

Vaticano II: el espíritu del acontecimiento y la letra conciliar

Santiago Madrigal, SJ

En esta conferencia introductoria a este ciclo, que pretende poner de relieve la actualidad del Concilio Vaticano II (1962-65), no está de más comenzar recordando que Benedicto XVI a través de la carta apostólica en forma de «*motu proprio*» *Porta fidei*, del 17 de octubre de 2011, ha convocado el «Año de la fe», que comenzará el próximo 11 de octubre, fecha conmemorativa del 50 aniversario de la inauguración del Concilio Vaticano II. Esta decisión pretende ayudar a «redescubrir el Concilio» y se inscribe en el horizonte de la nueva evangelización concebida como un impulso a la misión de la Iglesia en el tercer milenio. No otro fue el objetivo del Vaticano II.

Para muchos testigos de la generación que presenció directamente el acontecimiento conciliar, el Vaticano II fue una experiencia asombrosa y apasionante. Sin embargo, aquel interés y aquel entusiasmo quizás se hayan difuminado y transformado en una desilusión que alimenta el temor de una involución o de un retorno estéril al pasado, dando la espalda a la renovación entonces incoada. Si pronto los reformistas expresaron su queja hacia la inercia de la institución, las fuerzas más conservadoras percibieron en las innovaciones conciliares síntomas de disolución de la identidad católica. De ahí brota la cuestión decisiva: ¿cuál es el significado histórico del Concilio Vaticano II?¹

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

Esta problemática no es una pura cuestión teórica y de especialistas. La historia reciente sigue ofreciendo relatos de conversión. Tal es el caso de John Wilkins, director de la revista inglesa *The Tablet*, donde hacía esta confesión: «Soy un hijo del Vaticano II. Sin él, dudo que hoy fuera católico. Educado como anglicano, probablemente nunca hubiera encontrado mi camino en la iglesia que de un modo especial conserva la tradición de san Pedro y san Pablo. Para mí, que sabía poco de la Iglesia católica, el Concilio Vaticano II fue una revelación. Hoy sin embargo me siento casi como un hijo huérfano»².

Esta condición de orfandad quedaba reflejada en las dudas que nacieron de la coincidencia cronológica del cincuenta aniversario del anuncio de la convocatoria del

¹ Esta conferencia resume los capítulos 6-7-8 de mi libro: *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Universidad P. Comillas-San Pablo, Madrid 2012.

² J. WILKINS, “Por qué me hice católico. Un hijo del Vaticano II plantea sus dudas hoy”: *El Ciervo* LVIII, n. 699 (2009) 8-11.

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

En este tiempo de recepción corresponde una relevancia especial al Sínodo extraordinario de los obispos celebrado en 1985, el Sínodo sobre el Concilio, con ocasión de los veinte años transcurridos tras la clausura del Vaticano II. Por aquellas fechas, W. Kasper, secretario de la asamblea, escribió acerca del desafío permanente que plantea la interpretación de la doctrina conciliar, apuntando una serie de criterios que siguen siendo un punto de referencia en la «nueva fase» de recepción conciliar en la que nos hallamos: 1) El principio de totalidad o integridad. 2) El criterio de fidelidad a la letra y al espíritu. 3) El principio de tradición o de continuidad. 4) El criterio de actualización viviente o interpretación por aplicación a la situación concreta³.

Estos criterios enuncian los problemas fundamentales a la hora de interpretar los documentos del último Concilio: la situación de un texto en el conjunto doctrinal, conforme a su diversa categoría de «constitución», «decreto», «declaración»; la historia de un texto nos aproxima a la intención del concilio-autor, estableciendo de qué modo el *espíritu* se expresa en la *letra* del documento, de ahí el valor consustancial de las *Acta Synodalia*; el texto conciliar ha de ser interpretado a la luz de la tradición global de la Iglesia; por consiguiente, el esfuerzo de interpretación coincide con la naturaleza misma de todo concilio, que es en sí mismo un «acto hermenéutico» en cuanto actualización de la tradición católica. En este sentido, O. H. Pesch ha formulado este principio general: «Ningún concilio puede ser interpretado fundamentalmente en contra de la tradición eclesial»⁴.

1.1 El «espíritu» y la «letra» del Concilio: las hermenéuticas en juego

No se puede afrontar a día de hoy la problemática de la recepción del Concilio sin referirse al discurso de Benedicto XVI a la curia romana del 22 de diciembre de 2005, donde abogó por una correcta hermenéutica del Concilio⁵. En relación al cuarenta aniversario de la clausura del Vaticano II, lanzaba el interrogante: ¿Por qué la recepción del Concilio, en grandes zonas de la Iglesia, se ha desarrollado hasta ahora de manera tan difícil? La pregunta recibía esta contestación: «Todo depende de la correcta interpretación del Concilio o —como diríamos hoy— de su correcta hermenéutica, de su correcta clave de lectura y aplicación». Los problemas de recepción han surgido,

³ W. KASPER, “El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio”, ID., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 401-415; aquí: 408-410. Una valoración de estos criterios puede verse en G. ROUTHIER, *Vaticano II. Hermenéutica et réception*, Fides, Québec 2006, 319-359.

⁴ Véase su detallado *excursus* sobre reglas de interpretación de textos magisteriales y, en particular del Vaticano II: O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Echter, Würzburg 1993, 148-160. Véase también: O. RUSH, *Still interpreting Vatican II. Some hermeneutical principles*, Paulist Press, New York 2004.

⁵ BENEDICTO XVI, “Ad Romanam Curiam ob omnia natalicia”, *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 40-53. ID., *Enseñanzas al Pueblo de Dios. Año 2005*, BAC, Madrid 2009, 637-650; esp. 642ss.

seguía explicando el Papa, de la confrontación entre dos hermenéuticas contrarias: por un lado, existe una «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura», mientras que tenemos, por otro lado, la «hermenéutica de la reforma», que caracteriza positivamente en términos «de la renovación en la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; sujeto que crece con el tiempo y se desarrolla, sin dejar, con todo, de ser el mismo, el único pueblo de Dios en marcha». Por el contrario, la «hermenéutica de la discontinuidad corre el peligro de desembocar en una ruptura entre Iglesia preconciliar e Iglesia postconciliar».

El proceder metodológico denunciado reposa sobre la distinción entre el *espíritu* del Concilio y los textos o la *letra*: dado que los textos contienen compromisos y transacciones con vistas a alcanzar la unanimidad entre lo antiguo y los aspectos más novedosos, sólo estas innovaciones representarían —según algunas hermenéuticas— el *espíritu* auténtico del Concilio y, por ende, sería preciso ir más allá de los textos dejando paso a la novedad que da realmente cauce a la intención más profunda o verdadero *espíritu* conciliar⁶.

El planteamiento del discurso navideño de Benedicto XVI se sitúa en la línea de los criterios hermenéuticos sugeridos por W. Kasper. Sin la letra de los documentos se desvanece eso que se viene denominando el dinamismo o el espíritu del Vaticano II. No me resultan convincentes los planteamientos que atribuyen más peso al hecho de haber estado cuatro años en «estado de concilio» y al desenlace final del acontecimiento que a los documentos aprobados y promulgados. Por eso, suena acertada la regla de interpretación propuesta por O. H. Pesch frente a quienes buscan la escapatoria de esquivar la letra conciliar a expensas de un nebuloso «espíritu del Concilio»: «El “espíritu” del Concilio es la voluntad de la mayoría de los padres conciliares que aflora de las actas y de la prehistoria misma del Concilio, incluso allí donde en algunos puntos concretos ha podido ser aguada y debilitada por las presiones y por las ocasionales tretas de una pequeña minoría»⁷.

1.2 El debate teológico reciente: el Concilio como *acontecimiento* y como *texto*

La problemática de la recepción se ha intensificado a mediados de la primera década del siglo XXI, realimentando la dialéctica continuidad-discontinuidad, en medio del litigio entre la hermenéutica de la ruptura y la hermenéutica de la reforma. Ello tiene que ver, en primer término, con la conclusión de la primera historia del Concilio Vaticano II, un proyecto internacional iniciado en 1989, al amparo del Instituto de Ciencias Religiosas de Bolonia, bajo la dirección de Giuseppe Alberigo († 2007) y llevado a cabo por un equipo internacional de investigadores. A día de hoy existe una traducción a las principales lenguas modernas de los cinco volúmenes de esta obra ingente que recoge el actual estado de nuestros conocimientos sobre el segundo Concilio del Vaticano⁸.

⁶ Son aspectos en los que J. Ratzinger venía insistiendo desde hacía tiempo, desde el *Informe sobre la fe* (1985), donde invitaba a conocer el rostro verdadero del Concilio frente a los sostenedores de un «falso espíritu» del Vaticano II. Su postura se concentraba en la tesis de que la *letra* de los documentos nos permitirá descubrir el verdadero *espíritu*. Véase: S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Sal Terrae, Santander 2006, 137-150. ID., *Iglesia es caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*, Sal Terrae, Santander 2008, 279-305.

⁷ O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 160.

⁸ G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, I-V, Sígueme, Salamanca 1999-2008.

La perspectiva de fondo, tal y como declara G. Alberigo en las páginas iniciales del primer volumen, se sustancia en la palabra clave «acontecimiento», y apunta al respecto: «Se va imponiendo cada vez más reconocer la prioridad del acontecimiento conciliar incluso respecto a sus decisiones, que no pueden ser leídas como decisiones normativas abstractas, sino más bien como expresión y prolongación del acontecimiento mismo». El investigador italiano volvió varias veces sobre su opción historiográfica. En el último volumen de la *Historia* confiesa: «El frecuente énfasis que se hace aquí en la importancia del Vaticano II como un acontecimiento total y no sólo por sus decisiones formales, habrá conducido quizá a algunos lectores a sospechar que ha habido intención de rebajar el valor de los documentos aprobados por el Concilio. En realidad, resulta evidente que el Vaticano II confió a la Iglesia los textos aprobados durante su transcurso, con las diferentes descripciones que la asamblea misma les dio. Pero la reconstrucción misma del transcurso del Concilio ha mostrado claramente la importancia de la experiencia conciliar para el uso correcto y pleno de los documentos mismos. La interpretación del Vaticano II no sería satisfactoria, si se limitara a efectuar un análisis del texto de los documentos. Por el contrario, el conocimiento del acontecimiento en todos sus aspectos es el que proporciona el pleno significado del Vaticano II y sus documentos. Sería paradójico imaginarse o temer que el reconocimiento de la importancia del Vaticano II como un acontecimiento global pudiera reducir o restar importancia a los documentos del Concilio»⁹.

Diríase, en suma, que esta importancia concedida al acontecimiento no equivale al desinterés por la letra de los documentos, sin embargo sí parece dejar en un segundo plano la historia doctrinal. Los historiadores insisten en el acontecimiento del Concilio; a algunos les preocupa que la interpretación del Vaticano II como *acontecimiento* signifique una ruptura radical con el pasado católico reciente¹⁰. Por el contrario, esta interpretación resulta del agrado de quienes agitan la bandera del «espíritu» del Concilio frente a la «letra» de los documentos¹¹. Por eso, un verdadero contrapunto o, mejor dicho, un complemento, a esa obra nacida de la memoria de los historiadores va dado en un reciente comentario teológico a los 16 documentos conciliares, bajo la dirección de P. Hünermann y B. J. Hilberath, también concluido en 2005, muy interesado en la historia doctrinal, es decir, el Vaticano II como «texto».

1.3 Conclusión provisional: la dialéctica de continuidad y de innovación

Este repaso de la investigación reciente nos permite sacar algunas conclusiones. De entrada, hay que recordar una obviedad: el estudio teológico de un Concilio no se puede limitar al examen de los documentos que ha promulgado sino que, mirando con los ojos del historiador, hay que saber reconocer esa condición típica de un concilio como acontecimiento excepcional en la vida de la Iglesia. Estos dos aspectos

⁹ G. ALBERIGO, «La transición hacia una nueva era», G. ALBERIGO (Dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*. Vol. V. *Un Concilio de transición. El cuarto periodo y la conclusión del Concilio*, Sígueme, Salamanca 2008, 569.

¹⁰ En esta línea, A. MARCHETTO, *El concilio ecuménico Vaticano II. Contrapunto para su historia*, Edicep, Valencia 2008. El debate conoce nuevos derroteros en el marco de una obra de colaboración, cuyo título encierra una pregunta nada ingenua: D. G. SCHULTENOVER (ed.), *Vatican II: Did Anything Happen?*, Continuum, New York 2007. Véase la reflexión de J. KOMONCHAK, «Vatican II as an Event», 24-51, y de J. W. O'MALLEY, «Vatican II: Did Anything Happen», 52-91.

¹¹ Un interesante balance ofrece G. RUGGIERI, «Recezione e interpretació del Vaticano II. Le ragione di un dibattito»: *Cristianesimo nella storia* 28 (2007) 381-406. También reproducido en A. MELLONI – G. RUGGIERI (eds.), *Chi a paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009, 17-44.

condicionan eso que se denomina la «recepción» de los documentos del magisterio eclesial. Los dos ejemplos más señeros de la investigación reciente, la historia de Alberigo y el comentario de Hünemann-Hilberath, resultan paradigmáticos en este sentido: estamos ante dos aproximaciones, una típica del historiador y otra típica del teólogo. Con todo, creo que cada vez van perdiendo más fuerza el principio de que los documentos del Vaticano II tienen menos valor que el acontecimiento. Ello significa no disolver esa dialéctica característica entre el «espíritu» y la «letra», entre el «acontecimiento» y las «decisiones» finales, porque los documentos aprobados son inseparables del desarrollo interno del evento histórico.

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

Aquí radica la dimensión esencial del problema teológico involucrado en la recepción y en la interpretación del Concilio, porque la apropiación de la doctrina conciliar depende de la interpretación, es decir, de una idea fundamental que dé coherencia a la doctrina conciliar y permita explicar la intencionalidad plasmada en los diversos documentos. Por eso, seguidamente, quisiera declarar cómo entiendo la lógica de la continuidad y de la novedad del Vaticano II, convencido de que la interpretación del Concilio está determinada por el modo en el que se valora su «cambio de rumbo», que viene a coincidir con su espíritu o intencionalidad, que se deja sintetizar en la fórmula sintética del *aggiornamento* pastoral (2) que sirve de soporte a esa estructura característica del Vaticano II que es su apertura al mundo (3). La cláusula del *aggiornamento* pastoral encierra la dinámica interna del Concilio que da razón de la innovación y de la continuidad del único sujeto eclesial en la etapa preconiliar y postconiliar. Reconocer un «antes» y un «después» del Vaticano II no significa un comienzo absoluto, pero sí un nuevo comienzo, sobre todo, por su relación de apertura al mundo y sociedad modernos, una dimensión inscrita en esa orientación misionera que le confiere al Vaticano II su estatuto especial en la historia de los concilios ecuménicos.

2. Iglesia pre-conciliar y post-conciliar: la lógica del *aggiornamento* pastoral

A la búsqueda de una adecuada interpretación que haga del Concilio ese gran impulso para la renovación de la Iglesia, el problema no se sitúa en la contraposición entre una «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura» y una «hermenéutica de la continuidad», sino en cómo se conjugan continuidad y renovación en el marco de la «hermenéutica de la reforma». Esta dinámica ha quedado plasmada de forma ejemplar en aquellas palabras de Monseñor Elchinger, pronunciadas en diciembre de 1962, durante la discusión del primer esquema *De Ecclesia*: «Ayer la Iglesia era considerada sobre todo como institución; hoy la vemos mucho más claramente como comunión. Ayer se veía sobre todo al papa; hoy estamos en presencia del obispo unido al papa. Ayer se consideraba al obispo solo; hoy a los obispos todos juntos. Ayer se afirmaba el

valor de la jerarquía; hoy descubre el pueblo de Dios. Ayer la teología ponía en primera línea lo que separa; hoy lo que une. Ayer la teología de la Iglesia consideraba sobre todo su vida interna; hoy es la Iglesia vuelta hacia el exterior»¹².

2.1 Cambio de rumbo: un Concilio de reforma y no de revolución

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

Retomemos la pregunta recurrente entre los historiadores, «qué ocurrió en el Concilio», para darle una respuesta en términos teológicos. Parto de esta apreciación: «Concilio de reforma y no de revolución. El Vaticano II no desea romper con la herencia eclesial. Busca la continuidad hasta en la letra de los documentos»¹³. La dinámica de la asamblea fue decisiva para la elaboración final de los documentos aprobados en el aula. Si bien la adopción por casi unanimidad de los documentos conciliares es expresión de que la división de frentes, en una mayoría y en una minoría, opera a favor de la unidad textual. Este lenguaje de compromiso no puede ocultar sus líneas innovadoras. En otras palabras, el ayer y el hoy con los que Elchinger resumía la dinámica interna en el aula conciliar se han trasladado a la concepción de la Iglesia, de modo que en nuestro lenguaje corriente se ha establecido de forma natural el «antes» y el «después» del Concilio, palpable en lo nuclear de la doctrina de algunos de sus documentos: del latín a las lenguas de Pentecostés (SC), la introducción de la conciencia en la creencia (DH), la mirada fraterna a la diferencia (UR-NA), la fe cristiana en el devenir de la historia humana (GS), la aspiración a una eclesiología de comunión (LG).

Por eso hablamos de una Iglesia postconciliar. La Iglesia católica ha conocido después del Vaticano II un cambio profundo, que tiene ver con la actitud de fondo inscrita en la palabra clave de Juan XXIII, *aggiornamento*, renovación o puesta al día, que resulta inseparable de la orientación general del Concilio hacia un «magisterio pastoral». Novedad irreductible del Vaticano II, desde su proyecto hasta su realización final, fue rechazar todo nuevo tipo de anatemas y sugerir respuestas católicas positivas a las cuestiones del mundo contemporáneo. De esta doble dinámica de fondo, de este «aggiornamento pastoral» y de la apertura al mundo como estructura transversal a él asociada, trataremos sucesivamente. Son las coordenadas que permiten explicar el dinamismo teológico de continuidad y renovación típico del Vaticano II, lo que hemos denominado su «cambio de rumbo».

¹² Citado en G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución "Lumen gentium"*, I, Herder, Barcelona 1968, 24.

¹³ E. VILANOVA, *El porqué de un Concilio*, o. c., 27.

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

Una forma sencilla de responder a la pregunta, ¿qué ocurrió en el Concilio?, consiste en recordar algunos indicadores que marcan teológicamente un «antes» y un «después». Ese «antes» ha quedado recogido en los volúmenes que guardan los resultados de la encuesta preconiliar ordenada el 18 de junio de 1959 por el papa Roncalli de la etapa ante-preparatoria¹⁴. Sin duda, como subrayara el cardenal Suenens, aquellas demandas de reformas litúrgicas y de reformas canónicas eran muy tímidas: ¡Aún no había soplado el Espíritu Santo a ráfagas! Las aspiraciones expresadas por obispos, superiores religiosos y facultades eclesiásticas, eran mucho más comedidas que las realizaciones alcanzadas por el Concilio.

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

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

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

Esta capacidad creadora del Vaticano II, que, renunciando a las formulaciones apodícticas, ha estimulado nuevas líneas de avance y ha abierto muchas puertas, — desde el primer documento conciliar, *Sacrosanctum Concilium*, con las nuevas formas litúrgicas—, se manifiesta en la cuarta y última constitución, con la teología y la valoración evangélica de las realidades terrenas (G. Thils). Hay que notar además que

¹⁴ E. FOUILLOUX, «La fase antepreparatoria (1959-1960)». El lento camino para salir de la inercia», en: G. ALBERIGO (Dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Vol. I, Sígueme, Salamanca 1999, 92-133.

no existía un esquema inicial previo para la futura constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, sino que fue abriéndose paso a lo largo del primer periodo de sesiones, sobre todo a partir de la distinción entre Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra* formulada por el cardenal Suenens en su alocución del 4 de diciembre de 1962. La constitución pastoral, que representa una novedad desde el punto de vista del género literario, ha nacido de la «experiencia» (J. Komonchak) o proceso conciliar mismo, de manera que en este documento se espeja de manera eminente el «espíritu» de Concilio.

Dicho brevemente: la teología del siglo XX ha sido pasada por el tamiz del Concilio, ha sido filtrada y contrastada en el juego de fuerzas del aula. Ahí se puso de manifiesto la debilidad de los esquemas doctrinales elaborados por la Comisión teológica preparatoria. Aquella teología vivía de espaldas a las líneas de renovación que se habían puesto en marcha a comienzos del siglo XX con la vuelta a las fuentes bíblicas y patristicas, con la renovación litúrgica, con la mirada ecuménica hacia la Iglesia oriental y hacia las Iglesias de la Reforma, con el relanzamiento del apostolado seglar, con una nueva conciencia de la manera de estar la Iglesia en el mundo y en la sociedad moderna. Por eso, resulta llamativo que los teólogos implicados y encausados por la encíclica *Humani generis* (de 1950) en la llamada «nueva teología», jesuitas como H. de Lubac o J. Daniélou, dominicos como Y. Congar o M. D. Chenu, han sido algunos de los principales inspiradores de la teología conciliar.

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

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

El existir cristiano ha alcanzado con el Concilio nuevas fronteras, que algunos formularon en términos un tanto triunfalistas (fin de la Contra-reforma, fin de la etapa constantiniana, fin de la cristiandad). Al menos hay que decir, como reconoce H. Küng en su autobiografía, que sin el Vaticano II nos hallaríamos en una situación muy diferente en liturgia, en teología, en pastoral, en ecumenismo, en las relaciones con el judaísmo y con las demás religiones del mundo, y con la sociedad moderna. En cualquier caso es preciso no enterrar la novedad del Vaticano II en la normalidad postridentina. Los documentos conciliares han dejado puestas las bases para el despliegue de la eclesiología de comunión, para el avance en el ecumenismo, para el desarrollo de una teología más bíblica, para el redescubrimiento de la teología del laicado y de la misión. La llamada teología de las realidades temporales ha encontrado su prolongación en la teología política, en la teología de la liberación y en las teologías contextuales. Todo ello va envuelto en la divisa roncalliana del *aggiornamento* pastoral, fórmula que condensa el más genuino «espíritu» conciliar. No es de extrañar que Benedicto XVI haya recurrido a la alocución inaugural del Vaticano II, *Gaudet Mater Ecclesia*, para ilustrar la «hermenéutica de la reforma». La intención inscrita en el

aggiornamento pastoral encarna la «forma excepcional» de este concilio, la intención de su promotor Juan XXIII. Se ha dicho que la alocución inaugural representa «el acto solemne más personal del pontificado del papa Roncalli»¹⁵.

La tarea principal que Juan XXIII asigna al Vaticano II consiste en la distinción entre el depósito de la fe y su formulación o expresión. El criterio último del *aggiornamento* o puesta al día no puede ser la mera adecuación a las peculiaridades de una situación dada. Se trata, por el contrario, según aquellas palabras programáticas de una cuidadosa distinción: «Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral». Este criterio entraña, en la forma original del discurso, una interesante pareja de conceptos: la *sustancia* del depósito de la fe y la *formulación* de la que se reviste¹⁶. Con este criterio los padres conciliares debían comenzar la renovación y puesta al día de prácticas, doctrinas y esquemas de pensamiento anquilosados.

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

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

En otras palabras: el *aggiornamento* no viene impuesto desde fuera, como si el mundo dictara la reforma eclesial, sino que la renovación ha brotado de la vitalidad interior, reanimada conscientemente y movilizada desde su centro sustancial por el Concilio: la Palabra de Dios y su anuncio. No se puede perder de vista que el debate acerca de la «pastoralidad» irrumpe precisamente con el debate acerca de la revelación.

¹⁵ G. ALBERIGO, “Formazione, contenuto e fortuna dell’allocuzione”, G. ALBERIGO-A. MELLONI, *Fede, Tradizione, Profezia*, Brescia 1984, 193. V. BOTELLA, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología*, Edibesa, Salamanca 1999, 93-117; esp. 104-110.

¹⁶ Véase el minucioso análisis de H. J. SIEBEN, “La idea de Concilio de Juan XXIII”: *Diálogo Ecueménico* XXXVI/115-116 (2001) 244-248.

El *aggiornamento* conciliar tiene sus raíces en la vuelta a las fuentes (*ressourcement*), es decir, la renovación que se alimentaba de la Biblia, de la patrística y de la alta escolástica. Frente a la simplificación y nivelación neoescolástica los grandes teólogos conciliares son los representantes de la tradición más amplia; la minoría conservadora veía la tradición concentrada en el Vaticano I y en los pronunciamientos magisteriales recientes. Así se produjo una negociación de identidad y una redistribución de los valores en el interior del núcleo inmutable, que encuentra su mejor expresión en el criterio de la «jerarquía de verdades».

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

2.4 Conclusión: la reforma como garante de la identidad eclesial en el tiempo

¿Qué late detrás de ese proceso de toma de conciencia y de transformación sino el mejor deseo de renovación y reforma de la Iglesia? Para establecer una continuidad entre ese «ayer» y ese «hoy», entre el «antes» y el «después», son de gran utilidad las indicaciones de ese gran convertido del anglicanismo, el cardenal J. H. Newman. La idea roncalliana del *aggiornamento* ha sido emparentada con algunas intuiciones del cardenal inglés. Así lo hizo J. Guittou, filósofo y primer *auditor* laico en el Vaticano II: «Newman está presente en el Concilio de muchas maneras (...). Incluso se puede decir que la idea del concilio es newmaniana: la Iglesia debe reformarse sin cesar, para guardar su identidad en el tiempo, para readaptarse. Mañana la Iglesia será aún más newmaniana, pues tendrá que tomar conciencia de la identidad profunda entre la Iglesia de después del Concilio y la de antes del Concilio y de todos los tiempos»¹⁷.

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

¹⁷ *Diálogos con Pablo VI*, Cristiandad, Madrid 1967, 211. De fondo está la obra monumental de J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845).

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

3. Apertura de la Iglesia al mundo como estructura y legado del Vaticano II

En esta reflexión sobre la hermenéutica o interpretación del Vaticano II hemos venido utilizando la fórmula *aggiornamento* pastoral, prestando más atención al sustantivo que al adjetivo. Y, con todo, el adjetivo designa un verdadero transversal de la última asamblea ecuménica, tanto en su estructura como en su doctrina, de modo que se ha hablado del «Concilio pastoral» desde la orientación característica que le imprimió Juan XXIII cuando solicitó en su alocución *Gaudet Mater Ecclesia* un nuevo modo de enseñanza, «un magisterio de carácter prevalentemente pastoral».

3.1 El Concilio y la forma «pastoral» de la doctrina

De una forma general, la aplicación del principio «pastoral» significa tener a la vista a los destinatarios del mensaje. En segundo término, este adjetivo adquiere, en la convocatoria del Concilio y en la comprensión de los padres conciliares, un *plus* de significado frente a su mero sentido habitual, de aplicación y expansión de la doctrina de la fe. Porque el carácter «pastoral» del Concilio designa una presentación pública de la fe y de la comunidad eclesial de fe a partir de una auto-reflexión a fondo que, desde las propias fuentes, toma en consideración la realidad del mundo moderno y de la sociedad actual.

El paradigma de este tipo de magisterio es la cuarta constitución, la constitución «pastoral» *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo de hoy, cuyos destinatarios no son sólo los católicos o los cristianos sino toda la familia humana. Esa constitución, que Juan XXIII nunca llegó a ver, es el documento que mejor sintoniza con las palabras de la alocución inaugural. El carácter absolutamente novedoso e inédito de este género literario en la historia de los concilios ha exigido una nota inicial que le sirve de carta de presentación: «Se llama constitución “pastoral” porque, apoyándose en principios doctrinales, pretende exponer la actitud de la Iglesia ante el mundo y los hombres contemporáneos. Por eso, ni en la primera parte falta la intención pastoral, ni en la segunda la intención doctrinal».

Llegados a este punto, hay que recurrir nuevamente a las reflexiones de W. Kasper sobre el desafío permanente de la interpretación del texto conciliar que invocamos al comienzo, donde también atiende a las dificultades que surgen del tipo de lenguaje o de enseñanza del Concilio que no es sólo de índole doctrinal sino también de naturaleza pastoral: «Sería completamente desatinada la pretensión de subrayar el

lenguaje e intención pastorales del Concilio en detrimento de su significación doctrinal, formulada de forma expresa en diversas ocasiones y corroborada incesantemente»¹⁸. Este criterio encontró una primera expresión en el discurso de clausura de Pablo VI, cuando afirmó del Vaticano II: «El magisterio de la Iglesia, aunque no ha querido pronunciarse con sentencia dogmática extraordinaria, ha prodigado su enseñanza autorizada acerca de una cantidad de cuestiones que hoy comprometen la conciencia y la actividad del hombre; ha bajado al diálogo con él; ha adoptado la voz fácil y amiga de la caridad pastoral, ha deseado hacerse oír y comprender de todos; ha hablado al hombre de hoy tal cual es»¹⁹.

Además, en aquella alocución, el Papa Montini hizo la defensa de la orientación específica de la apertura de la Iglesia al mundo, característica del Vaticano II en general, y de la constitución *Gaudium et spes*, en particular. Pablo VI subrayó que una característica propia de este Concilio, dentro de su intención primordialmente religiosa, había sido su vivo interés por el estudio del mundo moderno. Esta actitud quedaba recapitulada, aquel 7 de diciembre de 1965, en estas palabras memorables: «Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea; de acogerla, casi de acompañarla en su rápido y continuo cambio. (...) La religión, es decir, el culto del Dios que se ha querido hacer hombre, se ha encontrado con la religión del hombre que se quiere hacer Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, un anatema? Podía haber sido así, pero no lo ha sido. La antigua historia del Samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio»²⁰.

Reconocía, además, que el Concilio había adoptado muy a conciencia una postura optimista, de afecto, de admiración hacia el mundo moderno; en vez de fustigar a la cultura contemporánea con diagnósticos deprimentes y presagios funestos, ha querido proponer remedios alentadores y mensajes de esperanza. Estaba, pues, en sintonía con las palabras de Juan XXIII contra los profetas de calamidades. El Concilio ha querido reconocer los valores del mundo moderno y la orientación de su doctrina, que ha adoptado la forma de la caridad pastoral, se vuelca en esa dirección que declara a la Iglesia servidora de la humanidad. A mi juicio, la lógica del *aggiornamento* expresa el impulso más genuino del Papa Roncalli para la puesta en marcha del Concilio *pastoral*, mientras que es posible reconocer en esta dinámica de la *apertura al mundo* de la Iglesia samaritana la visión específica del Papa Montini en orden al desarrollo y a la culminación del Vaticano II desde lo que él ha denominado la caridad pastoral. Constituyen, empero, las dos caras de la misma moneda, donde su *tertium quid* queda bien plasmado en la cláusula sugerida por C. Théobald: la «forma pastoral» de la doctrina, de modo que la nueva forma de relacionarse con el mundo depende de «una nueva manera de relacionarse con el patrimonio dogmático del catolicismo»²¹.

Queda así declarada la relación interna de estas dos dimensiones del *aggiornamento* y de la *pastoralidad*. Podemos seguir teniendo como telón de fondo el discurso navideño de Benedicto XVI a la curia de 2005, donde recurre a los dos textos de Juan XXIII y Pablo VI que hemos mencionado. En su discurso, el Papa Ratzinger no

¹⁸ W. KASPER, «El desafío permanente del Vaticano II», o. c., 403.

¹⁹ Cito estos textos según la versión castellana reproducida en: *Vaticano II. Documentos conciliares completos* (Biblioteca «Razón y Fe» de Teología), Madrid 1967, 1248.

²⁰ *Vaticano II. Documentos conciliares*, 1245.1246.1247.

²¹ Cf. «El Concilio y la “forma pastoral” de la doctrina», en *Historia de los dogmas*, IV, o.c., 376.

sólo ha disertado sobre la hermenéutica de la discontinuidad y de la reforma, sino que también ha introducido la relación entre la Iglesia y el mundo, a partir de algunas afirmaciones de Pablo VI: «En la gran disputa acerca del hombre que caracteriza al mundo moderno, el Concilio debía dedicarse de manera especial al tema antropológico. Debía interrogarse acerca de la relación entre la Iglesia y su fe, por un lado, y el hombre y el mundo actual, por otro». Así recuperaba sin citarla el tema característico de la Constitución pastoral, que nos permite poner en el centro de este tercer tramo de nuestras reflexiones una preocupación del actual Papa: ¿qué puesto le compete al esquema XIII, es decir, a la Constitución *Gaudium et spes* en la interpretación de conjunto del Vaticano II? Antes de ocuparnos de esta cuestión concreta, vamos a describir en su génesis y desarrollo esa genuina orientación de la Iglesia al mundo que determina la estructura interna del acontecimiento del Vaticano II imprimiéndole una dinámica misionera y que impregna a buena parte de los documentos conciliares.

3.2 El espíritu de diálogo de la encíclica *Ecclesiam suam* y la apertura «misionera» de la Iglesia al mundo

Cuando el Concilio comienza a dar sus primeros pasos hubo ya una intención de lanzar un *Mensaje al mundo* por iniciativa del dominico M. D. Chenu²², difundido el 20 de octubre de 1962, donde los obispos del mundo entero se reconocían portadores de las angustias materiales y espirituales, los deseos y las aspiraciones de los pueblos de la tierra. Late aquí uno de los impulsos más primigenios del Vaticano II, un movimiento de apertura de la Iglesia al mundo que constituye su peculiaridad histórica²³.

El discurso con el que Pablo VI abrió el segundo periodo de sesiones, el 29 de septiembre de 1963, representa con los cuatro objetivos asignados al Concilio, —noción de Iglesia, renovación, unidad de los cristianos, diálogo con el mundo moderno—, una primera redacción de la encíclica *Ecclesiam suam*. Un año más tarde, en noviembre de 1964, el Vaticano II alcanzaba valiosos frutos con la aprobación de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, junto con el decreto sobre las Iglesias orientales católicas, *Orientalium Ecclesiarum*, y el decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio*.

Desde el punto de vista de la historia de la redacción, hay que recordar que del tronco común del esquema sobre el ecumenismo han nacido las «declaraciones» sobre las religiones no cristianas y sobre la libertad religiosa. En un momento de cierto suspense, a caballo entre el tercer y el cuarto periodo de sesiones, cuando había quedado pendiente la votación sobre la declaración acerca de la libertad religiosa, resulta altamente sintomática la aparición de la primera encíclica de Pablo VI, llamada a disipar muchas de aquellas dudas y a doblegar muchas resistencias. Ahí recibía su inspiración esa apertura del Concilio Vaticano II al mundo que Montini fundía en una sola palabra: «diálogo». Su amigo y confidente Jean Guittton ya lo había vaticinado, nada más concluir el primer periodo de sesiones, en su conferencia *Una mirada al Concilio*. Decía el filósofo francés que el Vaticano II se había embarcado en tres diálogos: el diálogo interno, el diálogo ecuménico, el diálogo con el mundo moderno.

²² S. MADRIGAL, *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Sal Terrae, Santander 2009, 87-88.

²³ Tomo la expresión del trabajo de J. RATZINGER que lleva por título “¿Una Iglesia abierta al mundo? Reflexiones sobre la estructura del concilio Vaticano II”, ID., *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1972, 313- 333.

Todas estas aspiraciones encontraron su respaldo en la encíclica programática de Pablo VI, *Ecclesiam suam* (del 6 de agosto de 1964), que alumbraba un nuevo modo de ser Iglesia. Notan los comentaristas que se trata de un documento pensado, compuesto, y escrito sólo por el papa, de modo que esta encíclica es, como la alocución inaugural de Juan XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, harina de su propio costal. Merece la pena reproducir uno de sus fragmentos más significativos, que expresa la voluntad imperecedera de Pablo VI y no ha perdido un ápice de actualidad: «Las relaciones entre la Iglesia y el mundo pueden revestir muchas formas diversas entre sí. (...) Parécenos, sin embargo, que la relación de la Iglesia con el mundo, sin excluir otras formas legítimas, puede configurarse mejor como un diálogo»²⁴.

Esta encíclica puede ser considerada como una interpretación de las principales intenciones del Concilio y, especialmente, de la constitución sobre la Iglesia. Su orientación más específica, que impulsa el diálogo ecuménico, el diálogo con las grandes religiones y con todos los hombres de buena voluntad, puede ponerse en relación con ese pasaje de *Lumen gentium* que declara la universalidad o catolicidad de todo el *pueblo de Dios*: todos los hombres están llamados a la unidad del pueblo de Dios, símbolo y preludio de la paz universal; a esa unidad pertenecen los fieles católicos, los otros creyentes en Cristo; a esa unidad se ordenan todos los hombres llamados a la salvación por la gracia de Dios (cf. LG II, 13).

¿Cuál es el presupuesto teológico de esta apertura de la Iglesia al mundo? O, más aún: ¿cuál es el último fundamento de esta apertura del mismo concepto de Iglesia, pueblo de Dios, que da cabida a la entera humanidad? En primer término, la unidad de la naturaleza humana creada, que no se puede dissociar de la universalidad de la voluntad salvadora de Dios. En otras palabras: una teología de la gracia que alcanza a todo ser humano (LG II, 16; GS 22), que puede ser formulada en los términos del «existencial sobrenatural» de K. Rahner: el don de la gracia está dado a todo ser humano con su existencia. Por tanto, el axioma de la voluntad salvífica universal de Dios permite un replanteamiento a fondo de la relación Iglesia-mundo, para establecer la forma de relación específica entre la Iglesia católica-romana respecto a los otros cristianos (LG II, 15), respecto a las otras religiones (LG II, 16), respecto a los no creyentes.

Esta actitud de diálogo impulsada a distintos niveles, en distintos círculos concéntricos cada vez más amplios, quedó plasmada en el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) y en la declaración sobre las religiones no cristianas (*Nostra aetate*). Además, la afirmación de la universalidad de la gracia de Dios y su voluntad salvífica encuentra otro presupuesto en la convicción de la libertad religiosa y de la libertad de conciencia como derecho humano fundamental, condición *sine qua non* para el diálogo con los otros. Desde los principios expuestos en la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*), el diálogo es compatible con el anuncio misionero.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace posible ese anuncio del Evangelio y ese diálogo misionero? En este sentido, hay una importante conexión entre la comprensión más profunda del diálogo en la encíclica de Pablo VI y el concepto de revelación que ofrece la constitución *Dei Verbum*, cuyo punto de intersección viene dado en la idea de que

²⁴ PABLO VI, «Ecclesiam suam», en: *Once grandes mensajes*, BAC, Madrid 1992, 269.

entre Dios y la humanidad se está dando un diálogo de salvación (*coloquium salutis*). Porque la revelación tiene un carácter dinámico e histórico que es, fundamentalmente, comunicación. Ahí se fundamenta la misión de la Iglesia. Por eso, la invitación hecha a todos los hombres para formar parte del único pueblo de Dios encierra una ineludible vocación misionera, que reafirma el último artículo del capítulo segundo de *Lumen gentium*: todos los bautizados están llamados a ese compromiso de la evangelización (LG II, 17). Por tanto, no hace falta acudir al decreto sobre la actividad evangelizadora de la Iglesia, *Ad gentes*, para buscar una orientación misionera, sino que, como ya se ha dicho, «la constitución sobre la Iglesia es misionera hasta los tuétanos»²⁵.

La apertura de la Iglesia al mundo acaece como exigencia misionera que afecta a las diversas formas de vivir la vocación cristiana. A la hora de empezar a trazar un bosquejo de la relación Iglesia-mundo hay que señalar que el impulso del *aggiornamento*, al que nos hemos referido anteriormente, ha sido traducido a términos de «misión»: esta orientación de apertura misionera al mundo, es decir, *ad extra*, impregna todos aquellos documentos que inicialmente sólo parecen mirar a una renovación interna, *ad intra*. Mas no es así, porque desde la revisión de la tarea de los obispos (*Christus Dominus*) hasta la reformulación de la vida y ministerio de los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*), desde el planteamiento de la vocación y misión laical (*Apostolicam actuositatem*) hasta la renovación de la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), el *aggiornamento* que afecta a las diversas formas y concreciones de la única vocación cristiana en el seguimiento de Jesucristo va transido por el común denominador de la exigencia pastoral y de la corresponsabilidad en la única misión y tarea de evangelización. «En la Iglesia, —dice el decreto sobre el apostolado seglar—, hay variedad de ministerios, pero unidad de misión» (AA 2).

Todos esos decretos de renovación y de reforma intraeclesial se fueron elaborando al tiempo que se gestaba la constitución pastoral, quedando empapados de su misma dinámica de apertura misionera al mundo, de modo que el esquema sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo debía ser, —en expresión del Papa Montini—, «la corona de la obra del Concilio».

3.3 La «constitución pastoral» *Gaudium et spes* y la interpretación del Vaticano II

La constitución pastoral *Gaudium et spes*, que ha podido ser considerada como el testamento espiritual del Concilio, es un documento que dividió muy pronto a los espíritus, ya durante su redacción y en el último período de sesiones con los debates acerca de la teología de la secularidad y la teología de la cruz²⁶; otro tanto ocurrió durante los primeros decenios de la recepción del Concilio, e incluso a día de hoy, cuando se le achaca una «idolatría antropológica». Por su parte, el actual Papa ha venido prestando atención a esta problemática en varias ocasiones, preguntándose acerca del significado histórico del Vaticano II y del peso que haya que conceder a la constitución *Gaudium et spes* en el conjunto de su obra doctrinal. Sus distintas tomas de postura desgranar, incluso desde un punto de vista cronológico, las preocupaciones y

²⁵ D. J. BOSCH, *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Michigan 2005, 455.

²⁶ J. A. KOMONCHAK, “Le valutazioni sulla *Gaudium et spes*: Chenu, Dossetti, Ratzinger”, J. DORÉ-A. MELLONI (eds.), *Volti di fine concilio. Studio di storia e teologia sulla conclusiones del Vaticano II*, Il Mulino, Bolonia 2000, 115-153.

controversias teológicas a que dio lugar la redacción y aprobación de este importante documento conciliar²⁷.

Sus diversas apreciaciones y aproximaciones confluyen en el interrogante que ya habíamos anunciado: ¿qué papel corresponde a *Gaudium et spes* en la interpretación de la doctrina conciliar? Esta problemática queda bien resumida en estos interrogantes: «¿Debe interpretarse todo el Concilio como un movimiento progresivo que, a partir de unos comienzos apenas desligados del tradicionalismo, lleva paso a paso, desde la Constitución sobre la Iglesia, a la Constitución pastoral, flanqueada por los textos sobre la libertad religiosa y sobre la apertura a las religiones universales, de tal suerte que estos textos deben ser considerados a su vez como indicaciones de más amplios cambios, que no permiten ya paradas en el camino, sino que piden un avance ininterrumpido hacia la dirección por fin descubierta? ¿O más bien es preciso contemplar los textos conciliares como un conjunto, de modo que los pasajes de la última fase, dirigidos hacia el exterior, deben mantener una constante referencia al núcleo de la fe, tal y como se expresaba en las declaraciones dogmáticas sobre la Iglesia y la revelación? ¿Debe considerarse la dogmática como hilo conductor de la pastoral o bien, a la inversa, la expresa dedicación a la pastoral implica una orientación también de la dogmática?»²⁸.

Se trata, por tanto, de cuestiones de largo alcance que dejan aflorar los problemas de interpretación nacidos de la orientación pastoral del magisterio y reclaman una reflexión acerca de la relación entre las constituciones conciliares, de manera especial, entre la constitución pastoral y las dos constituciones dogmáticas *Dei Verbum* y *Lumen gentium*. Hay que recordar, en primer lugar, la unidad teológica del *corpus* conciliar con la íntima conexión entre pastoral y dogmática que está presente en todos los documentos. A la hora de contemplar la obra conciliar en su conjunto desde un punto de vista genético, la constitución *Dei Verbum* acompaña de principio a fin el desarrollo doctrinal del acontecimiento conciliar y modula sus contenidos tanto pastorales como dogmáticos ya que establece cuáles son los criterios de interpretación del testimonio de la Escritura y la manera en que la tradición ayuda a su comprensión. Por esta razón sería descabellado, a pesar de la novedad epistemológica que encierra *Gaudium et spes*, una lectura al margen de la constitución sobre la revelación. Más aún, sería ir contra su letra. El Concilio ha querido trabajar «a la luz del Evangelio y de la experiencia humana» (GS 46). El compromiso y las responsabilidades que la Iglesia ha contraído con y en el mundo no pueden desconocer el núcleo doctrinal y el estudio de las fuentes de la vida y misión de la Iglesia.

Entre la teología de la revelación y la constitución pastoral existe una gran sintonía de fondo, que es la que les infunde el espíritu de la alocución *Gaudet Mater Ecclesia*, pues en ambas se viene a poner de relieve la conexión entre el Evangelio y la historia humana, trazando una correspondencia profunda entre la revelación divina (dimensión de la gracia) y la experiencia humana (naturaleza). Es el carácter histórico y encarnado de la revelación acaecida en Cristo lo que les ofrece un común denominador y les insufla un impulso fundamental, bien formulado en este axioma: «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (GS 22). En esta misma

²⁷ Véase: S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Sal Terrae, Santander 2006, 137-150: “El catolicismo después del Concilio”.

²⁸ J. RATZINGER, “El lugar de la Iglesia y de la teología en el momento actual”, ID., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 454.

clave, la constitución pastoral afirma que «la Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del reino de Dios y la salvación de toda la humanidad» (GS 45).

Por otro lado, la constitución sobre la Iglesia ha preparado y anticipado los presupuestos eclesiológicos de la constitución pastoral. Está fuera de dudas el peso teológico de las dos constituciones dogmáticas —*Lumen gentium* y *Dei Verbum*—, como fundamento del *aggiornamento*. Ahora bien, el carácter pastoral de la doctrina del Concilio exige dar mayor peso hermenéutico a la constitución sobre la revelación y la transmisión de la fe. Conviene, pues, insistir en la prevalencia fundamental o epistemológica de la constitución *Dei Verbum*. Además, su misma concepción de la revelación, con una referencia fuertemente cristológica, con su insistencia en su carácter de acontecimiento histórico de la autocomunicación de Dios en Cristo y en el Espíritu Santo, debe ayudar a relativizar una lectura unilateralmente eclesiocéntrica que desfiguraría la interpretación de la teología conciliar en su conjunto.

Sin embargo, este presupuesto hermenéutico no puede negar que la Iglesia ha sido el tema predominante del Concilio, con su intento sistemático de exponer su naturaleza, sus estructuras, su misión, su relación con los otros cristianos y con las otras religiones. Difícilmente se podrá negar que la Iglesia opera como polo de imantación en las constituciones, decretos y declaraciones del Vaticano II. No obstante, la constitución sobre la revelación divina ofrece de forma radical el punto de referencia para que puedan orientarse la fe eclesial y la teología en el cambiante mundo actual. En otras palabras: prefigura la afirmación de la libertad religiosa, predetermina la postura de la Iglesia ante las religiones no cristianas, condiciona la actividad misionera de la Iglesia y la misma preparación de quien tiene que anunciar el Evangelio.

Estas son, por lo demás, las reflexiones que cerraban las reflexiones de Benedicto XVI a propósito de la hermenéutica del Concilio: «El paso dado por el Concilio hacia la Edad Moderna, paso que de forma harto imprecisa se ha presentado como “apertura al mundo”, forma parte, en última instancia, del perenne problema de la relación entre fe y razón, que vuelve a presentarse bajo formas siempre nuevas». Y apostilla: la cuestión se vuelve aún más espinosa si sustituimos la expresión «mundo actual» por otro término más preciso: el Concilio debía determinar de forma nueva la relación entre la Iglesia y la Edad Moderna. En este horizonte se abrían tres círculos de preguntas que siguen siendo las nuestras: 1) la relación entre la fe y las ciencias modernas (ciencias naturales y ciencias históricas, que afecta al método histórico-crítico en la interpretación de la Biblia); 2) la relación entre la Iglesia y el Estado moderno, que concede espacio a gentes de diversas religiones e ideologías de manera imparcial, tolerante, reconociendo la libertad de los ciudadanos a ejercer su propia religión. 3) Una nueva definición de la relación entre fe cristiana y las religiones del mundo. El actual Papa concluía: el Vaticano II, al redefinir la relación entre la fe de la Iglesia y determinados elementos esenciales del pensamiento moderno, «revisó e incluso corrigió algunas decisiones históricas, pero en esta aparente discontinuidad mantuvo, en cambio, y profundizó su naturaleza íntima y su identidad auténtica».

3.4 Conclusión: *Teo*-logía de la relación Dios-Iglesia-mundo

¿Cuál es el puesto que corresponde a *Gaudium et spes* en el conjunto de la obra conciliar? A pesar de sus imprecisiones y de sus ingenuos optimismos, la constitución

pastoral es expresión fehaciente de que la actualización (*aggiornamento*) del mensaje cristiano sólo es posible a la vista de la mutación del mundo y del progreso humano. Así el Concilio asumía el carácter histórico de la comprensión de la fe, como ya lo había hecho en la constitución sobre la revelación *Dei Verbum*: Dios ha entrado en la historia. Esta asunción de las realidades terrenas congenia con la asunción de la naturaleza humana por el Hijo de Dios. La forma y razón última de la apertura de la Iglesia al mundo deriva de la forma específica en la que el Dios trinitario se ha abierto al mundo: la apertura de Dios al mundo, en Cristo, se realiza en la forma del envío (*missio*), con el fin de penetrarlo todo con su amor. Por eso, la apertura eclesial al mundo es continuación de ese envío o misión y de ese gesto del amor desinteresado de Dios que se derrama aunque quede sin respuesta. En este sentido hablaba Pablo VI de la «caridad pastoral».

Esta perspectiva es el núcleo de la constitución que trata sobre «la Iglesia en el mundo de hoy» y, por ello, *Gaudium et spes* ha llegado a ser uno de los nervios del Concilio Vaticano II. La relación Dios-Iglesia-mundo no es un apéndice sino un verdadero transversal de la eclesiología conciliar desde esa apertura de la Iglesia al mundo que le confiere al Vaticano II un sesgo específico en la historia de los concilios. *Gaudium et spes*, que quiso anunciar a la humanidad entera, cristianos y no cristianos, de qué manera entiende el Concilio la presencia y la tarea evangelizadora de la Iglesia en el mundo actual, dio el pistoletazo de salida y abrió un nuevo capítulo en la epistemología teológica y pastoral: en vez de partir únicamente del dato de la revelación y de la tradición, como había hecho la teología clásica, había que partir de los datos históricos y de los problemas del mundo. Si la Iglesia quería acercarse a los verdaderos problemas de la sociedad contemporánea debía adoptar un método de pensar inductivo, atendiendo a la realidad y a los «signos de los tiempos».

En esta lógica, las cuestiones de la inserción de la Iglesia en la construcción de una sociedad democrática, en la promoción de actitudes éticas inspiradas en la dignidad de la persona humana, en la acentuación de la solidaridad social, pasan a formar parte de la agenda teológica. En poco tiempo, desde esa orientación marcada por *Gaudium et spes*, la solidaridad con los problemas de la humanidad, los impulsos de la liberación y la lucha por la justicia condicionan de forma determinante el proceder en la teología y en la pastoral. Este cambio de perspectiva fue ya objeto de debate en el aula conciliar. Hubo padres conciliares que percibían en esta orientación un primado exagerado en la praxis y en el campo de responsabilidades de la Iglesia con el mundo que pretería el núcleo doctrinal y el estudio de las fuentes de la vida y misión de la Iglesia. Otros juzgaban, desde un legítimo acento puesto en el compromiso social de la fe, que el texto conciliar había percibido con especial urgencia la misión transformadora de la Iglesia en este mundo. La recepción del Concilio está en curso también desde esta perspectiva que, más allá de unilateralidades, desviaciones, deformaciones, constituye uno de sus ejes más inspiradores, reconocible de manera eminente en esa secuencia de Asambleas especiales del Sínodo de los obispos dedicadas a cada uno de los continentes. Sobre las bases fijadas en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), la reflexión sobre la nueva evangelización ha venido siendo el común denominador de esos sínodos continentales celebrados por unas Iglesias geográficamente localizadas que se saben «por su propia naturaleza, misioneras» (AG 2). Todas las exhortaciones apostólicas resultantes llevan el título común *Ecclesia in...* África, América, Asia, Oceanía, Europa. El próximo Sínodo de los obispos, que se celebrará el próximo mes de octubre, está dedicado a la temática de la nueva evangelización para la transmisión de la fe.