

La aplicación eclesial, hoy y mañana, del Concilio Vaticano II¹

Dr. Jaime Pérez-Boccherini Stampa
Instituto de Humanidades Cor Jesu (Madrid).

Recientemente ha terminado el Año de la Misericordia por el que el Papa Francisco ha invitado a la Iglesia a acoger de nuevo el Concilio Vaticano II. Presentamos algunos datos y reflexiones sobre la comprensión de dicha acogida o recepción actual, en primer lugar desde la problemática de la interpretación histórico-teológica del Concilio y, en segundo lugar, desde la perspectiva de su recepción en la Iglesia.

A. RECEPCIÓN E INTERPRETACIÓN

Actualidad de nuestro tema

El pasado 8 de diciembre de 2015 se cumplían cincuenta años de la conclusión del Concilio Vaticano II, el vigésimo primer concilio ecuménico de la historia de la Iglesia Católica. Lo había convocado por sorpresa el Pontífice San Juan XXIII, en una alocución improvisada a un grupo de cardenales, a los que reunió en la sacristía de la Basílica de San Pablo Extramuros de Roma, al término de la misa de la fiesta de la Conversión del Apóstol de los Gentiles, el 25 de enero de 1959. Tres años después, el 11 de octubre de 1962, comenzaba la Primera Sesión Conciliar en la Basílica de San Pedro, atestada de obispos venidos del orbe entero, en espectáculo magnificado por los medios modernos de comunicación, del primer concilio televisado de la Historia. El Papa Francisco ha querido convocar el Jubileo

¹ El contenido de esta presentación amplía y precisa el contenido de la conferencia que impartí el 14 de diciembre de 2015, en la Diócesis de Getafe, en el Cerro de los Ángeles, en la Formación Permanente para el Clero, llevando por título: *Recepción teológica del Concilio Vaticano II. Síntesis de los últimos 50 años*. No se trata aquí ni de un ensayo exhaustivo ni se ofrece algo esencialmente novedoso, sino de una presentación altamente divulgativa, que pretendemos lúcida, de algunos contenidos, noticias e ideas de conocimiento general, para lo que renunciamos a enfarragar las siguientes líneas con bibliografía técnica que desborde con mucho nuestro propósito, capacidad y alcance.

Extraordinario de la Misericordia para celebrar el cincuentenario, y, así, en la Bula de convocación *Misericordiae Vultus*, tal y como leemos en el número 4, en efecto, la importancia del Concilio enfatiza el hecho, en palabras del Papa tomadas de ese mismo número, de que «la Iglesia siente necesidad de mantener vivo este evento»². Esto significa que haber celebrado el Año de la Misericordia nos ha de conducir a acoger, simultáneamente, la doctrina conciliar. Ya San Juan Pablo II quiso que el Gran Jubileo del Año 2000 sirviese para actualizar, revivificar e interpretar adecuadamente la gracia conciliar; ese mismo fue su empeño a lo largo del pontificado, con la vista puesta desde el primer momento en el Año 2000. El Papa polaco insistió en que todos esos años suyos de pontificado se vieron precedidos por un valioso e intenso postconcilio, pues nos aseguraba que «el Concilio ha sido la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX»³. Sin embargo, el Jubileo del 2000 también consistió en un acontecimiento vertebrador del futuro de la Iglesia; en la Carta que recogía el final de aquel Año Jubilar, la *Novo Millennio Ineunte*, nos confesaba el Santo Padre sus propias expectativas de entonces:

Había pensado en este Año Santo del dos mil como un momento importante desde el inicio de mi Pontificado. Pensé en esta celebración como una convocatoria providencial en la cual la Iglesia, treinta y cinco años después del Concilio Ecuménico Vaticano II, habría sido invitada a interrogarse sobre su renovación para asumir con nuevo ímpetu su misión evangelizadora⁴.

Por tanto, también el Papa San Juan Pablo II, al igual que Francisco, entendía la pedagogía jubilar como dinamismo incoador el cumplimiento

² FRANCISCO, *Bula de convocación del Jubileo de la Misericordia "Misericordiae Vultus"*, de 11 de abril de 2015, n. 4.

³ SAN JUAN PABLO II, *Carta apostólica Novo Millennio Ineunte*, de 6 de enero de 2001, n. 57.

⁴ *Ibid.*, n. 2. No en vano, la importancia del Gran Jubileo para la vida de la Iglesia se ha visto remarcada por el cuidado de su meticulosa preparación, tendida a lo largo de los años precedentes, preparación que inició su andadura con la Carta Apostólica de Juan Pablo II, *Tertio Millennio Adveniente*, de 10 de noviembre de 1994. Pero, si agudizamos la mirada más lejos, podremos constatar que, ya en las palabras iniciales de la primera encíclica del Papa Magno, la Carta *Redemptor hominis*, en el lejano año 1979, Juan Pablo II anunciaba lo que iba a ser el gran acontecimiento del Año 2000: «Este tiempo en el que, después del amado predecesor Juan Pablo I, Dios me ha confiado por misterioso designio el servicio universal vinculado a la cátedra de san Pedro en Roma, está ya muy cercano al año dos mil. Es difícil decir en estos momentos lo que ese año indicará en el cuadrante de la historia humana y cómo será para cada uno de los pueblos, naciones, países y continentes, por más que ya desde ahora se trate de prever algunos acontecimientos. Para la Iglesia, para el Pueblo de Dios que se ha extendido –aunque de manera desigual– hasta los más lejanos confines de la tierra, aquel año será el año de un gran Jubileo». *Ib.*, *Carta encíclica Redemptor hominis*, de 4 de marzo de 1979, n. 1.

pleno del Concilio en la vida de la Iglesia, y de cuya correcta acogida, uno y otro papa han recalcado la importancia y necesidad para la vida de la Iglesia. Ahora bien, con los rescoldos todavía calientes del fin del Año Jubilar de la Misericordia, que Francisco ha clausurado hace pocos meses con su Carta Apostólica *Misericordia et Misera*, del 20 de noviembre pasado, con la presente disertación queremos resumir la problemática que supone la acogida e interpretación en el marco de su recepción, del Concilio Vaticano II, en los últimos 50 años de la historia de la Iglesia Católica hasta hoy.

Hablamos, en consecuencia, de entender cómo se ha interpretado el acontecimiento conciliar en la Iglesia, porque, además, la correcta comprensión de este hecho condiciona para nosotros hoy la aplicación actualizada de su magisterio, en docilidad al llamamiento pontificio que nos ha urgido, de nuevo, a todos los católicos a dicha aplicación e implantación. Ahora bien, tenemos que subrayar el hecho de que el análisis de la interpretación del Concilio en realidad va más allá del análisis de su doctrina. No pretendemos aquí, por tanto, resumir o explicar de nuevo los contenidos conciliares, como ya se ha hecho, dicho y publicado en tantos lugares y ocasiones, sino sistematizar, si bien brevemente, cómo se ha conocido y vivido tal doctrina. Hablamos, sí, de la recepción interpretativa del Concilio, y la señalamos en las presentes líneas desde el punto de vista teológico, más que solamente historiográfico, es decir, se trata de indagar el sentido eclesiológico que podemos razonar acerca de los avatares de dicha recepción, y no tanto la historia pormenorizada de sus circunstancias vitales, que en el presente espacio no tendrían digna cabida. En efecto, es lógico que la teología de la recepción del Concilio vaya más allá de la historia de su recepción, y es lo que a continuación vamos a delinear.

Concepto de recepción

Recibir el Concilio consiste fundamentalmente en comprenderlo para luego aplicarlo, en la medida de la posibilidad de cada uno. En ese sentido, recibirlo es más que interpretarlo pero lo supone. Por eso, para esforzarse en tal interpretación conviene apuntar qué significa recibir en cuanto que, a su vez, la recepción es el marco, la condición y, asimismo, la consecuencia de toda interpretación. Dicho lo cual, la concepción que anida detrás de la palabra “recepción” tiene una prehistoria más larga de lo que comúnmente podría pensarse. La mencionaba Von Balthasar hace años al referirse a las oposiciones que presentaba el galicanismo para acoger las disposiciones pontificias, pues ya en el “siglo de las luces” y desde finales del Medioevo la política regalista reclamaba gestionar la acogida de los decretos y bulas ro-

manas, en una lucha que seguía apuntando a las teorías conciliaristas como forma de coestión y control sobre la potestad eclesiástica papal⁵.

Con mayor cercanía cronológica a nosotros, casi hodiernas son tres transposiciones epistemológicas del concepto de recepción que podemos traer a colación, y que nos sirven para dilucidarlo. Porque la recepción tiene que ver con la conformación de mentalidades, el primer lugar nos lo proporciona justamente la escuela y estilo historiográfico resultante de la “historia de las mentalidades”, según la corriente de la *Nueva Historia*, que protagonizara el célebre medievalista Jacques Le Goff, quien en 1957 publicaba una de sus grandes obras, en París: *Les Intellectuels au Moyen Âge*. Para éste y otros muchos autores, la historia y su estudio también discurre por las mentalidades sociales, que ayudan a generar los hechos históricos y a la vez condicionan la modalidad de sus transformaciones. En línea semejante, para la gran romanista Mary Beard, Premio Princesa de Asturias 2016, continuamente los documentos históricos son, en buena medida, no tanto o no solo prueba de hechos pasados sino testimonio de las mentalidades que los generaron⁶. La segunda transposición es la resultante de comparar el dinamismo de la “recepción” con la ejecución de una sentencia judicial o con la promulgación de una ley: Si éstas no se aplican en su tiempo y forma, resultan frustradas. Por eso, interpretar un texto tiene que ver con una forma de aplicarlo y, añadiremos nosotros, con cierta forma de recibirlo, como será el caso del magisterio conciliar. Ésta es tesis que propugna el papel de la “aplicación” en la comprensión, según la *Nueva Hermenéutica* de Hans-George Gadamer, que en 1960 publicó en Tubinga su primer volumen de *Wahrheit und Methode*. La tercera transposición nos la facilita la Escuela de Constanza, que formula la “estética de la recepción”, de la mano de algunos estudiosos de la teoría de la literatura, a destacar Hans

⁵ En el contexto de su origen galicano, son ilustrativas las pocas líneas de Balthasar, con la bibliografía por él citada, en resumen muy panorámico: cf. A. GRILLMEIER, «Konzil und Rezeption», en: *Philosophie und Theologie* 45 (1970), 321-352; Y. CONGAR, «La réception comme réalité ecclésiologique», en: *Concilium* 8 (1972), 51-72; cit. en: H. U. V. BALTHASAR, *El complejo antirromano*, (BAC, Madrid 1981), 67 (n.10). 242 (nn.12-13). En el marco hispánico, es aleccionadora la lucha de los Reyes Católicos, en 1482, frente a Sixto IV por el mantenimiento del control de la recientemente creada Inquisición española: Cf. L. SUÁREZ, *Los Reyes Católicos*, (Ariel, Barcelona 2004), 312-313.

⁶ Es el caso, entre muchos ejemplos, del estilo de aproximación de la autora a la versión de Cicerón sobre la conjura de Catilina. Con tal motivo, la autora se pregunta: «¿No podría haber otra cara de la historia? El hecho de que las detalladas evidencias que tenemos provengan de la pluma de Cicerón, o de su punto de vista, significa que su perspectiva será siempre dominante». M. BEARD, *SPQR. Una historia de la Antigua Roma* (Crítica, Barcelona 2016), 45

Robert Jauss, que en 1967 publicaba *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*. Esta escuela ha defendido que para comprender plenamente una obra ha de estudiársela también desde la perspectiva del lector, oyente o espectador que la recibe en su ejecución, como sucede con un pentagrama musical cuando lo interpreta una orquesta o un guión de teatro cuando se representa en la escena.

Lo que tienen en común todas estas referencias es lo extremadamente condicionante que resulta para un acontecimiento o doctrina, como lo fue, sin duda, el Concilio Vaticano II, el modo en que estos se acogen o se reciben. Recordemos el conocido adagio tomista de que lo que se recibe lo hace al modo del recipiente, como sucede, por ejemplo, con el agua que se adapta a la forma del vaso o continente adonde cae. Sin embargo, la versión más actualizada para el concepto de recepción en nuestra atención al Concilio, tiene mucho y —a mi juicio— paradójicamente, de fruto de la recepción misma del Concilio Vaticano II, en particular gracias, en parte, a la expansión y difusión postconciliares, como en seguida veremos, de raíces evidentes en *Lumen gentium*, de las ideas de *communio* y de la colegialidad episcopal a través de la sinodalidad. Para ilustrarlo, basta con traer aquí las palabras de San Juan Pablo II acerca de ese proceso necesario de recepción de los documentos eclesiales:

Un tema ya tratado otras veces es el de la recepción de los documentos del Magisterio por parte de los fieles católicos, frecuentemente desorientados —más que informados— por las inmediatas reacciones e interpretaciones de los medios de comunicación social. Si bien se mira, la recepción de un documento, más que un hecho mediático, ha de considerarse sobre todo un acontecimiento eclesial de acogida del Magisterio en la más cordial comunión y acción de compartir la doctrina de la Iglesia. Se trata, en efecto, de una palabra autorizada que arroja luz sobre una verdad de fe o sobre algunos aspectos de la doctrina católica contrastados o tergiversados por corrientes específicas de pensamiento y de acción. Y precisamente en este su valor doctrinal radica el carácter profundamente pastoral del documento en cuestión, cuya acogida se transforma en ocasión propicia de formación, de catequesis y de evangelización. Para que la recepción se convierta en auténtico acontecimiento eclesial, conviene prever medios oportunos de transmisión y difusión del propio documento que permitan su total conocimiento ante todo por parte de los pastores de la Iglesia, primeros responsables de la acogida y de la valorización del magisterio pontificio como enseñanza que contribuye a formar la conciencia cristiana de los fieles ante los retos del mundo contemporáneo⁷.

⁷ SAN JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea Plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, 6 de febrero de 2004.

Podemos, en fin, concluir, a la luz de estas palabras, y, asimismo, de las reflexiones que anteceden, que cuando hablamos de recibir los textos del Concilio esto tiene mucho que ver con la manera en que han sido interpretados. Es por eso que seguidamente nos vamos a ceñir principalmente a la problemática de la interpretación misma del Concilio.

Conflicto de interpretaciones

La interpretación teológica del Concilio ha sufrido históricamente el típico fenómeno, tan recurrente en tantos campos de la vida, que el filósofo Paul Ricoeur designó notoriamente como el “conflicto de las interpretaciones”. En concreto, nos enfrentamos a tres tipos generales de interpretación de lo que ha supuesto el Concilio.

En primer lugar, tenemos lo que puede denominarse la interpretación del Concilio como “ruptura”, es decir, como hecho histórico que supone una cesura grave en el desenvolvimiento plurisecular de la Iglesia. A su vez, esta clave puede subdividirse en dos concepciones contradictorias entre sí. Una de ellas establecería que el Concilio supuso una ruptura eventual, porque lo entendería “evento” histórico, es decir como un acontecimiento feliz, rayano en lo prodigioso. La Escuela de Bolonia es la que ha fundado y sostenido a lo largo de los años esa manera de ver las cosas. Su gran autor ha sido Giuseppe Alberigo (1926-2007), historiador, cercano a los métodos de la historiografía marxista, discípulo de Dom Dossetti. Prosigue hoy su legado el historiador Alberto Melloni (nacido en 1959). La gran obra representativa de esta escuela es *La Storia del Concilio Vaticano II*, en cinco volúmenes, editada en Bolonia, por Il Mulino, entre los años 1995 y 2001. La tesis que aquí se defiende consiste en afirmar que el Concilio lo conforma una multiplicidad de fuentes históricas, no una unidad metafísica, sino una yuxtaposición de dialécticas en pugna, especialmente tratándose de una dialéctica entre avanzados y conservadores, y que solo se la entiende completamente a la luz de sus preámbulos, contextos y tramas subyacentes, que se detectan no solamente en los documentos oficiales sino en las discusiones de los distintos estratos de las actas conciliares y, asimismo, en los diarios, apuntes o entrevistas a y de los que intervinieron, entre otros testimonios históricos. Un par de frases de Alberigo muestran esta idea con exactitud: «Las constituciones y decretos no reflejan todas las virtualidades expresadas durante la vida del Concilio. Éste fue un “acontecimiento” más denso y significativo que el corpus de sus decisiones, y no se agotó en la formulación y aprobación de éstas»⁸. El

⁸ G. ALBERIGO, «El Vaticano II y su historia», en: *Concilium* 312 (2005), 23.

problema teológico de esta tendencia, banderín de enganche de todos los llamamientos de las teologías que hoy podemos denominar progresistas, es disolver en controversia histórica la eclesiología conciliar, y en promocionar una visión inmanentista de la autoconciencia postconciliar de la Iglesia, ajena, en el fondo, a la visión teológica sobrenatural de la misma.

La otra interpretación de la ruptura entendería el Concilio como una especie de “accidente” sobrevenido, o sea una suerte de calamidad cuyos efectos hay que lamentar en general, y paliar en lo posible. El tradicionalismo en toda su gama se alberga aquí, desde el sedevacantismo cismático hasta las versiones más moderadas filolefebvrianas, estas últimas, frecuentemente, de interés preponderante hacia lo litúrgico, pero dentro de la comunión eclesial. Un exponente claro de esta corriente lo ha sido el canónigo de la Basílica de San Pedro de Roma, Monseñor Brunero Gherardini, que utiliza a menudo la revista *Divinitas* como su portavoz, y tiene dos obras de gran referencia para este tema: *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, editada en Frigento por la Casa Mariana Editrice en el año 2009, con 264 páginas; y: *Il Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*, editada por Lindau en Turín en el 2011, con 112 páginas. En la página 31 de esta última obra, este autor declara el Concilio como «dichiarata rottura con il secolare magistero». El problema de esta tendencia resulta, a mi juicio, en el ninguno frecuente de la auténtica magisterialidad del Concilio, si bien expresada en lenguaje pastoral, y la pretensión, curiosamente nada acorde con el conocimiento de la tradición de los concilios ecuménicos, de disolver la novedad de las formulaciones del Vaticano II en la estela y las fuentes de los concilios precedentes, en particular el Concilio de Trento, el Concilio Vaticano I y el pontificado de Pío XII.

La paradójica coincidencia en la visión de lo rupturista de estas dos corrientes señaladas, a la vez que la discordancia entre sus valoraciones, “eventual” o “accidental” respectivamente, representa muy bien el marasmo y la confusión de interpretaciones que se han hecho del Vaticano II a lo largo de los años, y es lo que ha hecho pensar si el Concilio mismo, por mor de la unanimidad que tanto deseaba el Beato Pablo VI para conclusión de las sesiones conciliares, no esconda acaso dentro de sus textos una “pluralidad contradictoria”, que es la que estaría provocando esa variedad de recepciones. En este punto, y es curioso, prácticamente coinciden progresistas y tradicionalistas.

Empero lo cual, si el Concilio fuese en verdad una pluralidad contradictoria no podría recibir una interpretación inteligible y tendríamos que concluir aquí nuestra presentación. No obstante, parece preferible la clave

aportada por Benedicto XVI, que reclamó aproximarse a una visión unitaria del Concilio asumiéndolo como “renovación dentro de la continuidad”. En aquel importante *Discurso de Navidad a la Curia Romana*, el “Papa teólogo” decía lo siguiente, disertando sobre la interpretación correcta del Concilio: «Por otra parte, está la “hermenéutica de la reforma”, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino»⁹. La expresión de “renovación dentro de la continuidad” indica, por tanto, frente a la interpretación deducible de la Escuela de Bolonia, que el Concilio se halla en fundamental unidad o continuidad con la tradición precedente de la Iglesia; y, por otra parte, frente a la interpretación tradicionalista, Benedicto XVI nos enseña que el Concilio aporta una “renovación” y una “reforma” que no rompe esa continuidad.

La insistencia de Benedicto XVI en la novedad conciliar como “renovación” y como “reforma” puede apoyarse en las dos dimensiones fundamentales de cambio que aportan y explicitan los documentos conciliares, y que tejen su nomenclatura, al decir del profesor Théobald, precisamente en torno a esos mismos términos de “renovación” y de “reforma”¹⁰. El concepto de “renovación” alude a invitación de cambios de mentalidad y en línea de conversión personal y eclesial, tal y como podemos encontrarlo en *Lumen gentium* n.º 8. El de “reforma” alude a la invitación a cambios efectivos en las estructuras e instituciones eclesiales, tal y como podemos leerlo en *Unitatis redintegratio* nn. 6 y 11.

Vemos que a partir de todas estas últimas ideas se puede articular un tercer tipo de interpretación general del acontecimiento conciliar. El arzobispo Agostino Marchetto es, al decir del Papa Francisco en una carta suya, del 7 de octubre de 2013, que dirigió a Marchetto y que salió a la luz de distintos medios de comunicación por expreso deseo del Papa, “el mejor intérprete del Concilio Vaticano II”, en el contexto de este tercer tipo de interpretación. Obra de referencia de Marchetto para nuestro tema es *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, editada en Roma por la Libreria Editrice Vaticana en el año 2005, y que contiene 406 páginas. En la página 78 de la misma, el autor define el Concilio como “asamblea pastoral-doctrinal”, por tanto, lugar eclesial que discierne verdadera doctri-

⁹ BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana con motivo de las felicitaciones de Navidad*, 22 de diciembre de 2005.

¹⁰ Cf. C. THÉOBALD, «Las opciones teológicas del concilio Vaticano II: En busca de un principio “interno” de interpretación», en: *Concilium* 312 (2005), 116-118; también para las citas conciliares a continuación.

na —frente a lo que sostiene la interpretación tradicionalista—, pero —y ahora frente a la interpretación progresista— que se centra en una intención pastoral que no interrumpe la continuidad con la tradición milenaria de la Iglesia sino que renueva su modo de comunicarla al mundo moderno.

Para aquilatar mejor las bondades de esta postura nos resultará interesante citar la teoría de Ormond Rush, que basándose en la metodología semiótica, permite dividir en tres las hermenéuticas conciliares¹¹. Justamente, hablaremos de una hermenéutica de los autores, o sea, de los Padres Conciliares, peritos, consultores, etc... que intervinieron e influyeron, interactuaron y discutieron de múltiples modos. A esta dimensión responden bien los postulados de la Escuela de Bolonia y desde esa perspectiva prestan un buen servicio a la historiografía. Habremos de añadir, asimismo, una hermenéutica de los receptores, que se centra en los efectos del texto sobre quienes lo han acogido. A esta dimensión está siempre atenta, en su denuncia de los males postconciliares, la corriente tradicionalista, y no ayuna de razón en muchos de sus juicios. Y, entre una y otra, nos encontramos con la hermenéutica del texto, que pone su mirada, ante todo, en los textos inherentes a los documentos conciliares, que constituyen al fin y a la postre la única palabra auténtica que pueda argumentarse en la identificación del significado del Concilio. Marchetto prefiere polarizar aquí el esfuerzo interpretativo, y ésta define también mi postura.

Buscando el núcleo interpretativo

En torno, por consiguiente, a la centralidad de la interpretación del texto como garantía de la recepción unitaria del Concilio en tanto que “renovación en la continuidad”, surgen, a partir de ahí, nuevos problemas; en concreto surge la cuestión de acertar con el principio básico unificador de las enseñanzas conciliares. Recogiendo la idea del profesor Théobald¹², conviene, por eso, buscar el núcleo teológico que sirva de hilo conductor o de principio teológico de interpretación de la totalidad de los documentos conciliares que, tomados en su conjunto, pese a que, según lo señalado, no nos parece correcto considerarlos como una “pluralidad contradictoria”, es evidente que resultan ser una pluralidad variada y compleja. Surgieron a este propósito, a lo largo de los años, diversas maneras de organizar o sistematizar teológicamente el material conciliar.

¹¹ Cfr. O. RUSH, *Still Interpreting Vatican II, Some Hermeneutical Principles*, (New York-Mahwah [NY] 2004); cit. en: P. HÜNERMANN, «El “texto” pasado por alto. Sobre la hermenéutica del Concilio Vaticano II», en: *Concilium* 312 (2005), 142-144.

¹² Cf. *a.c.*

En primer lugar, tenemos la posibilidad, ya apuntada por el propio convocante del Concilio, o sea San Juan XXIII, cuando el Papa Roncalli demandaba como motivación de esta convocatoria la necesidad de un “*aggiornamento*” en la forma de estar y de considerarse la Iglesia ante el mundo, de situar como centro del concilio la pastoralidad de un nuevo lenguaje. De esa manera de entender las cosas, el fundamento de la contribución del Vaticano II consistiría principalmente en aportar un nuevo lenguaje o estilo de estar la Iglesia ante la sociedad moderna, en conexión con el espíritu de una nueva primavera de la Iglesia. Sin embargo, los grandes quebrantos de la vida eclesial postconciliar han hecho pensar a muchos que este principio de articulación era demasiado vago e insuficiente, y que para aplicar eficazmente los frutos del Concilio se hacía necesario conceptualizar con mayor precisión el fundamento de dicha contribución.

Es así que para algunos teólogos el núcleo doctrinal del Concilio gira en torno a la renovación de la autoconciencia eclesial: Esto da pie a considerar la Constitución *Lumen gentium* como el documento central. La base para ello residiría en la misma intrahistoria del desarrollo conciliar. En efecto, después de una Primera Sesión infructuosa, marcada por la dialéctica entre la Curia Romana y el resto mayoritario del episcopado, solamente las sucesivas intervenciones estratégicas, en la asamblea conciliar, los días 4 y 5 de diciembre de 1962, de los cardenales Suenens, de Bruselas, y Montini, de Milán —el futuro Pablo VI—, en lo que luego vino a llamarse la “operación Suenens”, y que estuvo avalada previamente por Juan XXIII, salvaría la ruta conciliar estableciendo como principio operativo de sus trabajos y reflexiones el que todos los temas se organizaran en torno a una doble faceta: “*Concilium de Ecclesia ad intra et de Ecclesia ad extra*”. Es decir, la relación de la Iglesia hacia dentro de sí misma y la relación de la Iglesia hacia fuera de sí misma. En todo caso, el tema sería la Iglesia.

No obstante, y ésta es otra postura, también podría considerarse que el verdadero núcleo doctrinal de la Iglesia lo guardaría, más bien, la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, siendo el postrer documento en ser promulgado y simbolizando por así decir como el broche final, después de una procelosa elaboración que se remontaba a los orígenes de los trabajos conciliares con las reflexiones en torno al que más tarde sería denominado “Esquema XIII”. En este caso, la aportación fundamental del Vaticano II sería la conceptualización, por primera vez sistemática en la historia del Magisterio, de la nueva relación de la Iglesia con la Modernidad. Sobre todo, el punto capital lo podría representar el número 22 de *Gaudium et spes*, aquel que enseña que «el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado». Se ha dicho, con razón, que es el punto del magisterio conciliar al

que más ha recurrido San Juan Pablo II. Lo citaba ya tres veces en su primera encíclica programática, *Redemptor hominis* (1979), en los nn. 8, 13 y 18¹³. La intervención en la redacción de estas líneas por parte de Karol Wojtyła, en calidad, por entonces, de arzobispo de Cracovia, no parece improbable.

En fin, existe otra posibilidad de sistematización conciliar, consistente en las otras dos constituciones dogmáticas conciliares, *Dei Verbum* y *Sacrosanctum Concilium*, según lo cual el Concilio no se propone otra cosa sino el recentramiento de todas las cosas en Cristo: Un giro sobre Cristo y no tanto, pues, un giro narcisista de la Iglesia sobre sí misma, siendo esto último, según al decir de algunos, lo que habría provocado la crisis postconciliar. Ésta es, sin duda, la postura de Benedicto XVI. En efecto, el entonces Cardenal Joseph Ratzinger advirtió hace años que “el Vaticano II intentó claramente inscribir y supeditar el discurso sobre la Iglesia al discurso sobre Dios” y que la recepción posterior frecuentemente había “descuidado este aspecto determinante en favor de simples afirmaciones eclesiológicas particulares”¹⁴. También en el prólogo a la edición de sus *opera omnia* leemos:

Entre todos los proyectos [del Concilio], el texto sobre la sagrada Liturgia parecía ser el menos controvertido. Así, pareció el más oportuno para empezar lo más pronto posible, casi como una forma de entrenamiento con el que los Padres pudieran ensayar un método para los trabajos conciliares. Lo que desde fuera podía parecer una casualidad, se comprobó como lo más adecuado, incluso partiendo de lo interior, a la vista del orden de importancia de los temas y trabajos del Concilio. Mediante este comienzo con el tema de la liturgia se ponía inequívocamente de manifiesto el primado de Dios y la primacía del tema Dios: Primero Dios, es lo que nos dice el comienzo por la liturgia. Cuando la mirada hacia Dios no es lo determinante, todo lo demás pierde su orientación [...] Cuando tras algunas vacilaciones me decidí a aceptar el proyecto de una edición de mis obras completas, me resultó claro que en ellas debía primar el orden de prioridades del Concilio y que, por tanto, el volumen de mis escritos sobre liturgia debía ir al principio¹⁵.

Hay, por tanto, diversas formas o interpretaciones de cómo se organiza y unifica el elenco de enseñanzas magisteriales, pero no parece que las explicaciones aquí propuestas sean radicalmente incompatibles entre sí. Quizás no se pueda establecer teológicamente una única conclusión válida y, en

¹³ Cf. D. FERNÁNDEZ, *Cristocentrismo de Juan Pablo II. El “misterio del Verbo encarnado” (GS 22) en las Encíclicas Redemptor hominis (1979), Dives in misericordia (1980) y Dominum et vivificantem (1986)*, (I.T. San Ildefonso, Toledo 2003), 258 pp.

¹⁴ Cf. J. RATZINGER, «L'ecclésiologie de la Constitution conciliaire *Lumen gentium*», en: *Documentation Catholique* 97 (2000), 304.

¹⁵ Cf. Id., «Sobre el volumen inaugural de mis escritos», en: *Obras Completas*, XI, (BAC, Madrid 2012), XIII.

cambio, habría que aceptar para dicha interpretación del Concilio, dentro de su indefectible unidad de fondo, un cierto carácter poliédrico con pluralidad de acentos legítimos, deudores de las tensiones internas entre los Padres Conciliares, de la diversidad de puntos de vista de los peritos teológicos y de la confluencia de distintas corrientes eclesiales y culturales que lo hicieron posible, ya mismamente en los años previos de preparación, como lo fueron el movimiento bíblico, el movimiento litúrgico, el movimiento ecuménico o la nueva pujanza del asociacionismo laical.

B. RECEPCIÓN E IGLESIA

Interpretando la recepción eclesial

Llegados a este punto interesa interpretar teológicamente los derroteros y derivas que, de hecho, y con no pocos desaciertos, ha seguido históricamente la recepción del Concilio. Para ello, sopesamos escuetamente dos posturas fundamentales encontradas, pero que coinciden, y sin dejar de reconocer los magníficos logros de esa historia, en preguntarse acerca de las causas de los fracasos y de los caminos errados o inacabados de dicha recepción, en relación con cuestiones que, en buena medida, siguen vigentes después del medio siglo trascurrido de la finalización de la asamblea conciliar.

Sendas posiciones las han representado, como exponentes cualificados, dos grandes cardenales del pontificado de San Juan Pablo II: Dos grandes pastores simultáneamente que dos enormes personalidades de fuerte carácter y liderazgo eclesial. Uno de ellos ejerció su cardenalato, la mayor parte del tiempo, desde una misión curial, la de Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe: El Cardenal Joseph Ratzinger, teólogo alemán, que luego se convertiría en el Sumo Pontífice Benedicto XVI. El otro, ejerció el suyo desde una gran sede diocesana, forja de papas: El Cardenal Carlo Maria Martini, biblista jesuita, arzobispo de Milán, y que posiblemente representaba mejor que nadie, hasta su muerte, la corriente que han preconizado, a su modo, los cardenales integrantes del denominado “Grupo de Sankt Gallen”, con G. Danneels y otros, y que, al decir de sus protagonistas, se sentirían más cómodos con el Papa Francisco. Tanto uno como otro cardenal, Ratzinger y Martini, ambos han destacado las carencias que ha sufrido la recepción del Concilio, y ambos han sido adalides de una visión que podríamos calificar como de predominantemente insatisfecha acerca de la misma; pero difieren entre sí la interpretación de su por qué. Si escogemos de nuevo el binomio de conceptos de “reforma” y “renovación” ya utilizado más arriba, podemos resumir que para Ratzinger el problema del postconcilio ha sido el de dotar

a la Iglesia de unas reformas estructurales sin la debida renovación espiritual interior; mientras que para Martini, la causa del problema ha sido la inversa, la de querer favorecer una renovación espiritual en la Iglesia sin acompañarla de las reformas estructurales suficientes.

En la visión ratzingeriana, la prueba viene dada por lo que ha ocurrido, sobre todo, con la reforma de la liturgia. Éstas eran sus alarmantes palabras, dichas al calor del verano romano del Gran Jubileo del Año 2000, en un momento histórico del pontificado de San Juan Pablo II que, para muchos, significaba más bien un hito de apogeo en la historia de la Iglesia Contemporánea. Y, a pesar de ello, en aquel año de “éxitos pastorales”, en el prólogo a su importantísimo libro sobre *El espíritu de la liturgia*, esto es lo que escribía el prelado bávaro:

A través del Movimiento Litúrgico y, por supuesto, gracias al Concilio Vaticano II, aquel fresco [que es la liturgia] quedó al descubierto y, por un momento, quedamos fascinados por la belleza de sus colores y de sus formas. Sin embargo, ahora está nuevamente amenazado, tanto por las restauraciones desacertadas, como por el aliento de las masas que pasan de largo. Su destrucción puede ser inminente, a no ser que se tomen las medidas necesarias para contener estas influencias nocivas. Claro que no se puede volver a enlucirlo, pero se impone un nuevo y profundo cuidado en su tratamiento, una nueva comprensión de su mensaje y de su realidad, para que, después de descubrirlo, no demos el primer paso hacia la pérdida definitiva¹⁶.

Son gráficas estas palabras para describir la toma de posición a favor de la deseada y, popularmente ya así denominada, y nunca alcanzada del todo hasta ahora, “reforma de la reforma” de la liturgia, porque tal toma de posición hallaría en la liturgia su *punctum dolens*, pero en lo que se vendría a expresar como nada el auténtico estado de decadencia espiritual de la Iglesia provocado por el postconcilio, y lo que explicaría el por qué de la insistencia de Benedicto XVI, durante su pontificado, en ciertas medidas de recuperación del *Usus Antiquior* del misal romano, en especial a través de la Carta apostólica *Summorum Pontificum*, de 7 de julio de 2007, en que, con razonamiento canónicamente impreciso, se liberaliza la celebración de la llamada misa tridentina, que con el Beato Pablo VI quedaba proscrita y con San Juan Pablo era parcialmente indulgenciada.

La opinión contraria es la que sostenía Martini, y que hoy parecen favorecer otros exponentes del área germánica, como los cardenales W. Kasper y K. Lehmann, asimismo participantes del “Grupo de Sankt Gallen”; y, a mi juicio, también miembros del área jesuítica en general. Para el cardenal jesuita, el problema de la recepción del Concilio hay que interpretarlo desde

¹⁶ *O.c.*, 5.

la valoración de que las pretendidas renovaciones, según el así llamado “es-
píritu del Concilio”, no han sido implementadas con respectivas reformas
de iure y *de facto* en el tejido institucional, en parte debido a resistencias e
incomprensiones por parte de amplios sectores recalcitrantes de la Iglesia.
La solución a estas alturas del juego la avanzó el mismo Martini en una
conocida y controvertida intervención suya en la II^a Asamblea Especial para
Europa de 1999, en la que proponía, entre otras ideas, la convocatoria de un
Concilio Vaticano III.

Estas son, así imperfectamente descritas, las dos grandes tendencias ge-
nerales a las que, en un grado u otro, se adhieren los disconformes con el ac-
tual estado de recepción del Concilio. Habría que detallar la existencia de un
tercer grupo, probablemente aún hoy el mayoritario, que asiente silenciosa
y pacíficamente al hecho conciliar y procura armonizarlo intelectual y vital-
mente con la cotidianidad eclesial. En tiempos no muy lejanos convendría
haberse prodigado en la pormenorización de este otro grupo de pensamiento
y vida eclesial, al que con justicia se le ha podido denominar con la expre-
sión, que ya es moneda corriente, de “generación Juan Pablo II”, porque la
forman muchos de aquellos que maduraron o se criaron espiritualmente
bajo el largo pontificado del “Papa venido del este”. Por contra, las convulsio-
nes que hoy remueven el oleaje bajo la barca de la Iglesia obligan a repensar
cada vez mayormente esa tranquila aquiescencia y a volver la pregunta hacia
lo inacabado de la recepción e interpretación conciliares, y de lo que trata-
remos en el último apartado previo a la conclusión, que es el gran punto de
convergencia entre las dos corrientes arriba señaladas, y que para muchos,
como decimos, encarnan correlativamente y personifican Benedicto XVI, el
“Papa teólogo”, y Francisco, el “Papa venido del fin del mundo”.

Sumario histórico de la recepción

Hagamos notar que la resolución final a todas las aporías en la recepción
del Concilio solo podrá proceder de la sentencia o praxis recta del único
sujeto “auténtico” de cualquier interpretación, en materia directa o indirec-
tamente relacionada con fe y costumbres, que es la Iglesia misma desde su
actuación pastoral y magisterial, al decir del mismo Concilio en el número
12 de *Dei Verbum*. Porque solamente la Iglesia interpreta auténticamente lo
que tiene que ver con ella, es por lo que a continuación hemos de refrescar el
recuerdo de algunas de las soluciones aportadas en estos 50 años por parte
del propio sujeto eclesial, en la cuestión de la recepción e interpretación del
Concilio.

En los últimos cincuenta años la Iglesia se ha mostrado muy viva en la activación, promoción, recomendación o aprobación de actividades, medidas, recursos e instituciones y todo tipo de realidades que, directa o indirectamente, han pretendido aplicar el Concilio. Vamos a extender una mirada panorámica, desde luego no exhaustiva, sobre esa faceta de la reciente historia de la Iglesia, y lo vamos a llevar a cabo desde las dos claves, ya utilizadas, de “reformas” y de “renovaciones”. Vamos a ir enumerando así, a mi juicio, un total de 24 implementaciones en orden a la recepción del Concilio, es decir, hasta 15 grandes reformas estructurales y otras 9 grandes líneas de aportación a la renovación espiritual. Se trata, en cada caso, de impulsos eclesiales generales que han detentado el objetivo de acoger las indicaciones conciliares, tanto de carácter doctrinal como disciplinar, y que, en consecuencia, recorren un amplísimo espectro de facetas de la vida católica, desde los nuevos modos de organizar la colegialidad episcopal, en cierta prolongación del espíritu conciliar, hasta la reelaboración de los estudios eclesiásticos o de prácticas centenarias de espiritualidad.

A. REFORMAS:

Bajo Pablo VI:

1. Institución del Sínodo de los Obispos (15-09-1965)¹⁷.
2. Institución de las Conferencias Episcopales (1966).
3. Reforma litúrgica, partiendo del Misal Romano (1969).

Bajo Juan Pablo II:

4. Reforma de los estudios sagrados: Constitución *Sapientia Christiana* de 1979.
5. Edición de la *Neovulgata* (1979): Nueva traducción normativa de la Biblia.
6. Implantación del nuevo Código de Derecho Canónico (1983).
7. Reforma de los estudios universitarios católicos: *Constitución Ex Corde Ecclesiae* de 1990.
8. Reforma de la Curia Romana: *Constitución Pastor Bonus* de 1990.

¹⁷ Nótese que esto ya sucede todavía antes de la clausura del Concilio.

9. Actualización del rezo del Via Crucis: A partir del Viernes Santo de 1991.
10. Reforma de las normas del Cónclave: Constitución *Universi dominici gregis* de 1996.
11. *Editio typica* del nuevo Catecismo (1997): En sustitución del Catecismo para Párrocos tridentino, de San Pío V.
12. Ampliación de los misterios del Rosario: *Encíclica Rosarium Virginis Mariae* (2002).
13. Aprobación del Compendio de Doctrina Social de la Iglesia (2004).

Bajo Benedicto XVI:

14. Promulgación del Compendio del Catecismo (2005).

Bajo Francisco:

15. Reforma de la vida contemplativa femenina: Constitución *Vultum Dei quaerere* (2016).

B. RENOVACIONES:

1. Surgimiento de nuevas realidades y movimientos eclesiales y de nuevas formas de vida consagrada.
2. Ejercicio de un nuevo estilo del ministerio petrino¹⁸.
3. Enseñanzas de un programa amplio de temas a cargo del magisterio pontificio¹⁹.
4. Serie sinodal (desde 1967), con la consiguiente tratativa de los más variados temas, con el enfoque puesto en su vivencia renovada²⁰.

¹⁸ Especialmente desde las maneras bonancibles de San Juan XXIII a partir de 1958, e *in crescendo* hasta el sorprendente anuncio de renuncia de Benedicto XVI el 11 de febrero de 2013 y, posteriormente, el comúnmente denominado “estilo Francisco” del siguiente papa.

¹⁹ En particular a través de las encíclicas y, también, de las catequesis de los miércoles. La Encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII, de 11 de abril de 1963, marca el comienzo solemne, por estilo y contenido, de esta nueva etapa del magisterio eclesial.

²⁰ En la nomenclatura actual, a diferencia del pasado, comúnmente se prefiere reservar la palabra “concilio” a una convocatoria pontificia de todos los obispos para tratar asuntos de interés general para la Iglesia. De ese modo, el Vaticano II fue el último de los 21 “Concilios Ecuménicos” a lo largo de los 21 siglos de la Historia de la Iglesia, y que se han de distinguir de otros concilios del pasado, que no eran ecuménicos o globales de la Iglesia, y a los que hoy podemos asimilar a nuestro concepto actual de “sínodo”. Si la Iglesia fuera fiel a la es-

5. “Credo del Pueblo de Dios”: Por el Beato Pablo VI, de 30 junio de 1968.
6. IIª Asamblea General Extraordinaria de 1985²¹.
7. Desarrollo, dentro de lo que podríamos denominar las “ocasiones temáticas” (particularmente jornadas y años)²², de las Jornadas

dadística, no correspondería otro concilio ecuménico hasta el S. XXII. A diferencia, por tanto, de lo que se entiende por los concilios, hoy se comprende por “Sínodos Generales” a ciertas convocatorias pontificias de obispos. Si los convocados son solamente cardenales lo que tenemos no se llama sínodo sino “consistorio”. Para las convocatorias de obispos que no son de origen pontificio, por lo contrario de lo que tenemos que hablar es de sínodos continentales (concretamente los del CELAM para Iberoamérica), o también de sínodos nacionales o diocesanos, pero en todo caso siempre referidos a la presencia y/o presidencia de algún o algunos obispos convocantes. En cambio, las convocatorias pontificias sinodales lo son, a diferencia igualmente de un concilio ecuménico, a grupos limitados de obispos, para tratar en relación a algunos particulares de la Iglesia. Estos sínodos se pueden dividir, a su vez, según dos campos de interés: En primer lugar, según algunos asuntos que son particulares pero que afectan a toda la Iglesia, y de ahí proviene la convocatoria de los “Sínodos Generales”, que se centran en distintos temas concretos de la vida eclesial, bien que sean “Sínodos Ordinarios”, porque siguen un calendario previsto, o “Sínodos Extraordinarios” si no es así. En segundo lugar, según asuntos generales que afectan a algunos territorios particulares, generalmente a alguno de los cinco continentes pero también a ciertas regiones de la Tierra o a países concretos de la cristiandad: Si es para un continente o región peculiar, tenemos las hoy denominadas “Asambleas Especiales”, porque ha habido dos asambleas especiales para Europa y para África, una para cada uno de los otros tres continentes, y asambleas especiales para Oriente Medio y para el Líbano. En consecuencia, si un sínodo continental ha sido convocado por el Papa, se le denomina “Asamblea Especial”. Hechas estas aclaraciones, desde 1967 a 2017, en estos 50 años, la Iglesia ha celebrado 28 sínodos: 14 Asambleas Generales Ordinarias, 3 Asambleas Generales Extraordinarias, 9 Asambleas Especiales, un Sínodo Particular y un Sínodo Extraordinario. Da un promedio aproximado de un sínodo cada 21 meses: Teniendo en cuenta el tiempo previo de preparación entre los obispos concernidos de cada sínodo, mediante el uso de los Lineamenta y de los Instrumenta laboris, puede decirse que, en realidad, desde la clausura del Concilio la Iglesia Católica se encuentra permanentemente en estado de sínodo.

²¹ En este sínodo extraordinario, a los 20 años de la clausura del Concilio, la Iglesia propone una lectura interpretativa de lo que ha supuesto el Concilio, que expresó con el siguiente lema, en que se trataba de la definición del Concilio como eclesiología de comunión: *Ecclesia Sub Verbo Dei Mysteriorum Christi Celebrans Pro Salute Mundi*.

²² Tienen algunas de sus raíces preconciiliares en los años jubilares (el primero lo convocó Bonifacio VIII en 1300), en los congresos nacionales de católicos (que empiezan en el S. XIX) y en los congresos eucarísticos internacionales, de los que, para España, fueron muy relevantes el Congreso Eucarístico de Madrid de 1911 y el Congreso Eucarístico de Barcelona de 1952.

Mundiales de la Juventud a partir de 1985²³.

8. Promoción de tales jornadas temáticas y también de hasta 14 años temáticos y/o jubilaires:
 - a. PABLO VI:
 - i. Año de la Fe 1967-1968.
 - b. JUAN PABLO II:
 - i. Año de la Redención 1983.
 - ii. Año de la Juventud 1984.
 - iii. Año Mariano 1987-1988.
 - iv. Año antepreparatorio del Gran Jubileo 1996.
 - v. Año de Jesucristo 1997.
 - vi. Año del Espíritu Santo 1998.
 - vii. Año del Padre 1999.
 - viii. Gran Jubileo del Año 2000.
 - c. BENEDICTO XVI:
 - i. Año de San Pablo 2008-2009.
 - ii. Año Sacerdotal 2009-2010.
 - iii. Año de la Fe 2012-2013.
 - d. FRANCISCO:
 - i. Año de la Vida Consagrada 2015.
 - ii. Año de la Misericordia 2016.
9. La acepción de un nuevo lenguaje magisterial²⁴.

A la luz de esta enumeración sumaria podemos constatar que la Iglesia se ha mostrado muy activa en dinamizar y operar la recepción conciliar. No

²³ La importancia eclesiológica de estas últimas es hoy tal que, el no poder asistir con suficiente salud a la de Río de Janeiro en 2011, fue lo que determinó más poderosamente en Benedicto XVI su renuncia al pontificado, según su confidencia en el último libro-entrevista: BENEDICTO XVI, *Últimas conversaciones con Peter Seewald*, (Mensajero, Bilbao 2016), 45.

²⁴ Juan Pablo II, en el discurso al CELAM del 9 de marzo de 1983, hablaba del “nuevo lenguaje” del Magisterio, y también habló de un “nuevo tono”: «El *tono nuevo, desconocido antes*, de la presentación conciliar de estos contenidos constituyen casi un anuncio de tiempos nuevos. Los Padres conciliares han hablado con el lenguaje del Evangelio, con el lenguaje del Sermón de la Montaña y de las Bienaventuranzas. El mensaje conciliar presenta a Dios *en su señorío absoluto sobre todas las cosas*, aunque también como *garante de la auténtica autonomía de las realidades temporales*». SAN JUAN PABLO II, *Carta apostólica Tertio Millennio Adveniente*, 10 de noviembre de 1994, n. 20.

han faltado ni las que podemos llamar “reformas” ni tampoco las “renovaciones”. Llamamos por eso la atención las críticas al postconcilio, críticas que acabamos de repasar, por sus supuestas insuficiencias reformativas o renovadoras. Ahora bien, deteniéndonos en la indicación de ambas críticas, lo que acusan es que a las renovaciones no acompañaron las correspondientes reformas (según Martini), o que a las reformas no acompañaron las correspondientes renovaciones (según Ratzinger). Pues bien, si nos fijamos en ambas listas, de reformas y de renovaciones, vemos que, efectivamente, quizás haya sido así. Expresado en términos analíticos, si A define el conjunto de reformas y B define el conjunto de renovaciones, observamos que cada uno de los elementos del Conjunto A: A¹, A², A³, etc... no es correlativo apenas a ninguno de los elementos del Conjunto B: B¹, B², B³, etc... Pongamos solamente dos ejemplos: A la aprobación del Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, que puede entenderse como acto institucional en la línea de una reforma de la enseñanza moral de la Iglesia, no parece haber correspondido, en la línea de la renovación eclesial, a la adecuada catequización y mentalización en los distintos estratos de los seglares católicos. ¿Resultado?: El Compendio de la DSI ha pasado inadvertido para una buena parte del laicado católico supuestamente comprometido, que es el que mayoritariamente debería aplicar los criterios doctrinales a la vida social. Segundo caso: La celebración del Año de la Fe, convocado por Benedicto XVI, en el marco de su profundo deseo de renovar la experiencia de la fe en el pueblo de Dios, no parece haber correspondido con la articulación de reformas institucionales que eviten con más eficacia que hasta ahora, por ejemplo, la difusión de ideas contrarias al depósito de la fe por parte de algunas instituciones y personalidades docentes oficialmente católicas. ¿Resultado?: No se ha percibido que la vivencia de la fe, en amplias capas del pueblo y de la teología cristiana, haya logrado mejoras relevantes.

Es por eso que interesa proponer ahora cuáles son y cuáles siguen siendo los desafíos que continúan aguardando a la Iglesia en el mundo de hoy y que, como vemos, en la medida en que el Vaticano II quiso ofrecer una especie de puesta al día de la Iglesia ante el mundo moderno, suponen objetivos de tareas por realizar en el contexto de la recepción conciliar. Que precisamente y de hecho pueda tal recepción conciliar asumir esos retos, junto con otros que presumiblemente vendrán, será materia para la conclusión final a nuestras reflexiones.

Desafíos futuros a la recepción

A la luz de lo hasta aquí expuesto, podemos afirmar, precisamente, que el Concilio ha conformado como la carta magna del catolicismo para los tiempos actuales. En ese aspecto, los desafíos o retos que debe afrontar la Iglesia en su deseo de “aggiornamento” cara a Dios, a sí y al mundo, todavía son múltiples. Los vamos a resumir en tres grandes campos de tareas o de retos, tomando para ello de la temática nuclear de las constituciones conciliares. Para cada punto habría que argüir y explicarse con superabundante bibliografía, pero nos contentaremos, en la mayoría de los casos, con citar los puntos tal cual, que confiamos al entendimiento avisado del cultivado lector.

En primer lugar, notemos que si la Constitución dogmática *Dei Verbum* se planteó, de modo renovado, la comprensión teológica de la Revelación de Dios, el gran reto que la Iglesia tiene ante sí lo podemos cifrar en la afinación de la autoconciencia de la Iglesia misma respecto del misterio de Dios en Cristo, cuyas carencias en sectores amplios de la teología y vida de la Iglesia han hecho decir al Cardenal Angelo Amato que nos hallamos de frente ante una “emergencia cristológica”²⁵, quizás de remotos precedentes en la historia eclesial.

En segundo lugar, con la Constitución dogmática *Lumen gentium*, observemos que la Iglesia quiso afrontar renovadamente la autoconciencia de sí, tanto respecto de su vida interior como respecto de su misión salvífica, es decir, el doble eje, que ya hemos citado, de la “*Ecclesia ad intra*” y de la “*Ecclesia ad extra*”.

En cuanto a lo interno de la Iglesia “*ad intra*”, surge como un primer problema el de la comunión y recepción eclesial del Magisterio, que en relación al Vaticano II plantea el motivo del presente artículo y que, por tanto, no necesita ya ulterior explicación. Se han hecho populares, en los años pasados, cuatro expresiones que resumen actitudes de objeción y oposición para una asimilación tranquila, a ese nivel interno, de la función docente ordinaria de la Iglesia; nos referimos a lo que se ha venido a llamar el “complejo antirromano”²⁶, la “teología del disenso”²⁷, la “apostasía silenciosa”²⁸ y la “secularización interna”²⁹ de la Iglesia.

²⁵ Cf. A. AMATO, *Gesù, identità del Cristianesimo: Conoscenza ed esperienza* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008), 10.

²⁶ Cf. V. BALTHASAR, *o.c.*, IX + 395 pp.

²⁷ Cf. v.g. J. RATZINGER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, (BAC, Madrid 2005³), 29-31.

²⁸ Cf. v.g. J. RATZINGER – P. SEEWALD, *La sal de la tierra*, (Palabra, Madrid 2005⁵), 129-130.

²⁹ Para la situación, sobre todo en España, pero aplicable a muchos otros países, se puede consultar el importante documento, en su día traducido a otras lenguas: LXXXVI ASAMBLEA

Componiendo un segundo frente de batalla interno de la Iglesia, se sitúan los preocupantes asuntos que afectan a la cuestión disciplinar, en torno a su vez, principalmente, a tres problemas fundamentales de dominio público: Primero, el problema, al que ya hemos aludido genéricamente en el apartado anterior, de la insuficiencia reformadora de los sínodos sobre estados de vida; segundo, las profundas y generalizadas inquietudes actuales acerca de la situación espiritual y moral del clero y de la vida consagrada, en lo que se han manifestado recientemente dos síntomas mediáticos de patente gravedad: El escándalo de la pederastia por una parte del clero, y la situación de las religiosas de EEUU, que demandó visitas canónicas desde Roma. A estos dos síntomas se une, de manera igualmente notoria, la creciente infiltración en casi todos los estratos eclesiales de espiritualidades orientales en combinación con una teología de pensamiento débil³⁰. Y como tercer problema fundamental del apartado disciplinar comparecen las deficiencias de moral y costumbres por parte de muchos matrimonios y familias cristianas, manifiestos particularmente en la difusión, en muchos ambientes supuestamente católicos, de la práctica y de las ideas del anticoncepcionismo, del divorcismo y de la ideología de género, como es patente en nuestras sociedades occidentales.

El tercer frente de preocupaciones internas lo constituye el hecho por el que los fieles y muchos sacerdotes y consagrados asisten perplejos a los continuos debates, avances y retrocesos de la perenne *quaestio liturgica*, que nunca termina de concluir y de cerrarse.

Sin alejarnos todavía del horizonte de interés de *Lumen gentium*, se alzan desafíos, igualmente, en relación a la autoconciencia de la Iglesia respecto de su misión salvífica, o el tema de la "*Ecclesia ad extra*", y esto sucede de forma punzante a la zaga de otros cuatro debates: El debate acerca del justo alcance doctrinal del lenguaje pastoral del Concilio y del Magisterio pontificio postconciliar, al que hemos hecho mención en el tercer apartado de la presente disertación; el debate acerca de la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, que quedó en evidencia con la polvareda que desató la publicación, en pleno año de efervescencia jubilar del 2000, de la declaración *Dominus Iesus*³¹; también la controversia sobre cuál ha

PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II. Instrucción Pastoral*, (EDICE, Madrid 2006), 63 pp.

³⁰ Cf. v.g. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre los escritos del Padre Anthony de Mello S.J.*, 24 de junio de 1998.

³¹ Cf. Id., *Declaración sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia ("Dominus Iesus")*, 6 de agosto de 2000.

de ser el tono del posicionamiento público de la Iglesia respecto de algunos temas candentes de la cuestión social y de las conocidas como “guerras culturales”; y, por último, el debate teológico y eclesial que sigue generando la cuestión ecuménica, y cercana a ella, también la cuestión judía, dentro de la que, a su vez, surgen, en el contexto histórico del Concilio y postconcilio, los problemas, en el fondo de índole teológica para la fe cristiana, de la Shoah u Holocausto judío bajo el nazismo³², y el de la Aliyá o creciente reunificación, diríamos que de perfiles escatológicos³³, de los judíos en el moderno Estado de Israel, en parte como consecuencia de aquel³⁴.

En tercer y último lugar, puede examinarse el conjunto de retos que provienen del horizonte de interés que pretendía sintetizar la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, y que propugnaba un gran replanteamiento de la autoconciencia de la Iglesia respecto del mundo moderno. Aquí proponemos las que, a mi juicio, podemos tildar de grandes estrategias pontificias de los papas postconciliares, a excepción del breve Juan Pablo I, y utilizo para ello célebres ideas o expresiones de cada uno de los pontífices:

CUATRO ESTRATEGIAS PONTIFICIAS			
1/ Pablo VI		3/ Benedicto XVI	
<i>Finalidad:</i> ↓	<i>Estrategia:</i> ↓	<i>Finalidad:</i> ↓	<i>Estrategia:</i> ↓
La “civilización del amor”.	El “diálogo con la Modernidad”.	La “nueva evangelización”.	El “atrio de los Gentiles”.
2/ Juan Pablo II		4/ Francisco	
<i>Finalidad:</i> ↓	<i>Estrategia:</i> ↓	<i>Finalidad:</i> ↓	<i>Estrategia:</i> ↓
La “cultura de la vida”.	El “espíritu de Asís”.	La “Iglesia pobre para los pobres”.	El “hospital de campaña”.

El cuadro sinóptico es indudablemente simplificador, pero lo pretendo sugerente e ilustrativo. La gran pregunta aquí es la de si tales estrategias, y otras, que, al serlo de los Romanos Pontífices, las propusieron para la entera Iglesia Católica, y que, como decimos, mantienen en el fondo el deseo de aclimatar a la Iglesia a las preocupaciones del mundo de hoy en la estela, es-

³² Cf. COMISIÓN PARA LAS RELACIONES RELIGIOSAS CON EL JUDAÍSMO, *Nosotros recordamos: Una reflexión sobre la Shoah*, 16 de marzo de 1998.

³³ Rm 23-31.

³⁴ Cf. ID., *Los dones y la llamada de Dios son irrevocables (Rm 11,29). Una reflexión sobre cuestiones teológicas en torno a las relaciones entre católicos y judíos en el 50º Aniversario de “Nostra aetate” (n. 4)*, 10 de diciembre de 2015.

pecialmente, de las intuiciones generales de *Gaudium et spes*³⁵, han logrado, en fin, los objetivos propuestos, o en los procesos que han abierto se percibe que van a poder lograrlos, al menos hasta cierto punto. En cierto modo, este desafío resume y compendia todos los anteriores que venimos exponiendo, así como *Gaudium et spes* representó como la corona del Concilio por tratarse de la última de las constituciones en su promulgación. Este gran interrogante enmarca nuestra conclusión.

CONCLUSIÓN

A los 50 años de haber terminado el Concilio, al preguntarse de nuevo por qué da la impresión a muchos de que sus propósitos no han llegado a cumplir todo lo que parecían prometer, y ante la respuesta de quienes urgen un nuevo Concilio Vaticano —¿y por qué un Concilio en el Vaticano y no en Nueva York, o en cualquier otro lugar?—, podríamos volver a insinuar que estadísticamente no tocaría hasta el siglo XXII; o, mejor, cabría aducir que si acaso no basta el instrumento sinodal, tal y como parecen haberlo pensado todos los papas desde Pablo VI; o, mejor aún, si no conviene conformarse, más o menos, con los logros ya alcanzados hasta ahora; o bien, todavía con mayor realismo, si no conviene dar por simplemente finiquitado el impulso del Vaticano II, como lo fueron antes Trento o el Vaticano I, tal como si fuesen olas que se rompen contra la costa de la Historia. Sobre las dificultades prácticas para la convocatoria de un nuevo Concilio, y su posible sustitutivo permanente en la herramienta de los sínodos, comentaba así lo siguiente el filósofo Jean Guitton en sus célebres diálogos con Pablo VI de 1967:

Porque una asamblea compuesta por tres mil hombres de pensamiento y gobierno excede la escala humana, y hace muy difícil el mutuo diálogo. Además, el número de obispos aumentará a medida que aumente la población del mundo. ¿Cabe imaginar una asamblea deliberante compuesta por cinco mil miembros? Y, por otra parte, los medios de comunicación son tan rápidos que cada obispo podrá, sin dificultades, acudir a Roma a pasar el fin de semana, en tanto que la Televisión llevará la imagen y la palabra del Sumo Pontífice a todos los rincones del mundo. Pero, si bien es cierto que este tipo de concilio ecuménico dedicado a las deliberaciones, cual el que presencié, no volverá a reunirse para celebrar largas sesiones, también es cierto que el concilio estará siempre reunido, por cuanto el Sínodo será un permanente micro-concilio. El Concilio pervivirá en y por el Sínodo³⁶.

³⁵ Es claro que junto al resto de documentos, en particular las declaraciones *Dignitatis humanae* y *Nostra aetate*.

³⁶ J. GUITTON, *Diálogos con Pablo VI*, (Cristiandad, Madrid 1967), 351-352.

Pero no solo los sínodos pueden paliar hoy la ausencia de un concilio: también las cosmopolitas reuniones plenarias de obispos en los distintos dicasterios de la Curia Romana, o los consistorios cardenalicios, y otros recursos de reciente generación, por ejemplo el “Grupo C-9” de Cardenales, creado por Francisco para su alto asesoramiento, en cierta copia, como en tantas otras cosas del pontificado del papa jesuita, de los modos y mentalidades de la actual Compañía de Jesús. Ahora bien, con nuevo concilio o sin él, de la búsqueda conciliar de actualizar a la Iglesia en su contacto con la Modernidad, altísima y conveniente meta que procuró sintetizar la Constitución *Gaudium et spes*, de esa finalidad, ¿qué diremos?: ¿Que ha resultado bien?; ¿o que todavía no se ha conseguido pero que conviene esperar a que se logre en aplicaciones futuras del Concilio, por ejemplo a lo largo de los próximos 50 años?; ¿o que este objetivo tan noble ha, finalmente, fracasado del todo? Al decir de Benedicto XVI, al menos en lo tocante a la comprensión renovada de la Iglesia en el seno del mundo moderno, no se produjo tal cual la clarividencia conciliar deseada:

La Iglesia, que todavía en época barroca había plasmado el mundo, en un sentido lato, a partir del siglo XIX había entrado de manera cada vez más visible en una relación negativa con la edad moderna, solo entonces plenamente iniciada. ¿Debían permanecer así las cosas? ¿Podía dar la Iglesia un paso positivo en la nueva era? Detrás de la vaga expresión “mundo de hoy” está la cuestión de la relación con la edad moderna. Para clarificarla era preciso definir con mayor precisión lo que es esencial y constitutivo de la edad moderna. El “Esquema XIII” no lo consiguió. Aunque esta Constitución afirma muchas cosas importantes para comprender al “mundo” y da contribuciones notables a la cuestión de la ética cristiana, en este punto no logró ofrecer una aclaración sustancial³⁷.

Desde luego, y sí hemos de anotar en la cuenta de deberes de la recepción y aplicación conciliar, a resultas de la larga marcha de la Iglesia en su coloquio pastoral con el mundo moderno para ofertarle la salvación de Cristo, es una constatación evidente que hoy ya no existe tanta armonía entre vastos sectores de la Iglesia actual en relación a la posible respuesta a algunos de los puntos o retos, arriba citados, que enmarcan la posición eclesial en el autoconocimiento de la Iglesia de sí misma y de su misión para con la sociedad actual. Como ejemplo y paradigma, y contra todo pronóstico, cual bandera discutida de las encrucijadas del actual período de recepción post-conciliar, se ha alzado el espinoso asunto de la comunión sacramental a los divorciados vueltos a casar. Dicha controversia ha permitido poner sobre el

³⁷ BENEDICTO XVI, *Escrito en Castel Gandolfo*, de 2 de agosto de 2012, publicado en: *L'Osservatore Romano*, e11 de octubre de 2012.

tapete la disparidad de interpretaciones de la Exhortación *Amoris laetitia* de Francisco; una disparidad que señala con reflejo deslumbrante el transfondo de pluralidad, y ésta sí resulta muchas veces contradictoria, de mentalidades cristianas diferenciadas dentro de la misma Iglesia Católica. De paso, esta disputa ha sepultado en el olvido de la opinión pública la genialidad de *Amoris laetitia* en cuanto “acontecimiento lingüístico” del Magisterio, de una calidad comunicativa excepcionalmente convincente, según las atinadas palabras del Cardenal C. Schönborn en la presentación del documento en la Sala de Prensa de la Santa Sede³⁸. Es como si la rugiente tempestad de incertidumbres que asola la cultura occidental desde los campos de batalla de Verdún y del Somme, en la Primera Guerra Mundial³⁹, hubiera por fin, rotos los diques de contención espiritual, irrumpido en la psicología social de muchos católicos fieles, anegando a medio plazo casi cualquier aplicación ulterior y realista del Concilio: Se impone como tarea urgente de los teólogos, y no solo de ellos, aportar cierta luz para la reconstrucción de un relato del pasado eclesial si es que se nos puede conceder todavía un futuro para dicha aplicación.

³⁸ Sucedió el 8 de abril de 2016.

³⁹ Por citar una referencia al respecto, entre numerosísimas posibles: Cf. C. TAYLOR, *La era secular*, II, (Gedisa, Barcelona 2015), 189-192.