigos del Evangelio de Cristo, renovando para ello verdaderamente a la Iglesia. La finalidad de los obispos consistía en «que la luz de la fe resplandezca de manera más clara y vigorosa», mientras ellos llevaban «en nuestro corazón las ansias de todos los pueblos, las angustias del alma y del cuerpo, los dolores, los deseos y las esperanzas de todas las personas». La intención era mostrar la simpatía de la Iglesia *ad extra* así como oponerse a los esquemas que se habían preparado sin prestar atención alguna al mundo.

Aunque el Vaticano II no formuló un programa, en el verdadero y propio sentido de la palabra, sin embargo, hizo que surgieran algunas directrices importantes: primeramente, la viabilidad de una perspectiva ecuménica, que tenía como consecuencia un rechazo de las condenaciones; luego, la necesidad de reconsiderar la teología de la Iglesia, sobrepasando la simple idea de «completar» al Vaticano I. Además, se suscitó también el problema de las relaciones de los obispos con la Curia Romana y la reforma de esta última. En otra esfera, bajo el título de la Iglesia *ad extra*, hubo una creciente conciencia de abordar las relaciones de la Iglesia con el mundo contemporáneo dentro de una perspectiva menos estrecha de la que se había contemplado en concordatos o en la doctrina social, y que fuera más acorde con el compromiso pronunciado por los obispos en los primeros días.

Así, pues, el Vaticano II procedería siguiendo un compromiso entre los grandes temas que la *Gaudet Mater Ecclesia* había hecho surgir en la conciencia del episcopado, y una serie de problemas «menores» que habían ocupado tanto espacio en los *vota* de los obispos y que conducirían a la redacción de docenas de esquemas.

La idea de Juan XXIII de celebrar un Concilio que actuara por sí mismo y que no estuviera «guiado» desde lo alto (o por la burocracia de la Curia) logró considerables resultados, aunque el Concilio tuvo que pagar también un precio por ello. Cuando ahora repasamos la labor del Concilio y los textos producidos por la asamblea, podemos ver que hay algunos pasos hacia adelante en cuanto a una penetración doctrinal más honda en el depósito de la fe, y también en cuanto a la formulación de la fe en una forma más adecuada a las necesidades pastorales; pero vemos también discontinuidades y sonoras omisiones. La mayor de éstas tiene que ver con el compromiso con respecto a los pobres y con la pobreza de la Iglesia[75]. No se cumplieron tampoco los repetidos deseos de una reforma de la Curia. Incluso problemas de gran importancia, como el racismo, que seguía originando políticas gravemente discriminatorias, o el de las religiones tradicionales, que continuaban manteniendo muchos seguidores en África, no figuraban en el orden del día del Vaticano II.

75. Después de la renuncia de Pablo VI a la tiara en noviembre de 1964, poco antes de que finalizaran los trabajos conciliares, varios cientos de obispos, que se sintieron movidos por la importancia del tema y decepcionados por su escasa recepción en los documentos del Concilio, firmaron una serie de trece propuestas que tenían que ver con su empeño personal por superar las deficiencias de su «vida de pobreza con arreglo al Evangelio» (cf. M.-D. Chenu, «*La Iglesia de los Pobres» en el Vaticano II*: Concilium 124 [1977] 73-79). Nadie ha intentado jamás hacer una evaluación de la repercusión concreta de aquellos compromisos concretos. Se habló también en aquel tiempo de establecer una Secretaría Vaticana sobre la Pobreza (cf. Service Oecuménique de presse et d'information 31 [1966] 2-3).

Ahora bien, una contemplación global de los resultados del Vaticano II no puede pasar por alto algunos logros metodológicos, los cuales, aunque no se expresaron en formulaciones específicas, desempeñaron un papel muy importante en los debates conciliares y apoyaron muchas de las conclusiones del Concilio. El hecho de que se prescindiera del método deductivo, aunque de manera incompleta, es innegable. Los progresos logrados ya en el estudio teológico preconciliar tuvieron influencia en ello, pero no debemos olvidar que suscitaron sospechas de heterodoxia. El repetido recurso del Concilio al nuevo método significó un giro decisivo, que encontró a veces oposición, pero que resultó ser irreversible. El contraste con las ciencias «profanas» y, en no menor medida, con el pensamiento teológico protestante ejerció presión sobre la teología católica, pero en vano, porque el magisterio pontificio mantuvo a la teología católica vinculada con una perspectiva teológica anticuada. La valiente y lúcida innovación introducida por Tomás de Aquino durante la Edad Media, cuando él aceptó el aristotelismo, parecía, paradójicamente, que era definitiva y que había llegado a ser inamovible. El peligro de una gradual «esencialización» de las proposiciones doctrinales y, por tanto, de un trágico empobrecimiento del mensaje cristiano llegó a ignorarse en nombre de la neoescolástica. Aquí nuevamente, el clima creado por el Concilio permitió el comienzo de un *aggiornamento* que fuera capaz de restaurar a lo largo y a lo ancho el pensamiento católico.

Con este recurso al método inductivo se hallaba asociada la aceptación de la historia. La urgente necesidad de una revisión crítica radical de la actitud del catolicismo hacia la historia había encontrado ya una expresión, no desarrollada hasta entonces, en las enseñanzas de Pío XII, en la forma de un deseo de que la Iglesia aprendiera de la historia real[76]. Con el sucesor de Pacelli, esta nueva perspectiva se comprendió mucho más rápidamente de lo que nadie hubiera esperado. En la bula en que anunciaba el Concilio, el papa Juan XXIII acentuaba la relación permanente de Cristo con la historia, una relación que llega a ser aún más estrecha en los momentos críticos en que la Iglesia se ve más intensamente implicada. Después de recordar a sus lectores este principio fundamental, Juan XXIII lo aplicó al «momento actual». Afirmó que «hay ahora una crisis en la sociedad»; que «la humanidad se encuentra en un giro decisivo que conduce a una nueva era»; que la humanidad está pasando por una fase particularmente densa y significativa. Fueron afirmaciones clarísimas, en las que el Papa expresaba sus convicciones, que no debían entenderse tanto como una declaración técnica y política, sino más bien como un juicio acerca de un cambio de época[77].

Esto significa que Juan XXIII escogió el nivel más profundo, en el que se encuentran tendencias a largo plazo que afectan al destino de la humanidad en su totalidad. Para decirlo con otras palabras, la historia, entendida como el pasado y como la vida presente de la humanidad, es el contexto del plan divino de salvación, dentro del cual, y no

76. En una alocución a los nuevos cardenales, el 20 de febrero de 1946, Pío XII negó que la Iglesia pudiera petrificarse «en una fase de la historia y cerrarse a sí misma para no admitir ulterior desarrollo». El pontífice afirmó incluso que la Iglesia «sigue su progreso sin detenerse y sin tropiezos por el camino providencial trazado por los tiempos y las circunstancias» (cf. *Discorsi e radiomessaggi di SS Pio XII*, Città del Vaticano 1946, 391). Varios años más tarde, en su homilía de Pascua del año 1957, el mismo Papa habló de «los signos de que llegará un amanecer» (*ibid.*, 19 [1958] 94).

77. Para el texto completo de la bula de convocatoria, cf. *Council Daybook, Session 1 and 2*, 6-9.

a pesar del cual, la realidad cristiana se despliega. Aquí es donde los cristianos viven el curso de su peregrinación, como el decreto *Ad gentes* nos recuerda: «Dios decidió entrar en la historia de los hombres de un modo nuevo y definitivo enviando a su Hijo» (AG 3)[78]. En cuanto a la relación entre la Iglesia y la historia, el Vaticano II constituyó en su totalidad un cambio de rumbo, alejándose de la orientación que había predominado en el catolicismo durante al menos cuatro siglos.

La perspectiva que el Concilio proponía a la Iglesia para que la adoptara estaba esbozada únicamente en sus elementos básicos, más que elaborada de una manera completa y orgánica. Las señales más decisivas parecen ser las que se contienen en las constituciones sobre la liturgia, sobre la Iglesia y sobre la Palabra de Dios, por cuanto dichas constituciones muestran concretamente la relevancia de la condición histórica del cristianismo. Se ha hecho notar repetidas veces la insuficiencia y la marginalidad de la pneumatología en la estructura global del Concilio. Los efectos de estas deficiencias se sienten con especial agudeza en el ámbito de las relaciones con la historia, un ámbito en el que no era suficiente el mencionar simplemente la función del Espíritu; el tema debía haberse discutido y articulado más profundamente. Sin un desarrollo adecuado de este aspecto, las declaraciones del Concilio se prestaban a lecturas simplistas que no captaban ni la densidad histórica real de los acontecimientos ni las importantes implicaciones que se contienen en ellos, realidades que no pueden percibirse sin moverse hacia un nivel diferente de comprensión.

No es casual el que la historia cristiana conozca una gran cantidad de ambigüedades, tanto en el sentido de sordera y ceguera para los principales giros de la historia como en el sentido de una interpretación errónea de los significados mesiánicos de la historia misma. De hecho, en el nivel concreto, el Concilio mostró en más de un caso que estaba aplicando criterios que él mismo había formulado ateniéndose a una *lectio facilior*. Esto sucedió no sólo al tratar de los problemas de la influencia de los medios de difusión en las sociedades modernas, sino también en el fácil optimismo histórico de índole «occidental» que tanto impregna a la constitución *Gaudium et spes*, y que se ve también en las tentativas de dicho documento por leer el trasfondo del Evangelio en los clamores de la gente exigiendo la paz.

En cualquier caso, el Vaticano II legitimó la posibilidad de leer el cristianismo no sólo dentro de la perspectiva de la salvación y del plan providencial que actúa en ella, sino también en un nivel positivo mediante la aplicación rigurosa del método histórico-crítico.

Una evaluación concisa ha de acentuar, más bien, los elementos de continuidad entre las expectativas esbozadas de manera puramente intelectual con anterioridad al Concilio, y los resultados obtenidos. A pesar de una gran correspondencia entre muchas de esas expectativas y las conclusiones a las que se llegó, sin embargo, parece que el Vaticano II, aun con el peso de cierto número de decretos de inspiración preconciliar, sobrepasó en conjunto las expectativas y produjo un «giro» más hondo y más orgánico que las peticiones formuladas en vísperas del Concilio habían previsto con clarividencia y habían tenido la valentía de desear.

78. Cf. G. Alberigo, *Cristianesimo, storia, teologia*, en Associazione Teologica Italiana, *Teologia e istanze del sapere oggi in Italia*, Padova 1991, 103-127.

La gran mayoría de los padres estaba de acuerdo con las nuevas perspectivas expuestas por Juan XXIII el 11 de octubre de 1962; la «apuesta» del papa por la fecundidad de un Concilio confiado en manos de los obispos obtuvo un resultado positivo, incluso en medio de incertidumbres e incongruencias. Había nacido un «nuevo» Concilio, es decir, un Concilio diferente de los de anteriores tradiciones, hasta el punto de que su transcurso no estuvo determinado por las respuestas a desviaciones heréticas (como ocurrió con los concilios de la antigüedad), o por la necesidad de organizar a la cristiandad (como los concilios de Letrán) o por emergencias (Constanza, Basilea y Trento) o, finalmente, por un plan predeterminado (Vaticano I). El Vaticano II demostró ser un Concilio comprometido en responder de manera positiva, es decir, proponiendo de nuevo a la humanidad de hoy los contenidos esenciales del Evangelio, de conformidad con los criterios establecidos por el principio pastoral y por el *aggiornamento*. Sería incorrecto pretender que esos criterios se aplicaron siempre de forma consecuente en la labor y en los documentos de la asamblea. Los límites del tiempo disponible hicieron que la tarea fuese muy difícil, especialmente porque los criterios venían resultando desde hacía mucho tiempo nada familiares e incluso extraños para el catolicismo, y no había habido una reciente aplicación ni profundización conceptual en ellos.

La asamblea conciliar tuvo también la valentía y la convicción suficientes para sobrepasar el pensamiento eurocéntrico que la había caracterizado al principio. Los episcopados del Tercer Mundo fueron encontrando de manera gradual espacio para moverse, y ejercieron una creciente influencia sobre la labor y los documentos del Concilio. Esta «des-europeización» quedaría confirmada, sobre todo, por la repercusión que el Concilio había tenido en los continentes de la «periferia». La cultura y la experiencia de esos episcopados hicieron que tuvieran peso en el catolicismo, y reforzó también de manera decisiva los llamamientos para superar el enfoque jurídico que en occidente había absorbido la concepción de la Iglesia. De ahí procedió, a su vez, el impulso del Vaticano II para subordinar el aspecto institucional de la Iglesia a su aspecto sacramental.

La inédita fisonomía de la asamblea, que era tan numerosa y tan diversa en cuanto a sus miembros, ayuda a explicar la dificultad para fijar de antemano un programa para el Vaticano II; explica también el salto cualitativo que puede apreciarse al comparar las formulaciones preparatorias con los textos finales y, más todavía, al comparar el clima de la cristiandad en la década de 1950 con el clima predominante al final del Concilio. Cuando se anunció un nuevo Concilio, casi nadie se hubiera imaginado el tipo de decisiones «orientadoras» y no «preceptivas» que caracterizarían al conjunto de los documentos dimanados del Vaticano II. A lo sumo, algunas personas se sentirían inclinadas a pensar que se renunciaría a formular condenaciones.

El movimiento para superar la fase de eclesiocentrismo implicaba no sólo el declive del predominio de la eclesiología, sino también, y sobre todo, el redescubrimiento de otras dimensiones de la vida y de la fe cristianas. Es decir, se esperaba que hubiera una inversión de prioridades, un abandono de la referencia a instituciones eclesiásticas y a la autoridad y eficacia de las mismas como el centro y la medida de la fe y de la Iglesia. En lugar de eso, la fe, la comunión y la disposición para el servicio son las que constituyen a la Iglesia; éstos eran los valores-guía por los que debía medirse la adecuación al

Evangelio por parte de la estructura y del comportamiento de las instituciones. La acción de reconsiderar e invertir las prioridades implicaba también un reconocimiento del valor del *sensus fidei* y de los signos de los tiempos como normas eclesiales, en vez de atenerse a la lógica interna propia de las instituciones, guiadas con harta frecuencia por el poder y no por la *exousía*, por la autoridad.

Si adoptamos este punto de vista, será fácil ver por qué la recepción del Vaticano II, y quizá incluso la comprensión misma del Concilio, son hasta ahora inciertas y embrionarias. Por un lado, la soberanía de la Palabra de Dios, el lugar central de la liturgia y de la Eucaristía, y el compromiso con la comunión (desde el nivel básico de las comunidades parroquiales a la comunión entre las comunidades diocesanas, y hasta una comunión entre las diferentes tradiciones cristianas) aparecen sólo de vez en cuando e inadecuadamente como el centro de la vida de la Iglesia. Muy frecuentemente los fieles se encuentran ante una burocratización trascendente de carácter eclesiástico (y profano), que fue producida por un malentendido *aggiornamento*, pero que en realidad es un asemejarse a las instituciones civiles. Juntamente con las innovaciones que son importantes para la comunión, como la elección de un obispo eslavo como sucesor de Pedro o los viajes pastorales del obispo de Roma, hay otros factores, como el sínodo de obispos, que son claramente ineficaces; asimismo, otras innovaciones, como los consejos pastorales y presbiterales, especialmente en Europa, parecen haber agotado su vigor, a los pocos años de ser experimentadas.

Las conferencias episcopales, que contribuyeron de modo importante a la vitalidad del Vaticano II, parece que se hallan ahora abrumadas por la burocratización y el centralismo, factores ambos que han contribuido a eliminar la capacidad de que se convirtieran en signos eficaces de la comunión entre las Iglesias[79]. La diligencia con que se revivieron venerables instituciones como los sínodos o los catecismos tiene el peligro de que se conviertan en simples repeticiones sin influencia efectiva en la vida eclesial, debido a la falta de un suficiente esfuerzo por reconsiderar tanto los sínodos como los catecismos de acuerdo con el espíritu de un valiente *aggiornamento*. Finalmente, nunca había habido antes tal secuencia de urgentes previsiones para la reforma de la Curia romana como había sucedido en recientes decenios, pero esas previsiones quedaron marginadas en cuanto a su importancia, es decir, distaron mucho de introducir un eficaz *aggiornamento* según las nuevas circunstancias que afectaban a la fe y a la comunión eclesial.

¿El Concilio podía haber hecho más? Contemplada desde el punto de vista de la historia del Vaticano II, la pregunta es embarazosa y la respuesta es incierta. Las perspectivas abiertas por Juan XXIII en el acto mismo de convocar otro Concilio después del de 1870 y, más todavía, las perspectivas esbozadas en el discurso de apertura parece que fueron tan prometedoras como exigentes. Como vimos, muchos padres conciliares tenían perspectivas mucho más limitadas. Una sugerencia como la presentada por Lercaro a comienzos de diciembre de 1962 –la de que el Concilio se centrara en la pobreza en todas sus dimensiones, espiritual, cultural e institucional– cayó en el vacío a pesar del interés que suscitó en los obispados del Tercer Mundo. La misma suerte corrió la

79. Cf. F. Guillemette, *Théologie des Conférences épiscopales: Une herméneutique de Vatican II*, Montreal 1994.

petición formulada por el patriarca Máximos IV y repetida por muchos otros padres, de que el Concilio proyectara un plan para la creación de un órgano episcopal central, destinado a colaborar habitualmente con el Papa en las decisiones importantes que afectaran a la Iglesia universal.

Y sin embargo, el Vaticano II dejó una Iglesia católica muy diferente de aquella en cuyo seno se había iniciado el Concilio. La situación de cristiandad, que seguía siendo dominante en Europa y en el catolicismo universal, apareció el 8 de diciembre de 1965 como una cosa perteneciente ya al pasado. Fragmentos de ese pasado sobrevivían, a veces por la tenaz resistencia a aceptar el cambio que se había producido, pero parece que esos fragmentos fueron únicamente temores nostálgicos al giro que se había producido. A la larga, el final del período de la Contrarreforma y de la Era Constantiniana caracterizan la revolución iniciada en el Concilio, una revolución que necesariamente sería compleja y gradual, y para la que el Concilio había asentado las bases y marcado el camino.

10. *El Concilio «secreto» u «oculto»*

Uno de los más juiciosos observadores, K. Skydsgaard, luterano, deseaba ardientemente averiguar cuál era el «Concilio secreto» que estaba detrás del institucional, es decir, quería arrojar luz sobre el Concilio como un acontecimiento en búsqueda del Evangelio[80]. Esta sugerencia es valiosa para ayudar a que no se conciba la celebración del Concilio como un simple episodio, como una pausa en la rutina eclesiástica. En realidad, la naturaleza pastoral del Vaticano II y su finalidad de llegar a un *aggiornamento* concedió importancia crítica a la participación de los obispos, los teólogos y los observadores, y los condujo a descubrir en él una profunda experiencia compartida que trascendía los límites a menudo estrechos y formalistas de las relaciones entre eclesiásticos. Cientos de personas que no se conocían entre sí, que a veces desconfiaban unas de otras, y que pertenecían a generaciones distintas, con experiencias, idiomas y culturas profundamente diferentes y distantes, se vieron iniciando una empresa común cuyas implicaciones iban mucho más allá de la realización de una tarea institucional, incluso más allá de la tarea esencial de elaborar y aprobar documentos.

Aquí es necesario otra vez el tener en cuenta la situación que precedió al Vaticano II. Después del concilio Vaticano de 1870, el canciller prusiano Von Bismarck había mantenido que, a partir de entonces, los obispos católicos eran simplemente representantes locales del Papa; únicamente el Papa tenía poder y autoridad efectivos sobre la Iglesia católica. Aunque Pío IX negó esta tesis, sin embargo, los obispos, hasta el final del pontificado de Pío XII, aparecían cada vez más como subordinados al Papa y a la Curia romana, a la cual la reforma de Pío X había consolidado, y que poseía el Santo Oficio como congregación suprema. Gran parte de la teología y del Derecho Canónico habían proporcionado la base doctrinal para esta actitud. La filosofía social del moderno Estado centralizado proporcionaba también un modelo «análogo» que influyó mucho y que fue adoptado por la Iglesia.

80. E. Skydsgaard, *Last Intention of the Council*: Ecumenical Studies 3 (1966) 151-154.

La encíclica *Mystici corporis*, de Pío XII, superando la grave omisión del concilio Vaticano I, afirmaba de modo solemne la dignidad de los obispos como sucesores de los apóstoles y situados al frente de las iglesias particulares, pero repitió también que «ellos no son enteramente independientes, porque están sometidos a la autoridad jurídica del romano Pontífice, aunque disfrutan del poder ordinario de jurisdicción, que les es comunicado directamente por dicho supremo Pontífice». Y así, a pesar de cierto progreso con respecto a la constitución *Pastor aeternus*, se cerró el debate sobre el origen de la autoridad de gobierno de los obispos. De hecho, con arreglo a la encíclica, cada obispo recibía su autoridad «directamente del Papa», es decir, juntamente con su nombramiento y no con ocasión de su consagración y por razón de ella. De este modo quedó reforzada la subordinación de cada obispo al Papa.

Nuevamente, con ocasión de la definición de la Asunción de María, en 1950, la implicación del episcopado fue esencialmente un simple elemento en el espectáculo. Poco tiempo después, el obispo francés Guerry escribía: «El obispo, al menos en el Occidente latino, se encuentra cada vez más alejado de las almas; está absorbido por tareas administrativas, es un 'prefecto' eclesiástico. Aunque él es el único que lleva el anillo de un marido que está casado con su Iglesia, sin embargo, es trasladado más fácilmente de una diócesis a otra que lo que sucede con algunos párrocos»[81]. La formación de las conferencias episcopales fue lenta y dificultosa, y el obispo singular se encontraba aislado a la hora de hacer frente a sus propias responsabilidades y a las autoritarias congregaciones de la Curia, a menudo intimidado por el nuncio.

Por tanto, no es sorprendente que casi todos los obispos llegaran al Concilio con una actitud tímida. Las razones de esto eran diversas: tenían un escaso conocimiento de la ciudad de Roma; en el aula se sentaban junto a obispos a quienes no conocían (se les asignaba un asiento según el orden de su nombramiento); poseían escasos conocimientos del latín; su familiaridad con los temas discutidos era modesta y a menudo anticuada[82]; pronto recibían la impresión de que los debates eran aburridamente repetitivos, tanto más que les resultaba difícil distinguir entre los diversos puntos de vista. Finalmente, casi ninguno conocía el proyecto del Concilio, y ni siquiera sabían durante cuánto tiempo tendrían que permanecer alejados de sus lugares de origen y teniendo que afrontar considerables inconvenientes y gastos. Muchos diarios dan testimonio, especialmente al comienzo, de que los obispos adoptaban una actitud pasiva propia de «un niño de escuela». Estaban participando en un acontecimiento solemne y muy significativo, pero no habían captado claramente cuál era el proyecto en el que ese acontecimiento se iba a desarrollar.

81. E. M. Guerry, *L'évêque*, Paris 1954, 10. Es bien sabido que la obra de Mons. Guerry desempeñó un papel considerable para «iniciar» el clima antes del Vaticano II.

82. Según De Lubac, sobre el complejo debate acerca de la revelación, «había algunos que apoyaban la idea de las 'dos fuentes' y que trataban de introducir de nuevo algunas fórmulas que representaban la opinión de ellos; a mí me parece que éstos no entienden correctamente el problema, y que muchos de los que rechazan sus opiniones no lo comprenden tampoco mejor. Uno de los inconvenientes del procedimiento seguido en este Concilio es que ni la congregación general ni las comisiones proporcionan jamás, antes de que comience la discusión de un esquema, un extenso informe sobre el tema, redactado por una persona competente e imparcial» (Jde Lubac, 11 de octubre de 1965).

El lugar en que cada obispo desarrollaba su propia responsabilidad con respecto al Concilio era, en primerísimo lugar, la asamblea, es decir, las congregaciones generales celebradas durante las mañanas. Pero estas ocasiones eran aburridas, porque se trataba principalmente de escuchar; la gran mayoría de obispos no hicieron nunca uso de la palabra durante las casi 200 congregaciones generales celebradas entre el 13 de octubre de 1962 y el 7 de diciembre de 1965. Sin embargo, varios centenares de obispos fueron asignados a las comisiones, donde tenían ocasiones mucho más frecuentes para mostrarse activos. Además, hubo reuniones de conferencias episcopales, en las que ellos no tenían que realizar el agotador esfuerzo para comprender el latín u otras lenguas desconocidas. No podemos pasar tampoco en silencio la importante relación de los obispos con los teólogos. Éste fue uno de los vínculos clave creados por el Vaticano II, aunque en diversas ocasiones, incluso involuntariamente, los teólogos descargaban a algunos obispos de su responsabilidad, de tal manera que estos últimos tenían la impresión de quedar excluidos de las fases más importantes de la tarea conciliar.

En cualquier caso, el concilio Vaticano II era la obra maestra del episcopado católico y, entre bastidores, del Espíritu[83]. De hecho, es innegable que únicamente una evolución radical en los obispos mismos hizo posible el cambio, la «inversión», desde la pasividad inerte y tímida de las respuestas enviadas a Roma en el año 1960 por tantos cientos de obispos, hasta llegar al conjunto de decretos que fueron aprobados por el Concilio. Es justo y apropiado ser conscientes de las limitaciones y discontinuidades que existían en los documentos producidos por el Concilio, pero es imposible no ver los saltos cualitativos existentes entre los *vota* con los que los obispos respondieron a la invitación de Juan XXIII, y la imagen del cristianismo y de la Iglesia que el Vaticano II elaboró, precisamente por el consenso de casi todo el conjunto de los mismos obispos[84]. Es innegable que la inmensa mayoría de los padres conciliares se alinearon espontánea y casi instintivamente con la postura del obispo de Roma. Pero no cabe duda alguna de que esos obispos adquirieron rápidamente una considerable conciencia de su propia e inalienable responsabilidad, y la expresaron a comienzos del otoño de 1962 en votos de gran importancia y significación.

A partir de 1959 se fue desarrollando, lentamente y de manera casi inadvertida, un clima extendido que predisponía a gran número de obispos, procedentes especialmente del mundo bañado por el Atlántico, pero también de otras partes, a considerar el Vaticano II como una oportunidad única para una renovación de la Iglesia según las líneas de las demandas formuladas en décadas más recientes por los movimientos litúrgico, bíblico y ecuménico, juntamente con el movimiento de retorno a las fuentes, y bajo la presión de la secularización de la sociedad. Cuando, ya en el verano de 1962, llegó a ser posible que los obispos se familiarizaran con el primer paquete de esquemas que les ha-

83. En diciembre de 1962, el cardenal Siri anotaba en su diario: «La influencia del Espíritu Santo no sólo se produce ordinariamente *salva libertate*, sino de tal manera que no es percibida directamente por la conciencia psicológica sobre el tema» (en B. Lai, *Il Papa non eletto: Giuseppe Siri cardinale di Santa Romana Chiesa*, Roma 1993, 383).

84. Cf. G. Alberigo, *L'expérience de la responsabilité episcopale faite par les évêques à Vatican II*, en H. Legrand-C. Theobald (eds.), *Le ministère des évêques au Concile Vatican II et depuis*, Paris 2001, 22-47.

bían sido remitidos, las reacciones enviadas a Roma fueron, en la gran mayoría de los casos, de insatisfacción, exceptuadas las que se referían a la renovación litúrgica. Desde luego, esta insatisfacción no estaba motivada por una comparación de los esquemas con las opiniones formuladas dos años antes; por el contrario, fue la primera manifestación de una nueva manera de ver el Concilio.

El entusiasmo del clima creado en Roma por la prolongada presencia de más de dos mil obispos y de otros tantos expertos (teólogos, canonistas, historiadores), así como un gran número de periodistas, desempeñó un papel cada vez más significativo en la tarea de mantener a los obispos informados y conscientes. Éste fue el terreno que nutrió la experiencia de responsabilidad en muchos padres, modificando profundamente sus convicciones. Se puede comprender así la constante presencia de una grandísima mayoría que se manifestó en todas las votaciones clave[85], desde las votaciones sobre la naturaleza sacramental de la consagración episcopal y sobre la colegialidad hasta las dedicadas a la actitud ecuménica que debía ser adoptada por el catolicismo, desde las votaciones sobre el lugar central de la Biblia hasta las que tenían que ver con las relaciones amistosas con la humanidad, y aquellas que se ocupaban de la libertad religiosa y las relaciones con el pueblo judío.

Así, pues, el Vaticano II fue mucho más que una «complementación» de los documentos eclesiológicos del Vaticano I; diseñó también una fisonomía del obispo profundamente diferente de la que había quedado fijada en siglos más recientes, especialmente en regiones que eran cristianas desde hacía mucho tiempo. Se trataba de una imagen basada en gran medida en la experiencia de los *episkopoi* de los primeros siglos del cristianismo, pero que estaba trazada por la ansiosa determinación de responder a las exigencias culturales de las sociedades contemporáneas y de las comunidades cristianas que vivían en esas sociedades. Las imágenes del príncipe-obispo y del obispo-señor, o del funcionario episcopal, tan difundidas durante siglos, quedaron completamente arrinconadas y consideradas anticuadas, como sucedió también con la imagen del obispo-político o del obispo como «persona importante» en la sociedad. Los criterios seguidos para elaborar la nueva imagen eran el principio pastoral y el *aggiornamento*, vividos con espíritu de servicio y de fraternal deseo de compartir.

Había varias maneras de hallarse en minoría en el Concilio: los armenios eran una minoría étnica[86]; los uniatas eran una minoría entre los católicos[87]; muchos españoles e italianos pertenecían a la minoría en la asamblea[88]; los obispos de la periferia, es decir,

85. Según Prignon, «llegó a ser cada vez más difícil para los representantes de la mayoría el lograr que los obispos dijeran algo contra los textos presentados; estaban dispuestos a votar los esquemas presentados a la asamblea, sin reacción alguna... La asamblea desea explícitamente que termine la labor» (JPrignon, 4 de octubre de 1965 [Documentos de Prignon, 1598]).

86. Cf. el diario de Mons. C. Zohrabian, en F. Santi Cucinotta (ed.), *Un vescovo armeno al Vaticano II: Le memorie di Mons. C. Z.*, Catalnisetta 1978.

87. Cf. el diario del obispo melquita N. Edelby, en R. Cannelli (ed.), *Il diario di un vescovo arabo*, Cinisello Balsamo 1996.

88. Cf. el diario del cardenal G. Siri, arzobispo de Génova, que a menudo es dramático (cf. B. Lai, *Il Papa non eletto*); una actitud parecida caracterizaba el diario de Mons. L. C. Borromeo, obispo de Pesaro, en N. Buonasorte (ed.): Rivista di Storia della Chiesa in Italia 52 (1998) 111-169.

los no europeos[89], en particular los africanos[90] y los asiáticos, eran una minoría estadística. Todo ello constituía indudablemente un obstáculo para su plena y serena participación en los trabajos, especialmente con ocasión de ciertos debates (relaciones con las iglesias ortodoxas; declaración sobre los judíos; libertad religiosa). Más aún, la situación de esas personas exigía una concienciación más aguda de su función especial y una conciencia mayor de su propia responsabilidad.

Una nueva experiencia, que pilló desprevenidos a un gran número de obispos, fue la del conflicto. Muchísimos de ellos estaban acostumbrados a una visión tranquila y monótona del cristianismo y de la Iglesia; para no pocos de ellos, las diferencias en cuanto a puntos de vista y los conflictos causados por éstos eran incluso un defecto típico de las sociedades profanas. En cualquier caso, ellos se imaginaban que el Concilio consistiría en una asamblea ordenada y que actuaría resueltamente, como, desde luego, les habían hecho pensar los círculos de la Curia romana. Pero desde la primerísima congregación general, el 13 de octubre de 1962, el Vaticano II demostró ser mucho menos «tranquilo»; todas las posibilidades estaban abiertas, y a cada obispo se le pedía que se formara una opinión personal.

La labor de la asamblea, según fue llegando gradualmente al fondo de los problemas más complejos, se complicaba no sólo por cuestiones de organización y de procedimiento, sino también por puntos de vista doctrinales. Todos los padres sentían tensiones dolorosas y prolongadas, como la de octubre de 1963, cuando se efectuaron votaciones orientadoras sobre el capítulo tercero del *De ecclesia*, o la de la Semana Negra en noviembre de 1964, en relación con la libertad religiosa, la declaración sobre los judíos y el ecumenismo. Aun antes de que se llevaran a cabo las votaciones, nadie era capaz de evitar la adopción de una postura en las vivas discusiones que se desarrollaban casi por doquier en el Concilio. Éstas fueron la ocasión o quizá el áspero comienzo –desagradable para algunos, traumático para otros– de una visión menos estática y más dinámica de su propia fe. Se vieron obligados a reconocer que muchos temas, que les habían parecido resueltos de manera satisfactoria durante los lejanos días de su formación en el seminario, se hallaban todavía por resolver y eran objeto de debate, con soluciones que a veces se oponían entre sí diametralmente.

Cuando se abordaron los temas sobre la situación de la Iglesia en la sociedad y sobre el reconocimiento del valor de la libertad religiosa, el trauma no fue precisamente menor. Muchos padres se vieron obligados a reconocer que el sistema de concordatos para reglamentar las relaciones con los Estados era un sistema anticuado, y que la libertad de conciencia constituía un auténtico valor evangélico. La Iglesia no podía ser únicamente una *magistra* (maestra), sino que tenía que estar dispuesta también a aprender de otros y a compartir las alegrías, las esperanzas, los dolores y las angustias de la humanidad.

Con arreglo a lo que se anotaba en los diarios, la experiencia de participación en el Vaticano II se vivía con poderosos efectos y sentimientos: gozo, interés, orgullo y preo-

89. Cf. el diario de Mons. V. Zazpe, obispo de Rafaela, en Argentina (manuscrito inédito en ISR).

90. Cf. las notas de J. Malula, obispo auxiliar de Leopoldville, en L. Saint Moulin (ed.), *Oeuvres complètes*, Kinshasa 1997.

cupación[91]. Día tras día se fue desarrollando una conciencia «conciliar» en las mentes de la gran mayoría[92], es decir, una conciencia de que el Concilio y las esperanzas suscitadas por él se hallaban en manos de los obispos; que ellos, juntamente con el Papa, eran los verdaderos responsables de la proclamación del Evangelio en el momento actual de la historia; que cada uno de ellos tenía una función de importancia extraordinaria y jamás imaginada.

11. *El Concilio y la sociedad*

Así como casi todos los concilios cristianos se vieron influidos por el contexto social en que se celebraron, así también casi todos ellos desearon despertar un eco en sus correspondientes sociedades. Mientras que Trento intentó conseguir el respaldo de las autoridades públicas en la lucha contra el protestantismo, y el Vaticano I eligió una actitud de oposición a las sociedades de su tiempo, vemos que el Vaticano II adoptó una perspectiva amistosa hacia la sociedad contemporánea.

El catolicismo europeo había salido de la Segunda Guerra Mundial con una actitud muy parecida a la que había mantenido durante siglos, cuando la sociedad católica occidental vivía como un sistema social autosuficiente que se hallaba basado en la fe y que era regido concordemente por la Iglesia y por su brazo secular, las autoridades políticas. La difusión de partidos políticos cristianos, que alcanzó su punto culminante en la década de 1950, tendía a filtrar y contener, al menos aparentemente, las consecuencias de la secularización, que estaba extendiéndose por todo el continente con el despertar de la actividad de reconstrucción y la consiguiente prosperidad. Por otro lado, las sociedades se veían metidas en un conflicto de dimensiones potencialmente universales. En el Occidente, este conflicto adoptó la forma del anticomunismo. Los regímenes soviéticos, al perseguir a los cristianos que vivían dentro de sus fronteras, habían originado la convicción de que el comunismo era subversivo para el cristianismo, para el orden social y para la libertad. Una Iglesia católica compacta, caracterizada por una intensa devoción mariana, parecía ser un organismo especialmente adecuado para resistir a esa subversión.

Pero con esto no se dice todo lo que era el catolicismo. Al menos en Europa, los decenios transcurridos desde los años veinte hasta los años cuarenta habían sido excepcionalmente ricos en ideas que se entrecruzaban y se enriquecían unas a otras, y que iban preparando el terreno para sobrepasar la fase jurídico-institucional de la eclesiología ca-

91. En la carta a su propia diócesis, el 2 de diciembre de 1962, Montini acentuaba que «esta experiencia espiritual permanecerá indeleble en todos aquellos que tuvieron la suerte de participar en el Concilio: una experiencia agradable la mayoría de las veces, hiriente en otras ocasiones, dramática algunas veces, y que en determinados momentos era penosa y afligía»; G. B. Montini, *Discorsi e scriti sul Concilio (1959-1962)*, Brescia 1983, 198.

92. Incluso un obispo como Siri, que tenía poca simpatía por el Concilio, reconocía ya en noviembre de 1964: «Se tiene la impresión de que se va difundiendo cada vez más entre los obispos una conciencia más intensa de las cosas y de que está desarrollándose en ellos un sentido de responsabilidad», en B. Lai, *Il Papa non eletto*, 399.

tólica, la cual había quedado reducida a una barroca «jerarcología». Aunque algunos círculos políticos y culturales en Europa ya eran conscientes de esta fermentación de ideas, sin embargo, permanecían a menudo desconfiados respecto a ellas o eran miopes a la hora de interpretarlas. Algunos consideraban esas ideas como inquietudes peligrosas, por cuanto habrían podido disgregar y debilitar la solidaridad contra el comunismo. Otros las veían como si se tratara de patéticos intentos por escapar, en vano, de la propia decadencia[93]. En esta difícil situación, muchos de los círculos dirigentes occidentales no se veían mucho más iluminados que Josip Stalin, quien durante aquellos mismos años se preguntaba cuántas divisiones militares tendría el Papa a su disposición.

Sería muy difícil, y quizá estuviera descaminado, el determinar los ecos específicos de la cultura europea en el desarrollo del Vaticano II. Para comenzar, no puede negarse que los obispados de la Europa central desempeñaron una función dirigente. Teólogos y obispos alemanes, belgas, holandeses y franceses fueron los protagonistas durante el difícil comienzo de la asamblea. Tan sólo en una segunda fase tuvo lugar un sólido y fructífero intercambio dialéctico con europeos procedentes de los países del bloque soviético y con africanos, latinoamericanos y asiáticos. El resultado fue una ampliación de los horizontes geográficos y culturales, y un reconocimiento de la necesidad de sobrepasar los propios confines habituales y de compartir los problemas y perspectivas «ajenas».

Se afirmó la posibilidad de una lectura del cristianismo no sólo dentro de la perspectiva de la salvación y del plan providencial que la preside, sino también en el plano positivo, mediante el empleo riguroso del método histórico-crítico. Se dejaron a un lado las nostalgias y las evasiones hacia una «providencia» mal concebida. ¿Qué sucedió entonces? ¿Cómo habrá que explicar esas conclusiones que parecían estar muy alejadas no sólo de la situación predominante en el catolicismo preconciliar, sino también del clima cultural general? Éste era un clima en el que la atención se centraba principalmente en el conflicto ideológico entre los principales bloques políticos, tal como estaban simbolizados por la división entre las «dos» Alemanias, y que habitualmente tenían su eco en las diversas sociedades existentes en cada continente, una situación en la cual la reconstrucción posterior a la guerra se atenía a los criterios de conservar o de restaurar las circunstancias sociales anteriores. Era, pues, una situación en la que eran corrientes en Europa sonoras contradicciones políticas: la supervivencia del franquismo y del salazarismo en la Península Ibérica, el fatigoso esfuerzo de Gran Bretaña por reorganizarse después de la desaparición del Imperio y de la debilitación de la *Commonwealth*, y la inquietud que se estaba difundiendo por los países bálticos y danubianos situados detrás del Telón de Acero.

Dentro del Concilio se había superado la división entre los obispos de la República Federal de Alemania y los de la República Democrática de Pankow; los obispos españoles se distanciaban, con dificultad, del clima creado por la dictadura de Franco; los italianos habían dejado atrás la mentalidad «autárquica», producto de veinte años de fascismo, y entraban en contacto con las ideas y las experiencias de un universo mucho

93. Cf. G. Alberigo, *I movimenti cristiani e la teologia della secolarizzazione nell'Europa occidentale*: Il pensiero politico 21 (1988) 149-185; V. G. Kiernan, *La secolarizzazione dell'Europa*, en *Storia d'Europa*, vol. 5: *L'età contemporanea, secc. XIX-XX*, Torino 1996, 591-636.

más extenso y rico que su propio y pequeño mundo. A nivel global, el Concilio ofrecía a cada uno la posibilidad de dirigir la mirada más allá del habitual horizonte europeo y de descubrir las riquezas de las «nuevas» iglesias latinoamericanas, africanas y asiáticas, con las que ahora se estaban encontrando en una actitud de igual a igual. El resultado fue la activación de un dinamismo que la Guerra Fría había congelado; volvía a existir la posibilidad de «pensar en grandes dimensiones».

La afirmación sin límites de la libertad religiosa fue para las sociedades contemporáneas algo así como una explosión[94]. El impulso más vigoroso en esta dirección procedió de los obispos norteamericanos, pero sería imposible hacer caso omiso de la importancia que tuvo en esta exigencia la cultura europea, especialmente porque esta libertad se estaba negando sistemáticamente en los países que quedaban tras el Telón de Acero. La *Declaración sobre la libertad religiosa* era tanto más sorprendente por cuanto el Vaticano II no se limitó a reafirmar «la libertad de la Iglesia» frente a las autoridades políticas, sino que supo reconocer también la importancia de la conciencia personal, incluso frente a la autoridad eclesiástica[95].

Un interés muy grande lo suscitó también el giro efectuado en la *Gaudium et spes*, cuando ésta superó la satanización de la prosperidad económica (algo que había sido típico de la doctrina social de la Iglesia hasta entonces), y aceptó lo deseable que era el Estado de bienestar, dos piedras angulares de la cultura moderna. Pero, a pesar de las grandes presiones que se ejercieron sobre los padres conciliares durante toda su labor, éstos no fueron capaces de dedicar una atención adecuada y prioritaria a los pobres. ¿Sería quizá porque la pobreza se consideraba como un problema de otros continentes? ¿O quizá por lo impenetrable que resultaba la antropología optimista que predominaba entonces en la cultura europea?

A partir de 1965 la historia se aceleró. Se acumulaban las innovaciones y los problemas. Se iba desarrollando un sentimiento posmoderno, tal vez incluso una cultura, una posmodernidad que era discontinua y desigual según iba avanzando la «deseuropeización», aunque avanzaba con efectos contradictorios. En las sociedades postideológicas, el consumismo se fue difundiendo como un común denominador, mientras que permanecían diferencias culturales radicales y se ahondaban las diferencias económicas. Una vez que se habían eliminado las oposiciones ideológicas, se iban desvaneciendo las tendencias a la unificación, al mismo tiempo que se acentuaban las exigencias pluralistas, que tendían a degenerar en particularismos.

En este contexto, el cristianismo, en todos los continentes y en cualquier tipo de sociedad, se vio ante un desafío crítico: llevar a cabo una reinculturación del mensaje evangélico o marginarse permaneciendo en el pasado. La inculturación en el mundo clásico, realizada por las primeras generaciones cristianas y luego modificada gradualmente a través de dos milenios, demostraba hallarse anticuada incluso en sus elementos

94. Cf. *Dignitatis humanae*; *Nostra aetate*; *Ad gentes*, 3, 9, 11, 15, 18; *Gaudium et spes*, 19, 28, 29, 32; M. Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions according to the Second Vatican Council*, Leiden 1992.

95. Cf. J. A. Komonchak, *Vatican II and the Encounter between Catholicism and Liberalism*, en *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge 1994, 76-99.

básicos. La antropología tomada de la cultura griega, especialmente después de la revolución constantiniana, aparece actualmente como trascendida o incluso como desconocida para el pensamiento de las nuevas generaciones. El dualismo de carne-espíritu, de alma-cuerpo, que dominaba al cristianismo occidental, está llegando a ser hoy día una limitación más que un vehículo para comunicar la fe cristiana. Una antropología de separación y de contraste (hombre-mujer, blanco-negro, rico-pobre) está siendo rechazada actualmente como incompatible con la conciencia de la igualdad.

El Vaticano II intuyó la inminencia de este reto, aunque sólo de manera confusa y sin tener el tiempo o la energía suficientes para desarrollar una respuesta completa. El núcleo vigoroso de su herencia consiste en la aceptación consciente de este desafío, en la renovación fiel y creativa de la intuición del Concilio, y en el intrépido esfuerzo por desarrollar las semillas sembradas.

En América Latina se produjo un interesante eco de la intuición conciliar mediante la difusión de comunidades de base y la formulación de la teología de la liberación. En el continente africano la inculturación se manifestó primeramente en el plano litúrgico; la *Sacrosanctum concilium* condujo a importantes experimentos en liturgias africanas. En Asia, una confrontación pacífica con las grandes tradiciones religiosas del Este llegó a ser más coherente y más fructífera.

En el plano social, el impulso del Concilio contribuyó al movimiento que iba más allá de la fase de las ideologías. El deshielo del catolicismo en relación con el mundo comunista abrió una perspectiva que hizo posible la elección de un obispo eslavo para el papado en 1978 y que permitió luego la caída del Muro de Berlín. El colapso del sistema soviético proporcionó el contexto para la desaparición de los partidos políticos católicos o cristianos. Se había desvanecido la principal razón para su existencia: la convicción que tenían esos partidos de que vivían separados dentro de sociedades hostiles y de que tenían que congregarse para la autodefensa. En consonancia con ello, comenzó a desvanecerse también la actitud de las culturas «laicas», que consideraban a los cristianos como un cuerpo separado y del que uno no podía fiarse socialmente.

En 1985, A. Casanova, un marxista francés, formulaba la siguiente pregunta: «Ante el movimiento de los pueblos y ante el desarrollo del capitalismo monopolista, patrocinado por el Estado durante los años sesenta, ¿qué clase de economía política, por ejemplo, se suponía en la teología de los padres conciliares? ¿Qué pensaban ellos acerca de las relaciones entre la Iglesia y la historia de las sociedades? ¿Cómo contempló el Vaticano II, en sus días, las cuestiones de la paz y la guerra?». Su respuesta decía sin reservas:

> El tiempo, las razones y las consecuencias de su desarrollo [del Vaticano II] lo situaron en el corazón de los cambios, de las luchas y de las innovaciones que han convertido a nuestro siglo en un período de crisis en la civilización y de revoluciones cuya novedad radical podrá medirse únicamente sobre el trasfondo de la historia total de la humanidad. Los debates mantenidos en Roma entre 1962 y 1965, la naturaleza de las principales orientaciones adoptadas, las tensiones y desarrollos elaborados durante el Concilio y durante los veinte años que le siguieron, conceden al último Concilio una importancia sin parangón con los Concilios del pasado[96].

96. A. Casanova, *Le concile vingt ans après: Essai d'approche marxiste*, Paris 1985, 9 y 16.

A pesar de la falta de atención por parte de muchos grupos gobernantes, el Vaticano II hizo una aportación a la distensión a nivel internacional y en el seno de las sociedades particulares[97]. La experiencia del episcopado católico en el logro de una asamblea que deliberase libremente y que tuviera dimensiones universales representa una señal que lo confirma.

12. *Perspectivas*

> Sería prematuro tratar de determinar ahora el lugar que el Vaticano II ocupará en la historia. El concilio de Trento inauguró en la historia de la Iglesia un período «tridentino», por el empeño con que el papado lo completó y ejecutó sus decretos. Para que este Concilio sea el comienzo de una era y determine durante largo tiempo el rostro de la Iglesia, será necesario ver si la profunda conciencia que la Iglesia adquirió de sí misma, su renovación interna y su nueva relación con el «mundo» demuestran ser reales, si el espíritu y las normas contenidos en sus decretos logran impregnar la vida entera de la Iglesia[98].

Esto es lo que H. Jedin escribía unas cuantas semanas después de la finalización del Vaticano II. Este historiador, que gozaba de gran autoridad, continuaba:

> Esto será posible únicamente si, como sucedió después de Trento, los decretos son aceptados como normas vinculantes y no como puntos de partida para una revolución teológica y eclesiástica que conduzca a la autodestrucción de la Iglesia. Depende primerísimamente de los obispos y de las conferencias episcopales el hacer uso de los poderes y las responsabilidades que les han sido dados por el Concilio, y no permitir que la descentralización, que en sí misma es fructífera, origine desorden y caos[99].

Unos cuantos años más tarde, Jedin, que había colaborado como experto en el Vaticano II, hacía notar: «Se halla ahora bien probado que [el Vaticano II] penetró más profundamente en la historia de la Iglesia que el concilio Vaticano I; en todo caso, sus efectos son comparables a los de Trento... Sería difícil discutir que representó un giro en la historia de la Iglesia»[100].

Karl Rahner, que había realizado una importante contribución teológica al Vaticano II, afirmaba en 1979 que el Concilio «no era un conjunto arbitrario de episodios y decisiones, sino que poseía una continuidad interna esencial a través de todos sus acontecimientos particulares» y era «en forma germinal la primera auto-actuación oficial de la Iglesia *como Iglesia universal*». Y eso porque, «desde un punto de vista teológico, ha habido tres grandes épocas de la historia de la Iglesia»; la tercera «apenas ha comenza-

97. Paradójicamente, parecería que el grupo gobernante en la Unión Soviética prestó extraordinaria atención al Vaticano II; cf. A. Melloni (ed.), *Vatican II in Moscow (1959-1965)*, Leuven 1997.

98. H. Jedin, *Breve storia dei Concili*, Roma-Brescia 1978, 284.

99. *Ibid.* Esta apreciación aparecía ya en la edición de 1966.

100. H. Jedin, *The Second Vatican Council*, en *The Church in the Modern Age*, vol. 10 de la obra de H. Jedin-K. Repgen-J. Dolan (eds.), *History of the Church*, New York 1981, 146.

do y se ha manifestado oficialmente en el Vaticano II»[101]. En este Concilio sucedió algo nuevo que era «irreversible y duradero», afirmaba el mismo Rahner en un artículo que completaba al que acabamos de citar[102]. La novedad puede resumirse en la mundialización, en una relación con el mundo, en un compromiso adquirido para la reformulación del papel de la teología, en la introducción de una mentalidad ecuménica y en un optimismo acerca de la salvación universal.

Según el dominico francés M.-D. Chenu, la teología del Concilio tuvo cuatro piedras angulares: «La prioridad del misterio sobre la institución, el reconocimiento del valor irreducible del sujeto humano en la estructura y la dinámica de la salvación, la conciencia de la Iglesia de que ella misma vive en la historia, y el reconocimiento del valor de las realidades terrenas»[103].

El cardenal J. Bernardin, influyente prelado norteamericano que fue consagrado obispo precisamente al finalizar el Vaticano II, decía en 1985:

> El Concilio ha tenido una vigorosa repercusión sobre la Iglesia y sobre la sociedad en todo el mundo. Durante los veinte últimos años hemos llegado a ser mucho más conscientes de que la Iglesia católica no puede ser dominada por más tiempo por las iglesias particulares del Atlántico Norte. La Iglesia es verdaderamente universal. Su crecimiento más impresionante está teniendo lugar en África y en la India. Existe también una gran fuente de renovación en Latinoamérica, donde, en muchos lugares, la Iglesia se va identificando cada vez más con el pueblo, con los pobres[104].

En el centro de la «agenda» futura, Bernardin veía que

> en un mundo que es cada vez más independiente y que está caracterizado por la amenaza de la destrucción nuclear, la Iglesia ha llegado a darse cuenta de que tiene que desempeñar una función importante. La Iglesia reconoce que ella tiene que trabajar para desarrollar una interdependencia que no sólo atienda a las necesidades físicas de todos, sino que se halle también al servicio de las necesidades morales y espirituales de la familia humana. Aunque esta función es parte de la misión de la Iglesia, y la Iglesia está bien equipada para desempeñarla a escala internacional, sin embargo, el problema de realizar la unidad dentro de una diversidad cada vez mayor sigue siendo una tarea primordial en la agenda de la Iglesia. La Iglesia ha de empeñarse en reconciliar las diferencias y en tender puentes sobre los abismos que existen entre el hemisferio norte y el hemisferio sur, entre los ricos y los pobres del mundo[105].

101. Karl Rahner, *Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council*, en su obra *Theological Investigations*, vol. 20, New York 1981, 77-89.

102. Karl Rahner, *The Abiding Significance of the Second Vatican Council*, en *ibid.*, 90-102. En opinión suya, el giro efectuado en el Vaticano II era comparable al introducido por Pablo, cuando desplazó el epicentro de la cristiandad desde Jerusalén a Roma. E. Klinger se inspiró en Rahner para escribir su ensayo: *Der Glaube des Konzils: Ein dogmatischer Fortschrift*, en E. Klinger-K. Wittstadt (eds.), *Glaube im Prozess: Christsein nach dem II. Vatikanum: Für K. Rahner*, Freiburg 1984, 615-626.

103. M.-D. Chenu, *Panorama della teologia post-conciliare*, en *La chiesa post-conciliare*, Firenze 1969, 28-35.

104. J. Bernardin, *Foreword*, en A. Stacpoole (ed.), *Vatican II by Those Who Were There*, London 1986, XI-XV.

105. *Ibid.*

El cardenal de Chicago mantenía lo siguiente:

> Un segundo punto en la futura agenda de la Iglesia tiene su origen en dos de las principales enseñanzas del Concilio. En sus documentos, el Concilio repitió la doctrina tradicional acerca de la naturaleza jerárquica de la Iglesia, pero insistió también en que la Iglesia es la totalidad del Pueblo de Dios. Muchas de las tensiones que existen actualmente en la Iglesia pueden atribuirse al doble enfoque del Concilio. Necesitamos mostrar más claramente cómo esas dos verdades se entrelazan, no solamente en el plano teórico, sino también en el plano práctico. El Concilio, al mantener su afirmación de la imagen de la Iglesia como el Pueblo de Dios, realizó una importante contribución a la idea de realzar el puesto correcto de los laicos en la Iglesia. Inició también el proceso de permitir que los laicos asuman ese puesto. Sin embargo, al mismo tiempo surgió alguna confusión acerca de la función correcta de un sacerdocio ordenado. Otro punto de nuestra futura agenda es el de hacer ver que nuestra propia visión de la Iglesia reconoce el carisma distintivo de todos los creyentes así como el carisma único y esencialmente diferente del ministerio presbiteral[106].

O. H. Pesch dio el título de *El tercer período en la Historia de la Iglesia* a su compendio de la historia del Vaticano II. Siguiendo principalmente el punto de vista de Karl Rahner, hizo ver el significado permanente que tenía el Concilio[107]. Pesch distinguía entre «resultados permanentes» –la reforma litúrgica, la Iglesia como Pueblo de Dios, los sentimientos amistosos hacia la humanidad, el diálogo con las religiones– y «resultados ambivalentes»: las tensiones entre la *communio* y la estructura jerárquica, y entre la colegialidad y el papado, así como los problemas relativos al itinerario ecuménico y al lugar de la Biblia en la Iglesia.

Aunque una aislada evaluación protestante afirmaba que la importancia del Vaticano II era limitada e insuficiente para modificar la identidad del catolicismo romano[108], vemos que muchos otros comentarios protestantes expresaban un punto de vista radicalmente diferente[109]. E. Vilanova ofreció una visión compendiada de treinta años de interpretación[110].

Según G. Dossetti, en los documentos del Concilio ocurre lo siguiente:

> En ciertas fórmulas o en ciertos puntos que tratan de las instituciones, hay equívocos, soluciones de avenencia y ambigüedades que es necesario determinar bien. Es una labor que hay que hacer, porque la falta de claridad de pensamiento no está, desde luego, al servicio de la causa del Espíritu. Aunque, indudablemente, es cosa buena e importante el reconocer las actuaciones maravillosas del Espíritu, no será inútil saber qué es lo que tratan realmente de decir las fórmulas compuestas por los hombres. Esto evita el peligro de pensar que se dijeron cosas que realmente no se dijeron, o de que se resolvieran problemas que están aún por resolver. Es verdad que el Espíritu

106. *Ibid.*
107. O. H. Pesch, *Das zweite Vatikanische Konzil (1962-1965): Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, 351-361.
108. V. Subilia, *La nuova cattolicità del Cattolicesimo*, Torino 1967.
109. Cf. H. Roux, *De la désunion vers la communion*, Paris 1978, 215-304.
110. E. Vilanova, *El concili Vaticà II (1962-1965): trenta anys d'interpretacions*, Barcelona 1995.

actúa a pesar de cualquier equívoco o de cualquier falta de claridad humana, pero no es menos verdad que estamos obligados a hacer todo lo posible para eliminar tales obstáculos[111].

13. *La importancia histórica*

Es fácil ver que el Vaticano II se celebró en un momento situado entre la decadencia de la era de las ideologías y el comienzo del período postmoderno[112]. Una apreciación correcta de este marco histórico del Concilio tiene una importancia decisiva para llegar a comprender su amplia significación. Por cuanto fue un acontecimiento que marcaba una transición a una nueva era, su significación fue doble: constituyó un punto de llegada que caracterizaba el final del período postridentino de las controversias, y quizá también el final de muchos siglos de era constantiniana; por otro lado, anticipó y fue el punto de partida de un nuevo ciclo histórico.

Podremos preguntarnos, por tanto, si el Vaticano II no llegó precisamente a quedar anticuado por el hecho mismo de haberse celebrado. ¿El Vaticano II no fue sencillamente la conclusión demorada y redecorada del Vaticano I? ¿Tendrá algo que decir al tercer milenio? Más aún, la aceleración de la historia, ayudada en parte por el Concilio, ¿no introdujo al mundo en un clima enteramente diferente del que existía en la década de 1960, convirtiendo así al Vaticano II y a su mensaje en un dato superado?

También a este propósito podremos preguntarnos si el carácter anticuado de los decretos conciliares (o, al menos, de muchas partes de ellos) no es mayor que el del acontecimiento conciliar mismo y el de su significación. La presente *Historia del concilio Vaticano II* fue dando testimonio gradualmente de las constantes soluciones de avenencia adoptadas en el desarrollo de los textos. Desde luego, el compromiso era frecuentemente una condición necesaria para obtener un amplio consenso que llegaba casi a la unanimidad. Sin embargo, en algunos casos, la solución de avenencia fue el resultado de una insuficiente elaboración anterior (como en el caso del capítulo tercero de la *Lumen gentium* y en buena parte de la *Gaudium et spes*). Debe prestarse una especial atención a la importancia de esas soluciones de avenencia, que debilitaron el vigor conceptual y programático de algunas de las páginas del Vaticano II y que, durante el período posconciliar, proporcionaron la base para incesantes y estériles debates. La naturaleza

111. G. Dossetti, *Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II*, en F. Margiotta Broglio (ed.), *Frammenti di una riflessione*, Bologna 1966, 24-25 y 101.

112. H. Jedin, en su *Storia della mia vita* (Brescia 1987), recordaba que «el Vaticano II volvió página en la historia de la Iglesia», y que «aunque yo estaba comenzando mi estudio sobre la historia del Concilio, me hallaba convencido de que 'la era tridentina de la Iglesia había pasado ya' y de que la Iglesia había entrado desde hacía tiempo en una nueva fase de la historia; desde la actual perspectiva de la Iglesia, el concilio de Trento puede ser considerado como 'historia' y juzgarse como tal. Desde luego, fue únicamente el concilio Vaticano II el que hizo que esta intuición fuera una convicción intelectual común» (p. 271 y 278). En el prefacio a su *Storia del Concilio di Trento* (Brescia 1970), el autor citado hacía notar que «la participación en esta experiencia vital de un Concilio [el Vaticano II] fue una incomparable lección intuitiva para un historiador de los concilios, así como, a la inversa, sus conocimientos de la historia de los concilios redundaban en favor de su colaboración en el nuevo Concilio» (p. 7).

misma de este Concilio y de sus textos finales fueron los que limitaron la significación de esas soluciones de avenencia. De hecho, el Concilio como tal, como gran fuente de comunión, confrontación e intercambio, fue el mensaje fundamental que constituyó el marco y el núcleo de su recepción.

A esta luz hay que situar e interpretar los decretos conciliares[113]. Son elementos en un mosaico complejo y multicolor que sólo puede leerse como una totalidad. El aislamiento de los elementos bajo la influencia y en función de una hermenéutica de los detalles contradice la naturaleza más profunda del Vaticano II[114].

En el plano doctrinal, los puntos cruciales en la contribución efectuada por el Concilio tienen que ver con el lugar central de la Palabra de Dios, la importancia del misterio trinitario y la función del Espíritu, la concepción de la Iglesia, y la actitud de amistad y de participación en la historia humana. Estas contribuciones no se contienen todas ellas en un solo texto final del Concilio, por importante que dicho texto sea, sino que son el resultado sintético de una reconsideración completa de todo el acontecimiento conciliar.

En primerísimo lugar se halla la función central y soberana de la Palabra de Dios. Volviéndose a una orientación que se había manifestado ya tímidamente al comienzo, el Vaticano II destacó repetidas veces la dimensión mistérica del mensaje cristiano. El término «misterio» se emplea aquí en el sentido vigoroso y bíblico de la palabra[115], es decir, se entiende como la totalidad de la revelación, la cual es enteramente meta-racional y conocible únicamente en partes por medio de aproximaciones parciales, las cuales se complementan, en lugar de excluirse, unas a otras. El misterio, entendido de esta manera, es un concepto que impregna toda la celebración del Vaticano II y los textos de sus decretos, desde la constitución litúrgica hasta la constitución sobre la Iglesia. Estre-

113. El 15 de noviembre de 1965, una notificación procedente del secretario general del Concilio confirmaba que «puesto que todo lo que ha sido propuesto por el Concilio es la enseñanza del supremo magisterio de la Iglesia, todos y cada uno de los cristianos han de recibirlo y aceptarlo tal y como fue comprendido por el sagrado Concilio mismo; esta comprensión es dada a conocer no sólo por la materia tratada, sino también por la manera en que es formulada, a la luz de las reglas de la interpretación teológica» (AS IV/6, 429). Cf. J. Gehr, *Die rechtliche Qualification der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils*, St. Ottilien 1997.

114. Según G. Dossetti, *Rilettura della portata dottrinale della costituzione conciliare «De sacra Liturgia»*, un documento inédito de finales de diciembre de 1965 (Documentos de Dossetti), el curso de la interpretación puede estructurarse de la manera siguiente: «Cuando el Concilio ha terminado, un primer paso debe ser sencillamente la lectura de los documentos aprobados, es decir, un simple descubrimiento de lo que dicen, de conformidad con un examen muy objetivo y casi literal de los mismos, sin que se preste todavía atención a la reunión sistemática de los mismos en un conjunto global. La primera lectura será fuente de una serie de indicaciones para una segunda lectura, la cual deberá tener un carácter más sistemático y se encaminará a extraer las líneas de fuerza principales que recorren el conjunto total de los documentos. Después de esta segunda fase, tendrá que haber una tercera, que será la más importante, en la cual la finalidad no será únicamente captar las líneas de fuerza que actúan en el pensamiento y las directrices operativas que los documentos contienen, sino que, además, partiendo de esa comprensión, podrá derivarse también de ella una dirección para una espiritualidad global, que dimane de este don de comprensión que ha sido concedido a la Iglesia y a la humanidad».

115. La concordancia recopilada por Ph. Delhaye-M. Gueret-P. Tombeur, *Concilium Vaticanum II: Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Louvain 1974, muestra que el término «misterio» aparece 125 veces en el conjunto de los documentos.

chamente asociada con él se encuentra la decisión del Concilio, llevada adelante laboriosamente pero con tenacidad, de aceptar la función determinante de la Palabra de Dios; esta decisión halló expresión en la *Dei Verbum* así como en la *Sacrosanctum concilium* y en la *Lumen gentium*.

De este carácter central y de esta función soberana de la Palabra de Dios fluye un volver a pensar radicalmente lo que había sido una comprensión conceptual y abstracta de la verdad. La concepción del cristianismo como verdad, consistente en una serie organizada de proposiciones dogmáticas más que como devoción y seguimiento de la persona del Cristo de Dios, había quedado asentada hacía siglos bajo la influencia de los contactos con la cultura helenística. El predominio del enfoque metafísico y su desarrollo en la dirección del esencialismo fueron dando una importancia cada vez mayor a la verdad como abstracción intelectual. La verdad, en vez de ser identificada con la persona de Cristo, fue contemplada como una serie organizada, abstracta y atemporal de conceptos. La perspectiva bíblica, según la cual la verdad cristiana es el misterio trinitario revelado en la persona de Jesucristo, un misterio inagotable del que cada generación y cada cultura extrae cosas antiguas y cosas nuevas, ocupó un lugar secundario. La verdad como sistema de formulaciones dogmáticas unívocas tendía a convertirse en la medida definitiva de la fe y de la comunión. Un error en la formulación de la doctrina llevaba consigo el ser excluido de la comunión.

Así que durante largo tiempo el cristianismo, especialmente en el Occidente latinogermánico, estuvo experimentando y presentando el mensaje evangélico con arreglo a modalidades conceptuales que originaban una fragmentación y «des-historización» del mensaje mismo. El desplazamiento desde Cristo como «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6) hacia una manera doctrinal e impersonal de concebir la verdad abrió el camino hacia la teología entendida como una elaboración escolástica, como un factor separado que dominaba la vida de la Iglesia. Otro resultado fue una concepción de la Iglesia como institución doctrinal y disciplinar, a la que estaba asignada la salvaguardia y la defensa de la verdad. Después de la ruptura de la unidad cristiana, cada Iglesia determinó los confines de su propia verdad teológica y se dedicó a sustraer esa verdad de la influencia del desarrollo histórico mediante la fijación esencialista, no sólo de la doctrina, sino también de sus mismas formulaciones.

El resultado final fue una visión anquilosada del cristianismo y de la Iglesia misma. La Iglesia acentuaba los factores doctrinales y el ordenamiento jurídico-institucional hasta el punto de considerarlos, al menos de manera implícita, como coextensivos con la fe y con la Iglesia. De esta manera llegó a ser habitual, especialmente en la tradición católica, el considerar como de importancia central las formulaciones doctrinales y la uniformidad de las estructuras, hasta el punto de convertirlas en el ser mismo de la Iglesia.

El Vaticano II superó esa comprensión monolítica y unidimensional de la verdad cristiana, porque entendió que el criterio de la autenticidad de esa fe no es una coherencia conceptual interna, sino la persona de Jesús, el Cristo, en la plena realidad de su misterio. La fe y la Iglesia no son ya coextensivas con la doctrina; esta última ni siquiera constituye la dimensión más importante, aunque es verdad que la Iglesia es una comunión de piedras vivas, un cuerpo en constante desarrollo. La aceptación de la doctri-

na y especialmente de una única formulación de ella no puede considerarse ya como el criterio último para decidir que una persona es miembro de la *Una sancta*.

En este contexto, los criterios dados en el decreto del Vaticano II sobre el ecumenismo para formular y exponer la fe son explícitos. A este respecto es de importancia central la declaración inicial que se hace en el decreto *Unitatis redintegratio*: «El modo y el sistema de expresar la fe católica no deben convertirse de ninguna manera en un obstáculo para el diálogo con los hermanos» (UR 11). Estaría descaminado el pensar que la exigencia formulada en la misma sección –«Al mismo tiempo, la fe católica debe ser explicada con mayor profundidad y exactitud, con una forma y un lenguaje que los hermanos separados puedan comprender también rectamente»– se entendía como un poco de oropel, carente de valor y significado alguno. Lejos de eso, encarece que hay que hacer un esfuerzo para volver a pensar radicalmente, con mayor profundidad y más rectamente, las modalidades y formulaciones de la fe católica. No menos perspicaz es el reconocimiento de una «jerarquía de verdades»[116]. El impulso radical de este pasaje y, desde luego, de todo el decreto *Unitatis redintegratio*, se orienta hacia formas de expresar la fe que estén menos influidas por el predominio de la cultura occidental y que se encuentren más abiertas a las maneras que la humanidad contemporánea tiene de percibir y de pensar.

Estas tendencias conciliares vuelven a conectar el cristianismo católico con las fuentes más auténticas de su propia tradición. Restauran una gran libertad para la espiritualidad y también para la teología, al mismo tiempo que permiten un redescubrimiento actual de la dimensión escatológica. Más aún, el redescubrimiento de la dimensión de «misterio» impulsó también en dirección al acercamiento a las grandes tradiciones cristianas orientales, al igual que el reconocimiento de la importancia crítica de la Palabra de Dios implica una nueva convergencia con la tradición de la Reforma, sobrepasando las actitudes inflexibles del concilio de Trento y, sobre todo, de los períodos postridentinos y de las controversias.

Dentro de esta misma perspectiva hay que considerar la vigorosa ruptura con el antisemitismo. El Vaticano II consolidó el cambio efectuado por Juan XXIII desde los primerísimos días de su pontificado. Quizá la resistencia procedente de minorías tenaces, juntamente con solicitudes judías que no siempre eran prudentes, impidieron una victoria más positiva contra la secular hostilidad de la Iglesia hacia el pueblo judío. En cualquier caso, el Concilio marcó también aquí un punto sin retorno.

No menos decisiva e importante fue la referencia al misterio trinitario así como a la función del Espíritu. El Concilio, desde su primer anuncio y durante todo su transcurso, estuvo motivado por la referencia determinante al Espíritu Santo. Conviene mencionar que, con creciente frecuencia, Juan XXIII acentuaba «la necesidad de un continuo derramamiento de la acción del Espíritu Santo, como en un nuevo Pentecostés

116. Este criterio fue formulado ya, aunque sin desarrollo, en la constitución *Dei Filius*, del concilio Vaticano I (capítulo cuarto): «La razón, ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios... por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre» (Denzinger-Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona ^{2}2000, nº 3016).

que vaya a renovar la faz de la tierra». La imagen de un nuevo Pentecostés estaba asociada habitualmente con el Concilio, que «será verdaderamente un nuevo Pentecostés que haga que florezcan las riquezas interiores de la Iglesia». El llamamiento a una reavivación de la pneumatología es inherente a la percepción que el Concilio tenía de la Iglesia. Esta concepción, que sobrepasaba las limitaciones cristomonísticas que eran típicas de la *Mystici corporis*, se basaba precisamente en un redescubrimiento de la función del Espíritu.

Es innegable que la labor preconciliar en el ámbito de la pneumatología y de la dimensión trinitaria fue una labor fragmentaria e inadecuada. Durante los trabajos del Concilio no se hizo jamás una propuesta para que se tratara de estos temas, y, sin embargo, constituyeron igualmente, en medida creciente, el horizonte sobre el cual el Concilio iba desarrollando sus temas, por cuanto la gran mayoría de los padres conciliares sentía la urgente necesidad de salir de un enfoque doctrinal demasiado estático e incapaz de ser asimilado por las nuevas culturas. No parece que sea una exageración afirmar que la acción del Espíritu y el dinamismo de la Trinidad fueron un tema que recorrió todo el Concilio y el conjunto de sus decretos. Quizá como resultado también del testimonio dado por los observadores, el Concilio, especialmente en lo que respecta a la acción dinámica del Espíritu, no fue sordo, sino que mostró un impulso, aunque fuera débil, para reintegrar las dimensiones trinitaria y pneumatológica en el pensamiento y en la devoción del catolicismo[117].

El tercer aspecto que parece haber sido de importancia central fue la concepción de la Iglesia. El punto de referencia del que se partía era un eclesiocentrismo explícito, teñido de triunfalismo. La razón de ello estaba en un cristomonismo que identificaba a la Iglesia con el cuerpo místico de Cristo y, en cuanto a su tendencia, la identificaba con el Reino; así, hacía que la Iglesia fuera coextensiva con la Iglesia romana y exaltaba al obispo de Roma como la cumbre de la pirámide eclesial.

Sin embargo, el Concilio situó a la Iglesia dentro de la perspectiva de la conciliaridad. En este marco se superó incluso «la reforma de la Iglesia», entendida como un remedio contra la decadencia (*de-formatio*) en relación con un orden orgánico y definitivo de la Iglesia. La combinación del principio pastoral con el método del *aggiornamento* condujo a una crítica del tema medieval-moderno de la decadencia y de la reforma, en cuanto aplicadas a la Iglesia. El Concilio superó esta idea, tanto en lo que respecta a la dialéctica de los abusos y de la reforma (una dialéctica que a menudo se agotaba en idas y venidas, entre denuncias, planes y reformas inadecuadas o ineficaces), como en lo que respecta incluso al enunciado de la teoría, que era responsable en buena medida de la superconcentración en la eclesiología. Una Iglesia concebida como Pueblo de Dios que va en peregrinación, conducida por el único Pastor bajo el movimiento del Espíritu, está siempre en *aggiornamento*, cuando se usa el criterio del servicio.

El superar la fase del eclesiocentrismo implica no sólo el final del dominio de la eclesiología, sino también, y sobre todo, el redescubrimiento de las demás dimensiones de la vida cristiana y de la fe. El Vaticano II se movió en la perspectiva de una inversión

117. Consideraciones de este tipo se hallan ausentes en las contribuciones publicadas en *Il concilio Vaticano II: Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, Città del Vaticano 2000.

de prioridades, conduciendo al abandono de la referencia a las instituciones eclesiásticas, a su autoridad y a su eficiencia, como el centro y la medida de la fe y de la Iglesia. En vez de eso, la fe, la comunión y la prontitud para el servicio son los que «constituyen» a la Iglesia; éstos son los valores por los que se mide la adecuación de la Iglesia al servicio del Evangelio, reconociéndose el valor de criterio eclesial del *sensus fidelium* y de los signos de los tiempos, en lugar de la lógica interna de las instituciones.

Un importante elemento de novedad que se enuncia en la *Constitución sobre la sagrada liturgia* (*Sacrosanctum concilium*) y que fue repetido luego en otros decretos conciliares es la introducción de la perspectiva en la cual la Iglesia se contempla como una comunión de diferentes comunidades locales, más que como una organización mundial muy extensa y unificada. Dentro de esta perspectiva, la estructura de la Iglesia no puede trazarse ya como una pirámide en la que la vida transcurre a través de un eje vertical y con un ritmo cada vez menor según el eje va descendiendo. Por el contrario, el predominio se asigna ahora a una imagen esencialmente horizontal (no en línea ascendente), que sitúa en nivel de paridad a todas las Iglesias y a sus obispos (iglesias hermanas), aunque no en un nivel de identidad.

A su vez, la aplicación a la Iglesia de la noción bíblica de «pueblo», y de un pueblo que se halla en camino y está buscando, sobrepasa la gradual petrificación de la Iglesia que Belarmino ilustró con la analogía existente entre la Iglesia y el reino de Francia. A los factores dinámicos se les da su propio valor juntamente con los factores estáticos; por ejemplo, al sacerdocio común de los fieles, que fue la base para eliminar la separación existente desde hacía siglos entre el clero y el laicado, y que constituyó también la base para suprimir la concepción «esencialista» de la Iglesia. El hecho de que la *Lumen gentium* comenzara con un capítulo sobre el misterio de la Iglesia cerró el camino a cualquier intensificación ulterior de la eclesiología.

El Vaticano II abrió también un espacio para que la *universitas fidelium* (LG 12, 5: «la totalidad de los fieles») viviera la experiencia cristiana con la libertad de los hijos de Dios y en obediencia a los impulsos del Espíritu. Es una experiencia que el Vaticano II describió como la participación activa de todos los fieles en la liturgia (*Sacrosanctum concilium*), nutriéndose de la Palabra de Dios (*Dei Verbum*), con el compromiso de dedicarse a la evangelización (*Ad gentes*) y estando en amistad con los seres humanos (*Gaudium et spes*). El requerimiento general que predominaba en el anuncio del Concilio, a saber, que volviera a considerarse de manera organizada la concepción de la Iglesia, halló expresión en la presencia de declaraciones eclesiológicas en todos los principales documentos del Vaticano II. No parece que esas declaraciones estén siempre bien coordinadas y sean congruentes entre ellas mismas, pero eso no limita necesariamente su alcance, según el cual la imagen de la Iglesia es una imagen abierta e incompleta, y susceptible, por tanto, de ulteriores enriquecimientos.

Las expectativas y los temores al comienzo del Concilio se centraban en la acentuación de la responsabilidad episcopal y en las relaciones entre el Papa y los obispos, especialmente en cuanto al gobierno de la Iglesia universal (*plenitudo potestatis / vocatio in partem sollicitudinis*). Esta serie de problemas, cuando vuelven a considerarse sobre el trasfondo de la labor del Concilio y de la armonía fundamental entre el episco-

pado y el Papa que se había experimentado durante la asamblea, adquirían nuevas dimensiones. Sin embargo, esta problemática ocupó un espacio considerable en el desarrollo del Concilio y se consolidó en algunas conclusiones importantes que se ocupaban del «estado de la Iglesia» (*status ecclesiae*). Desde el punto de vista general, la decisión de que la consagración episcopal tiene carácter sacramental es la que posee mayor relieve. Al final de un extenso debate, el Concilio reconoció la sacramentalidad de la ordenación episcopal, repitiendo el antiguo canon cuarto del Concilio de Nicea. Por eso, en el acto de la ordenación que lo incorpora al colegio episcopal, el obispo recibe los oficios de dirigente litúrgico, guía y juez, al mismo tiempo que se le asigna responsabilidad conjunta sobre la Iglesia universal. Esta decisión no menoscaba las prerrogativas del obispo de Roma, como el Concilio repitió incesantemente.

Ahora bien, al mismo tiempo, a la figura del obispo y aún más a la del colegio episcopal (una expresión que fue ásperamente debatida) se les da una importancia que había quedado subestimada durante largo tiempo, si es que no se la negaba sencillamente. En el ámbito territorial (regional, nacional, continental), la colegialidad ha encontrado espacio para su ejercicio en las conferencias episcopales, que durante el Vaticano II y con posterioridad a él adquirieron una difusión y una importancia desconocidas hasta entonces. A nivel universal, la fatigosa e insatisfactoria experiencia del sínodo de obispos ha representado algo nuevo, una oportunidad periódica para la discusión y los intercambios, pero, como podía preverse fácilmente, no ha afectado para nada a la práctica personal del Papa en el ejercicio de sus responsabilidades[118].

En un nivel más modesto, el Concilio revivió la antigua figura del diácono permanente e incluso casado. Este hecho tuvo una importante y amplia repercusión, especialmente en zonas donde es más aguda la escasez de clero. El problema más difícil asociado con la imagen positiva de los diáconos parece haber sido el de su distinción efectiva de los sacerdotes, una distinción que no consiste completamente en el carácter subordinado de los diáconos.

La relativización de la eclesiología, debida a la restauración de la complejidad de la experiencia de la fe y a la atención dedicada a la historia y al contexto social, han hecho posible que se prestara renovada atención a la importancia de la perspectiva escatológica. La Jerusalén celestial, contemplada como el prototipo y el destino de la Iglesia, hace su aparición desde la niebla de la mitología y vuelve a adquirir significado como una meta. Los padres conciliares no tuvieron la valentía de recoger la evocadora imagen de Roncalli, que comparaba a la Iglesia con un vergel, pero el sexto párrafo de la *Lumen gentium*, de gran riqueza, sobre las imágenes bíblicas de la Iglesia, hace una aportación decisiva a la restauración del equilibrio con la teología preconciliar y ofrece la posibilidad de importantes desarrollos.

Finalmente, la amistad y la decisión de compartir la historia humana completan la revolución conciliar. Aun antes de la *Gaudium et spes*, pero antes también de las declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre las religiones no cristianas, el anuncio del

118. No lograron tampoco llegar a la práctica las sugerencias de que se modificara el colegio cardenalicio, sugerencias que se formularon repetidas veces y que fueron consideradas por Pablo VI al comienzo de su pontificado.

Concilio y luego su celebración suscitaron grandes expectativas, y eso mucho más allá de los confines del catolicismo. Surgieron expectativas de una actitud de simpatía hacia «los que están lejos» y hacia los no creyentes, y de abandono de la áspera actitud que la Iglesia católica había adoptado frecuentemente frente a la «moderna civilización» y las otras religiones.

A partir, por lo menos, de la Revolución francesa, la Iglesia católica había adoptado una actitud de rechazo de la modernidad, la cual era considerada como incurablemente hostil al cristianismo[119]. La norma que prevalecía era el ejercicio de la autoridad pontificia, tal como había sido enunciada por el papa Gregorio XVI en su programática encíclica *Mirari vos*, que marcaría la dirección adoptada por el papado durante siglo y medio. Después de recordar los peligros que se corrían por la «extensa conjura de los malvados», y de dar gracias a Dios por haber concedido «un respiro ante el terror», Gregorio XVI no vacilaba en afirmar que, aun con gran disgusto, él tenía que abandonar su «benignidad indulgente» y, en virtud de la autoridad divina que él había recibido, tenía que «refrenar con la vara»[120]. Los deseos, expresados repetidas veces, de que se reconsiderara semejante actitud fueron infructuosos; de hecho, las ideologías más recientes no hicieron más que endurecer la intransigencia romana.

El papa Roncalli se distanció enseguida de la hostilidad, inspirada por prejuicios, entre la fe y la historia moderna, una hostilidad que había culminado en la proposición LXXX del *Syllabus* de Pío IX. En su nueva perspectiva se incluía también una recuperación sustancial de la historia humana como categoría asociada con la fe cristiana, no ajena a dicha fe ni en contradicción con ella; se incluía también un rechazo de los juicios negativos sobre el presente, tal como se deducían de una desconfianza por principio y que había sido recibida pasivamente del pasado. El discurso con el que el pontífice inauguró el Concilio estaba impregnado totalmente por la percepción de la novedad de la condición humana y por las mayores posibilidades que este hecho proporcionaba a la fe. Juan XXIII había condicionado también históricamente los espinosos problemas asociados con la manera en que se había ejercido la autoridad doctrinal. En opinión suya, «actualmente... la Esposa de Cristo prefiere aplicar la medicina de la misericordia en vez de la severidad»; en lugar de fulminar nuestras condenaciones, la Iglesia tiene que mostrar ahora lo válida que es su doctrina.

Pablo VI, por su parte, reconoció legitimidad teológica a la práctica del diálogo, cuando recogió las peticiones formuladas por diversos círculos. El Concilio aceptó de buena gana esa perspectiva, que parecía confirmar la actitud de «fraternidad» adoptada por Roncalli. Tan sólo subsiguientes desarrollos en las relaciones ecuménicas mostrarían claramente la distancia que existía entre esas dos actitudes.

A este respecto, las ideas ofrecidas por la constitución *Gaudium et spes* y también por la *Declaración conciliar sobre la libertad religiosa* hacen que sean posibles desarrollos teológicos de gran importancia, especialmente en los ámbitos de los signos de los

119. Cf. F. X. Kaufmann (ed.), *Vaticanum II und Modernisierung: Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996.

120. *Acta Gregorii Papae XVI*, vol. 1, Roma 1901, 169-174. Cf. P. Hegy, *L'autorité dans le Catholicisme contemporain: Du Syllabus à Vatican II*, Paris 1975.

tiempos y de la libertad de conciencia. Al restaurar los lazos de amistad con la historia humana, que fueron felizmente expresados por Gregorio Magno[121], el Concilio fomentó la plena reapropiación del significado de la evolución histórica. Casi todos los textos aprobados por el Concilio contienen referencias a la situación histórica; aunque algunos de ellos son incidentales y de escasa importancia, sin embargo, otros son más deliberados y están llenos de sentido[122]. El Concilio reconoce y legitima la conexión orgánica entre la historia y la salvación, no sólo al hablar de sucesos particulares, sino también como un requisito metodológico general para la vida de los cristianos y de la Iglesia. La constitución litúrgica afirma que «el afán por reformar y fomentar la sagrada liturgia se considera, con razón, como un signo de las disposiciones providenciales de Dios sobre nuestro tiempo» (SC 43). Aquí se aplica de manera ejemplar el método inductivo.

La misma idea encuentra un eco, en términos más generales, en el *Decreto sobre el ecumenismo*, en el cual el Concilio exhorta a todos los católicos «a que, reconociendo los signos de los tiempos, participen diligentemente en el trabajo ecuménico» (UR 4). De manera semejante, el *Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes* insta a los sacerdotes y a los laicos «a reconocer... los signos de los tiempos» (PO 9).

El problema de los signos de los tiempos, una expresión que Roncalli había empleado ya en la bula de convocatoria, haciendo referencia explícita a Mateo 16, 4, fue abordado con particular interés durante la redacción de la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. De hecho, el título mismo representaba ya una mayor conciencia de la estrecha relación entre la fe y la historia[123]. Esta implicación de la Iglesia está relacionada no sólo con su misión de salvación (GS 3), sino también con la necesidad de «responder a los perennes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y futura» (GS 4). Se insta a la Iglesia a reconocer en la vida de la humanidad los más evidentes y significativos acontecimientos y tendencias, y a interpretar su sentido evangélico. Se perfila aquí una filigrana inductivo-deductiva, según la cual la Iglesia, por un lado, está obligada a discernir, sobre la base de la historia misma, las coyunturas significativas en la vida de la humanidad, y, por otro lado, está llamada a revelar el significado y los valores de esas mismas coyunturas históricas haciendo referencia al Evangelio.

El problema vuelve a abordarse de nuevo en la sección que introduce la primera parte de la constitución, dedicada a la Iglesia y a la vocación humana. En ella no se utiliza ya la expresión *signos de los tiempos*; los padres conciliares, después de sobrepasar un texto provisional según el cual el tiempo es un signo y una voz de la presencia o ausencia de Dios, llegaron finalmente a una interesante formulación muy densa. El pueblo de Dios es considerado en ella a la luz de dos características: se ve guiado por la fe en el Espíritu, y comparte con la humanidad la condición de estar en la historia. Este pueblo

121. «Tenéis que daros cuenta de que, con el paso del tiempo, el conocimiento que tenían nuestros padres espirituales ha ido incrementándose... Cuanto más se acerca el mundo a su fin, tanto más ampliamente se nos abre la puerta al conocimiento eterno»; Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem* II/IV, 12, edición a cargo de M. Adriaen, CCSL 142, Turnhout 1971, 267-268.

122. Cf. G. Alberigo, *Cristianesimo e storia nel Vaticano II*: CrSt 5 (1984) 577-592.

123. Cf. G. Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno*, Bologna 2000; G. Ruggieri, *La teologia dei «segni dei tempi»: acquisitioni e compiti*, Cinisello Balsamo 2000.

está obligado a discernir en los acontecimientos históricos los signos auténticos de la presencia de Dios y del plan divino de salvación (GS 11). Dentro de esta perspectiva, todo el Pueblo de Dios, en la medida en que se halla implicado en la condición humana y en su desarrollo histórico, está llamado a reconocer los signos del Mesías en los momentos de la vida de la humanidad en que esos signos aparecen.

Queda, pues, superada la dicotomía entre la historia profana y la historia sagrada, pero sin sacralizar, no obstante, a la historia, algo que sería igualmente inadmisible. Se reconoce, por tanto, a la historia como un *locus theologicus*, es decir, como una realidad en la que la fe puede y debe nutrir su propia búsqueda incesante del Reino, no con el fin de tomar posesión celosamente de esta historia, sino para convertirla en el lugar privilegiado de la amistad con los hombres. Al mismo tiempo, no se ignora la ambigüedad de la historia y de su desarrollo, y tampoco se resuelve ésta de manera optimista.

La superación del secular eurocentrismo católico fue fatigosa y lenta, especialmente porque requería el abandono de hábitos mentales tan profundamente arraigados que llegaron a hacerse inconscientes. La composición cosmopolita de la asamblea conciliar contribuyó en algún grado a este proceso, especialmente cuando, de forma progresiva, obispos nacidos en el Tercer Mundo y pertenecientes a órdenes religiosas llegaron a ser miembros del Concilio. Aquí se daba nuevamente el comienzo de una compleja conversión, tanto más cuanto que el eurocentrismo y la centralización romana iban entrelazados a menudo, a pesar de no ser idénticos. Podemos verlo claramente en el debate sobre la actividad misionera. Más aún, el eurocentrismo había comenzado a disgregarse a causa de la *Ostpolitik* emprendida por Juan XXIII y luego por Pablo VI, lo cual significaba distanciarse de la inflexible actitud de anteriores pontificados frente a los regímenes soviéticos[124]. Mediante un goteo «programado» y constante de acciones innovadoras (observadores de Moscú en el Vaticano II, liberación de Mons. Slipyi, participación de obispos de detrás del Telón de Acero en el Concilio, audiencia con Adjubei, decisión de no repetir la condena del comunismo), el catolicismo empezó a salir de una sofocante identificación con el grupo atlántico (de la Alemania Federal a Estados Unidos).

Oficialmente, en el catolicismo se describe al Vaticano II como *ecuménico*[125]. En sentido estricto, esto yerra por exceso. «Ecuménico» sólo puede asignarse a aquellos Concilios cuya autoridad fue reconocida, en el momento o más tarde, por todas las grandes tradiciones cristianas. No es casual que, en el manuscrito del documento que anunciaba el Concilio, Juan XXIII utilizara el calificativo de *general* para referirse a él. Desde los puntos de vista del Derecho Canónico y de la tradición cristiana no puede haber duda: el Vaticano II fue un Concilio de la tradición católica romana y, por tanto, general. Por otro lado, la reconstrucción de su transcurso, la forma que fue adoptando y el impacto que causó en el mundo cristiano muestran que, en este caso, la descripción del Concilio como general es inadecuada por defecto. Desde este punto de vista, podemos

124. Cf. G. Tuninetti, *Mons. Francesco Lardone (1887-1980): il nunzio apostolico precursore della Ostpolitik*, texto inédito, 1997; A. Casaroli, *Il martirio della pazienza: La S. Sede e i paesi comunisti (1963-1989)*, Torino 2000.

125. Cf. Y. Congar, *Le concile de Vatican II*, Paris 1984, 57-63; H. J. Sieben, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1993, 309-350.

afirmar que, aunque el Vaticano II era canónicamente un Concilio general, sin embargo, adoptó una perspectiva ecuménica, como vemos por el eco que suscitó en áreas cristianas distintas de la romana.

Finalizado el Concilio, el clima multicultural predominante hizo más difícil que se impusiera un único modelo para los obispos. Tras la muerte de Juan XXIII se propuso que el Concilio le canonizara, a fin de ofrecer un modelo a la Iglesia posconciliar. Como sabemos, esta iniciativa fue bloqueada por las autoridades[126].

El final de la hegemonía europea hace que sea más rico, pero también más complejo, el proceso de recepción del Concilio mismo. El «modelo» tridentino, que se estuvo aplicando en el catolicismo durante cuatro siglos, aparece como inadecuado precisamente por la dimensión universal y la variedad que la Iglesia adquirió con el Vaticano II[127]. Fue Jedin, el historiador del concilio de Trento, quien dijo a sus jóvenes oyentes, en julio de 1965, al finalizar su actividad docente en la universidad: «Tenéis la gran suerte de experimentar un gran giro en la historia de la Iglesia, un nuevo comienzo como no lo ha conocido la Iglesia desde hacía siglos»[128].

La recepción llegará únicamente a través de un largo período y con modalidades y significados diferentes. No es sorprendente la tenaz resistencia que opusieron las formas adoptadas por el catolicismo durante el segundo milenio. La importancia del Vaticano II se medirá por la capacidad de los impulsos y directrices contenidos en él para plasmar y nutrir una nueva etapa del catolicismo. Los planes de Roma para aplicar los resultados del Concilio en forma de una ejecución dirigida y controlada manifestaron ya que eran inadecuados.

No se ha formado ningún «partido del Concilio», es decir, un movimiento dedicado a propugnar la aplicación de las directrices conciliares. Una razón de ello han sido las repetidas declaraciones oficiales de fidelidad al Concilio por parte de los católicos que estaban en la cumbre. Por otra parte, las propuestas de una «revisión» del Vaticano II tienen corta vida y no despiertan ningún eco[129]. Tan sólo el tiempo determinará hasta qué punto el Concilio pudo llevar a cabo su tarea histórica. Pero es imposible imaginarse por ahora una reavivación del catolicismo anterior al Vaticano II.

126. El período que sucedió a Trento tuvo un modelo para obispos: Carlos Borromeo. A pesar de la desconfianza romana, su ejemplo influyó en todas las esferas como modelo de un pastor dedicado a la *salus animarum* (cf. G. Alberigo, *Carlo Borromeo come modello di vescovo nella Chiesa posttridentina*: Rivista Storica Italiana 79 [1967] 1031-1052; Id., *Carlo Borromeo between Two Models of Bishop*, en J. M. Headley-J. B. Tomano (eds.), *San Carlo Borromeo and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the XVI Century*, Washington 1988). Jedin había dicho que «santos obispos son el necesario complemento de la labor de reforma realizada en Trento. Sin ellos habría faltado lo mejor: el espíritu que vivifica»; *Il Concilio di Trento nella storia della chiesa*: Gregorianum 26 (1945) 130.

127. Incluso durante el Concilio, Pablo VI había instado a la elaboración de una *Lex Ecclesiae fundamentalis* que proporcionara a la totalidad del catolicismo algunas normas «constitucionales». En las cartas de Onclin se ha conservado una propuesta formulada por el cardenal J. Döpfner: *Animadversiones ad Codicem Iuris Canonici recognoscendum*, del 4 de febrero de 1964, preparada verosímilmente para Pablo VI.

128. H. Jedin, *Tradition und Fortschrift in der Kirche*, en «Echo der Zeit», 15 de agosto de 1965.

129. Cf. Cl. Barthe, *Quel avenir pour Vatican II? Sur quelques questions restées sans réponse*, Paris 1999, 16.

14. *Situando al Vaticano II en la historia*

El Vaticano II estuvo abierto a otras confesiones cristianas y a una diversidad de influencias culturales; deseó también restaurar la subordinación efectiva de la Iglesia a la Palabra de Dios, y la implicación de la Iglesia en la historia, hasta el punto de ver en esa historia signos que apuntan al Evangelio. En todos estos aspectos puede verse que el Concilio recuperó impulsos importantes –interrumpidos pero no anulados– de la tradición católica, que se incluyen en la acepción más plena del término «católico». Como resultado, el período de la historia cristiana abarcado por la celebración del Vaticano II es mucho más amplio de lo que la gente se inclina a pensar. Este período no sólo incluye al Vaticano I (1869-1870), que lo precedió históricamente, sino también a Trento (1545-1562), un Concilio que había sido estrictamente monoconfesional y monocultural.

Trento, que vino después de los concilios medievales de Occidente, experimentó y sancionó una drástica reducción, tanto en sentido cualitativo como cuantitativo, del mundo católico. Raras veces un gran Concilio había visto una representación tan escasa del episcopado, una situación que empeoró aún más por la composición casi exclusivamente latina y mediterránea de la asamblea. Sobre esta base, el Concilio frenó eficazmente la inminente disolución del catolicismo e inició la recuperación del mismo. Pero no es posible ignorar los costes de tal empresa: un drástico aislamiento del cristianismo dentro de la tradición romana, la cual fue separada y quedó excluida, al menos en su epicentro europeo, de los intercambios con otras tradiciones cristianas tanto del Oriente como del Occidente; una postura de defensa contra la cultura moderna; y, finalmente, el *cordón sanitario* que impedía su «contaminación» por culturas extrañas. Nunca en la historia cristiana había tenido una acepción tan amplia la *massa damnata*; tampoco nunca el cristianismo había intensificado y exacerbado tanto su propia alienación con respecto a los sucesos en que estaba envuelta la humanidad.

Así que el catolicismo se movía en una dirección que era nueva en comparación con la anterior tradición multisecular. Durante los siglos XVI al XIX esta tendencia se fue haciendo cada vez más radical, sobre todo desde que los conflictos, primeramente con la Reforma protestante y luego con la cultura moderna, se transformaron, pasando de ser una guerra activa a una guerra encaminada a mantener las propias posiciones y a resistir en todas las demás partes. Repetidos intentos por romper con esa mentalidad de asedio estableciendo contactos abiertos con otras culturas (en el Lejano Oriente y en Latinoamérica) fueron cercenados sistemáticamente. Un destino análogo aguardaba a las «salidas» intentadas por aquellos santos, desde Felipe Neri hasta Charles de Foucauld, que se inclinaban a tender puentes entre la condición cristiana y la común condición humana.

Esta actitud del catolicismo moderno fue puesta a prueba, cuando la Revolución francesa desbarató las apariencias externas, todavía existentes, de la sociedad cristiana y desencadenó una «descristianización». Después de transcurrido más de un siglo, la Revolución de Octubre parecía ser una personificación histórica del demonio, y una especie de confirmación *a posteriori* de lo correcta que había sido la elección, efectuada siglos antes, cuando el catolicismo se orientó hacia una concepción cerrada de la Igle-

sia y su organización correspondiente. En este marco, Pío IX confió a un «Concilio final», el Vaticano I, la tarea de aprobar la actitud de la Iglesia como una sociedad en la que la autoridad desciende desde la cumbre y donde las relaciones entre los miembros están mediatizadas por la dependencia en que todos se hallan respecto de la autoridad única del Papa. Se llegó así a una eclesiología bastante novedosa, aunque no enteramente desconocida, tanto en su estructura como en su dominio de la economía cristiana. El eclesiocentrismo alcanzaba niveles nuevos en comparación con toda la tradición anterior.

Sobre este trasfondo Juan XXIII adoptó la decisión de celebrar una nueva clase de Concilio. La idea era la de llamar a concilio no sólo al catolicismo, sino también, dentro de los límites de una situación tan comprometida, a la totalidad del mundo cristiano. La finalidad era la de salir, mediante un compromiso y un esfuerzo común, de un largo período histórico que parecía ser ya cosa del pasado. Las crisis que llegarían a ser de dominio público a finales de la década de 1960 (y que algunos quisieron imputar también al Vaticano II) estaban ya incubándose, desde la identidad sagrada del sacerdote hasta la identificación de la penitencia con la confesión auricular. Eran los síntomas de un malestar profundo y muy difundido, que incluso Pío XII percibió hasta cierto punto, pero que él diagnosticó como una patología que había que reprimir y eliminar, más que como un desasosiego originado por un retraso histórico cada vez más intolerable. En realidad, no se trataba simplemente de corregir desviaciones y circunstancias intolerables; el período postridentino era ahora objeto de disputa, y la fidelidad a la corriente principal de la tradición cristiana exigía en este momento un valiente esfuerzo para volver a pensarlo todo a fondo.

Este cambio de época fue la causa y la finalidad del Vaticano II. El acontecimiento de un Concilio, partiendo de la experiencia tenida por la comunidad de Jerusalén, constituyó siempre un momento privilegiado en el que la Iglesia se centraba y expresaba su más profunda conciencia de sí misma. Y esto, por encima de todo lo demás, es lo que un Concilio significa: una experiencia de comunión en la investigación, de compartir un viaje a través de la condición humana, y no sólo en lo que respecta a unos cuantos privilegiados, sino a la totalidad de la Iglesia. Por esta razón la Iglesia antigua veneraba los cuatro primeros concilios, lo mismo que veneraba los cuatro evangelios; por este motivo los grandes concilios son la herencia de todos los cristianos, y cada creyente tiene el derecho y la obligación de defender el pleno valor de los mismos contra cualquier clase de reduccionismo.

Ahora bien, el reduccionismo es precisamente el peligro que uno corre cuando pretende que no hay un «antes» y un «después» en la historia de la Iglesia. Una línea unidimensional parecerá quizá un signo de continuidad, pero es, más que nada, un síntoma de inercia y de muerte, no de vida. Concretamente, el Vaticano II mostró una profunda e intensa conciencia de lo inadecuadas que eran muchas tendencias preconciliares, cuando trataban de expresar el *sensus fidei*. Esta conciencia –en algunos puntos clave como el concepto de revelación, el misterio de la Iglesia, la relación entre el pueblo de Dios y la jerarquía eclesiástica, la *romanidad* como nota característica de la Iglesia, la aceptación de un ecumenismo católico y la visión de la Iglesia *en la* historia– condujo al Concilio a restaurar los lazos con la más auténtica y más antigua tradición, sobrepa-

sando formulaciones de emergencia y enfoques de carácter controversista que habían existido en los siglos más recientes.

Y a pesar de todo, la novedad más importante del Vaticano II no consistía en sus nuevas formulaciones, sino más bien en el hecho mismo de ser convocado y de celebrarse. Desde este punto de vista, el Concilio representa un punto de no retorno; ha comenzado de nuevo la era conciliar y ha encontrado un lugar muy importante en la conciencia de la Iglesia. Es imposible imaginarse una «normalización» más hábil y más eficaz del Concilio y del impulso que dio a la Iglesia que el hecho de negar su significado de época. Eso sería una manera de vaciarlo de sentido, mientras que su áspero rechazo por los tradicionalistas lo enterraría en la normalidad del período postridentino.

El frecuente énfasis que se hace aquí en la importancia del Vaticano II como un acontecimiento total y no sólo por sus decisiones formales, habrá conducido quizá a algunos lectores a sospechar que ha habido intención de rebajar el valor de los documentos aprobados por el Concilio. Parece que es casi superfluo el disipar tal sospecha. En realidad, resulta evidente que el Vaticano II confió a la Iglesia los textos aprobados durante su transcurso, con las diferentes descripciones que la asamblea misma les dio. Pero la reconstrucción misma del transcurso del Concilio ha mostrado claramente la importancia de la experiencia conciliar para el uso correcto y pleno de los documentos mismos. La interpretación del Vaticano II no sería satisfactoria, si se limitara a efectuar un análisis del texto de los documentos. Por el contrario, el conocimiento del acontecimiento en todos sus aspectos es el que proporciona el pleno significado del Vaticano II y de sus documentos[130]. Sería paradójico imaginarse o temer que el reconocimiento de la importancia del Vaticano II como un acontecimiento global pudiera reducir o restar importancia a los documentos del Concilio.

No puede negarse la gran repercusión que el Concilio tuvo sobre las iglesias cristianas, así como la importancia de la experiencia de la vida conciliar en todos aquellos que participaron en el Concilio. Estos dos aspectos constituyen el contexto necesario de los decretos aprobados; el imaginarse que estos últimos no tuvieran conexión con aquél conduciría a una interpretación indebida y monocular de dichos textos. Esto es tanto más verdadero, cuanto más tenemos presente que los documentos de este Concilio fueron directrices, no reglas normativas. La comprensión de los documentos y, más todavía, de la recepción de los mismos son posibles únicamente a la luz de su conexión con el acontecimiento conciliar.

El hecho de situar el Vaticano II en su contexto histórico hace posible ver que el Concilio tiene su lugar propio en la tradición conciliar. Los elementos de continuidad con esa tradición son considerables, pero también lo son los elementos de novedad, y quizá más importantes. Las características históricas de este Concilio, tal como han sido reconstruidas sin ideas preconcebidas y sobre la base de las fuentes, contribuyen a un conocimiento más profundo de él.

130. Cf. los ensayos publicados en *Evento*.