

## «ECCLESIA SEMPER REFORMANDA». LA RECEPCIÓN DEL VATICANO II: BALANCE Y PERSPECTIVAS\*

Salvador PIÉ-NINOT

**Original rebut:** 22/12/11  
**Data d'acceptació:** 13/02/12

**Adreça:** Pl. Berenguer, 2, 2-3  
08002 BARCELONA  
**E-mail:** spie-ninot@blanquerna.url.edu

### Resum

Es comença pels textos del Vaticà II sobre la reforma de l'Església (LG 8; UR 6) i es tracta del valor magisterial d'aquest concili com a «doctrina catòlica». Pel que fa a la seva recepció es presenten distintes respostes: l'escola de Bolonya, la de Tubinga, l'hermenèutica de la reforma de Benet XVI amb el debat suscitat pels «lefevrebians», els tradicionalistes, els defensors de la «renovació dins la Tradició» i la radicalització de la identitat teològica de l'extensa obra de C. Théobald. Sorgeix així l'actual «xoc de relats interpretatius» sobre el Vaticà II entre els partidaris de la «no continuïtat» o els de la «continuïtat». Les perspectives finals proposen a partir dels criteris del Sínode de 1985: recuperar el caràcter magisterial del Concili; realitzar una lectura essencial de les seves quatre constitucions; estudiar la «història dels seus efectes»; subratllar el seu caràcter «pastoral» d'*aggiornamento* i la seva decisiva dimensió «renovadora-reformista».

**Paraules clau:** Vaticà II, Magisteri, Reforma, Tradició, *Aggiornamento*.

### Abstract

The starting point of the article is the texts of Vatican II on the reform of the Church (LG 8; UR 6) and it considers the magisterial value of this council as 'Catholic Doctrine'. With respect to its reception, the

\*. Texto remodelado de la ponencia correspondiente al *XV Simposio de Teología Histórica*. «ECCLESIA SEMPER REFORMANDA». *Teología y reforma de la Iglesia en el IV Centenario de la muerte de san Juan de Ribera* (Valencia, 14 al 16 de noviembre de 2011), que será publicada en sus Actas.

following are presented: the school of Bologna, that of Tubingen, the hermeneutic of the reform of Benedict XVI with the debate created by the 'Lefevrists', the traditionalists, the advocates of 'renewal within Tradition' and the radicalisation of the theological characteristics of the great work of C. Théobald. Thus, the present-day 'conflict of interpretive responses' to Vatican II is brought out, with their differences regarding 'continuity' and 'non-continuity'. The concluding sections are based on the criteria of the 1985 Synod: retrieving the magisterial character of the Council; undertaking an essential reading of its four constitutions; studying the 'history of its effects'; underlining the 'pastoral' nature of the *adjournment* and its decisive dimension of 'renewal-reform'.

**Keywords:** Vatican II, Magisterium, Reform, Tradicion, *Adjournment*.

## 1. INTRODUCCIÓN: «ECCLESIA SEMPER REFORMANDA»

La fórmula *Ecclesia semper reformanda*, inspirada en Lutero (WA 1, 627,26s.; 6, 404,2; 458,38s.), ya había aparecido en el contexto de la denominada *Segunda Reforma* de credo calvinista en Holanda en el siglo XVII.<sup>1</sup> Fue particularmente H. Küng, en diálogo con K. Barth, el que la relanzó en el mundo católico antes del Concilio Vaticano II.<sup>2</sup> Este Concilio tuvo presente dicha perspectiva en dos textos significativos como son *LG* 8 y *UR* 6.

En *LG* se encuentra el epígrafe «la Iglesia, a la vez visible y espiritual» como emblemático final del capítulo inicial. El texto se caracteriza por una serie de puntos eclesiológicos sobresalientes: en primer lugar, la bella descripción de la Iglesia como «comunidad de fe, esperanza y amor» (*¡hapax* en el original conciliar!); en segundo lugar, por la calificación un tanto sorprendente de la Iglesia como «una realidad compleja» al tratar de su analogía con el Verbo encarnado; en tercer lugar, por el doble uso del adjetivo «católica»: uno, como nota de «única Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica» y,

1. Y. Congar indica que «esta fórmula es de Voetius (1589-1676), teólogo holandés de estricta observancia calvinista», Y. CONGAR, *Mysterium Salutis* IV/2, Madrid 1973, 487, n<sup>o</sup> 70; en cambio, el primer escrito en el que consta es el de su coetáneo, J. VAN LODENSTEIN (1620-1677), *Beschouwinge van Zion (Contemplation of Zion)*, Amsterdam, 1674, según, M. BUSH, «Calvin and the Reformanda Sayings», en H. J. SELDERHUIS (ed.), *Papers of the International Congress on Calvin Research*, Göttingen 2008, 286.
2. Cf. H. KÜNG, *El Concilio y la unión de los cristianos* (1960), Barcelona 1962, 16-19, y ya en el año 1957 su relación con Barth sobre esta fórmula, según cuenta en su, *Libertad conquistada. Memorias*, Madrid 2003, 222-229 («*Ecclesia semper reformanda*: un tema explosivo»); K. BARTH, *Dogmatique IV/1*, Genève 1967, 68s.; cf. la síntesis clásica de J. LORTZ, «Reforma protestante», *SM* 5 (1974) 837-880; y la más recientes de G. SEEBASS, «Reformation», *TRE* 28 (1997) 386-404 y G. MÜLLER, «Reformation» *LThK* 8 (1999) 930-949; cf. en clave pastoral, E. GARHAMMER (ed.), *Ecclesia semper reformanda - Kirchenreform als bleibende Aufgabe*, Würzburg 2006, aunque la fórmula latina del título sólo es tratada brevemente por D. BURKARD, «Reform vorwärts zurück. Überlegungen eines Kirchenhistorikers», 131-136.

otro, como característica confesional de «la Iglesia católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con el»; en cuarto lugar, por el uso matizado de la fórmula tan debatida del «subsistit in» aplicada con suma *finezza* a la Iglesia Católica; y en quinto y último lugar, por la afirmación «paradójica» de que «la Iglesia, aun incluyendo en su seno a los pecadores, es a la vez santa y siempre está necesitada de purificación, y busca continuamente conversión y renovación (*Ecclesia... sancta simul purificanda poenitentiam et renovationem continuo prosequitur*)». El siguiente texto de LG 9, retomando la citada expresión «renovación» subrayará que la Iglesia «se renueva (*renovare*) sin cesar por la acción del Espíritu Santo».

K. Rahner, que había tratado ya esta cuestión en el año 1947,<sup>3</sup> con su habitual perspicacia, comenta este texto señalando que no basta «la distinción entre santidad subjetiva y objetiva, ya que reduce esa pregunta a la condición de una cuestión no esencial, con el fin apologético de mantener las «notas de la Iglesia» como elemento *decisivo y claramente* “cognoscible” de la misma». En cambio, se trata «de una constante “metanoia” en la Iglesia y no de una mera adaptación de la liturgia, del derecho y de la pastoral a las circunstancias históricas. ¿Cómo puede estar viva en toda su agudeza y profundidad la conciencia de *Ecclesia semper reformanda*, si instintivamente sabemos que sus miembros son imperfectos e incluso pecadores, aunque ella por sí misma no tiene ningún defecto, ya que es indefectiblemente “santa” y las deficiencias de los individuos son incapaces de proyectar sombra alguna sobre la Iglesia?»<sup>4</sup> Por eso, K. Rahner reconoce que la Iglesia es propiamente ¡«la Iglesia santa de los pecadores»!

El estudio más extenso y detallado de esta cuestión, previa al Vaticano, es el de H. U. von Balthasar titulado *Casta meretrix* de 1961, cuyas interpellantes conclusiones recogemos: «La Iglesia consta de pecadores; su oración es oración propia del pecador: “Perdónanos nuestras culpas, así como nosotros perdonamos a los que nos ofenden. Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores”. De igual forma que la cizaña prolifera siempre obstinadamente en el campo, así crece en la Iglesia el pecado contagioso y tenaz... No por ello es menos real la santidad de la Iglesia, pero es una santidad realista, una santidad de Iglesia militante, que es santa por lo que Dios pone en ella. ¡Ay de los hombres de la Iglesia que se consideran a sí mismos justos y mejo-

3. K. RAHNER, «La Iglesia de los pecadores (1947)», *Escritos de Teología VI*, Madrid 1969, 295-313.

4. K. RAHNER, «El pecado en la Iglesia», en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II, I*, Barcelona 1966, 435-448.436-437.

res que los demás!... Hay que exceptuar, naturalmente, aquellos actos de la Iglesia que son actos del Señor, en la medida que lo son; por ejemplo, el conferimiento de los sacramentos, o la solemne proclamación de una verdad de fe. Aquí no hay más que santidad. Pero en todos los demás sitios... se mostrarán de manera inevitable y frecuente la debilidad y la astucia humanas, la huella del pecado humano... Ciertamente, la Iglesia hace lo que puede para preservar a los pastores de la Iglesia de esto, tanto más cuanto más graves consecuencias tengan sus acciones, pero no los violenta, pues esto equivaldría a suprimir el hombre». <sup>5</sup>

Así pues, usando la pulcra distinción de H. de Lubac de cuño patrístico podemos distinguir entre la *Ecclesia Mater congregans* y la *Ecclesia fraternitas congregata*. <sup>6</sup> En efecto, por una parte, la Iglesia —como Iglesia que congrega— es «santa» (LG 39), como *Madre* que comunica los dones santos que son «la Palabra y los Sacramentos» que le son propios y que siempre son «santos» (LG 26), y, por otra parte, como *fraternidad* humana «entra en la historia de los hombres» (LG 9), y por lo tanto, tiene una dimensión de limitación y de pecado al incluir «en su seno pecadores» (LG 8). Por eso es conveniente distinguir cuándo se habla de la santidad de la Iglesia en estos términos: la Iglesia es plenamente «santa» por lo que comunica a través del Espíritu —la Palabra de Dios y los Sacramentos que son en sí santos— a pesar de que sus ministros puedan no siempre serlo. Pero, a su vez, «en su seno tiene pecadores» —la fórmula *Ecclesia peccatrix* es rarísima entre los Padres, ya que éstos prefieren la imagen del *nigra sum sed formosa* (Cant 1,5), tal como expone J. Ratzinger en un estudio también previo al Vaticano II—, <sup>7</sup> en el sentido de que todos sus miembros están en el camino de la conversión y deben pedir perdón a Dios y a los hermanos como expresión del ser mismo de la Iglesia como comunidad esencialmente ‘peregrinante’, como *permixta ecclesia*, según decía san Agustín. <sup>8</sup>

El segundo texto conciliar sobre nuestro tema es UR 6 que reza así: «Toda renovación de la Iglesia (cf. *Concilio Lateranense V*, ses. XII (1517), constitución *Constituti*, cf. COD 649-655) consiste esencialmente en un

5. H. U. VON BALTHASAR, «Casta meretrix (1961)», *Sponsa Verbi*, Madrid 1965, 239-354.353s.
6. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia (1953)*, Madrid 1984, 90-97.
7. Cf. J. RATZINGER, «Soy negra pero hermosa» (1962), en *Id.*, *El nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 285-290.
8. Cf. T. J. VAN BAVEL, «La Iglesia mezclada», en A. D. FITZGERALD (ed.), *Diccionario de San Agustín*, Burgos 2001, 668-670 (p. 669), donde subraya que «las parábolas de la red de pescar, de la mala hierba que hay en el campo y de la trilla son los principales argumentos en apoyo de esta manera de ver las cosas»

aumento de la fidelidad a su vocación; ésta es, sin duda, la razón por la cual el movimiento tiende hacia la unidad. La Iglesia peregrina en este mundo, está llamada por Cristo a esta reforma permanente (*perennem reformationem*) de la que ella, como institución terrena y humana, necesita continuamente (*perpetuo indiget*); de modo que si algunas cosas, por circunstancias de tiempo y lugar, hubieran sido observadas menos cuidadosamente en las costumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina —que debe distinguirse cuidadosamente del depósito mismo de la fe—, deben restaurarse recta y debidamente en el momento oportuno.»<sup>9</sup>

Nótese como en el inicio de este texto se hace una referencia al Concilio IV de Letrán (1517) que afirmó la necesidad de una «reforma general» (cf. COD 652, 16s.), la cual, según K. Schatz, «logró que fuera considerable».<sup>10</sup> Parece bastante claro que el Vaticano II con esta cita quiere subrayar que la categoría «reforma» ya se encontraba en la Iglesia católica antes de Lutero, y que es éste el sentido que comparte. Sin duda se nota aquí la influencia del historiador católico H. Jedin que discierne dos componentes en la llamada *Contrarreforma*: por un lado, la toma de conciencia del ideal de vida católico que se dio en la Iglesia en los siglos xv–xvi, a través de una renovación interior o «reforma católica», y, por otro lado, la reafirmación hecha por la Iglesia en la lucha contra el protestantismo o «contrarreforma» propiamente dicha.<sup>11</sup>

UR 6 se une, pues, claramente al concepto de reforma católica previo a la reforma protestante, y en este sentido se convierte en estudio normativo para comprenderla «le plus gran livre» (J.–P. Jossua) de Y. M.–J. Congar, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, donde detalla cuatro condiciones para que se lleve a cabo una reforma: primacía de la caridad y de la pastoral; permanencia en la comunión global; la paciencia como actitud, y la renovación por

9. Cf. J. PERARNAU, *Decreto sobre el Ecumensimo*, Castellón de la Plana 1965, 46-49; G. THILS, *El Decreto sobre Ecumenismo* (1966), Bilbao 1968, 113-118, y J. FEINER, *LThKVat.II* 13 (1967) 9-126.

10. K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos*, Madrid 1999, 156; un siglo antes en el decreto inválido del *Haec Sancta* del Concilio de Contanza se urgía «la reforma general de la Iglesia en la cabeza y en sus miembros» (ses. V: 1415; cf. COD 409,26s.), formulación que se convirtió en paradigmática, cf. K. A. FRECH, *Reform an Haupt und Gliedern. Untersuchung zur Entwicklung und Verwendung der Formulierung in Hoch- und Spätmittelalter*, Frankfurt 1992.

11. Cf. H. JEDIN, «¿Riforma cattolica o Controriforma?», *Gregorianum* 26 (1945) 117-136; nótese cómo observa esta doble dimensión tanto en el concilio de Trento como en los Jesuitas; cf. K. GANZ, «Reforma católica», en W. KASPER (ed.), *Diccionario enciclopédico de la Reforma*, Barcelona 2005, 483-486.

retorno a la tradición y no por una «novedad» fruto de una adaptación superficial.<sup>12</sup>

Puede observarse finalmente que cuando *UR 6* añade que «el modo de exponer la doctrina debe distinguirse cuidadosamente del depósito mismo de la fe» lo hace reflejando la significativa formulación de Juan XXIII para expresar el sentido del *aggiornamento* que persigue el Vaticano II, en el que distingue entre «el depósito de la fe y el modo como se enuncia» en el Discurso inaugural de este concilio (formulación recogida por *GS 62*).<sup>13</sup>

Es precisamente este texto de Juan XXIII el que sirvió a Benedicto XVI para basar su propuesta de «la hermenéutica de la reforma» —por lo tanto no en clave rupturista, aunque tampoco como un *aggiornamento* puramente coyuntural!—, que busca la sincera «renovación de la Iglesia». Para una mejor comprensión son importantes sus matizadas anotaciones a tres puntos conciliares a los que se refiere: la relación entre fe y ciencias modernas; Iglesia y estado moderno y la cuestión de la tolerancia, teniendo siempre presente que «está claro que en todos estos sectores podría emerger una cierta forma de discontinuidad, en la que, hechas las debidas distinciones entre las situaciones históricas concretas y sus exigencias, resultaba que no se había abandonado la continuidad en sus principios; este hecho escapa fácilmente a la primera percepción. Precisamente, la naturaleza de la verdadera reforma consiste en este binomio de continuidad y discontinuidad a diferentes niveles» (22.12.2005).<sup>14</sup>

12. Y. M.-J. CONGAR, *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, 231-352, resumido, en *Mysterium Salutis* IV/1, Madrid 1973, 488s.; cf. la traducción castellana de Carmen Castro de Zubiri, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, Madrid 1953.

13. Cf. el estudio clásico de G. ALBERIGO – A. MELLONI, *L'allocuzione «Gaudet Mater Ecclesia» di Giovanni XXIII (11.X.1962)*, en *Fede, Tradizione, Profezia. Studio su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, 185-283; cf. el atento estudio de V. BOTELLA, *El Vaticano II en el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología*, Salamanca 1999, que toma como clave interpretativa precisamente el *Gaudet Mater Ecclesia*.

14. Cf. *Discorso alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi (22.12.2005)*, en *Enchiridion Vaticanum (=EV)* 23: 1526-1537.1534; cf. nuestra «Nota sobre «la reforma de la Iglesia» según Joseph Ratzinger: de teólogo a Papa», en *Eclesiología*, Salamanca 2009, 95-98.

## 2. EL VALOR MAGISTERIAL DEL VATICANO II COMO «DOCTRINA CATÓLICA»<sup>15</sup>

El papa Juan XXIII precisó en el acto inaugural de este Concilio que «esta doctrina es, sin duda, verdadera e inmutable (*certa et immutabilis*), y el fiel debe prestarle obediencia (*fidele obsequium est praestandum*), aunque hay que investigarla y exponerla según las exigencias de nuestro tiempo» (11. X.1962).<sup>16</sup> Por su parte, el papa Pablo VI en la clausura del Concilio afirmó que, aunque no se trata de definiciones dogmáticas solemnes, el Concilio Vaticano II propone «con autoridad la doctrina cuya norma debe conformar la conciencia y la acción del hombre (*cum auctoritate doctrinam cuius normam homines tenentur conscientiam suam suamque agendi rationem conformare*)» (7.XII.1965).<sup>17</sup> Precisamente estos dos textos de Juan XXIII y Pablo VI fueron citados por Benedicto XVI como clave para «la hermenéutica de la reforma» que exige una correcta recepción de este Concilio (22.XII.2005; EV 23: 1532s.).

Hay que observar que la explicación de Pablo VI lleva a considerar el valor teológico y magisterial del Vaticano II como «doctrina católica», expresión que será usada diecisiete veces entre *DV* y *LG*: explícitamente en *LG* 25, 54 y 67, o simplemente como «doctrina» en *DV* 1.2.8.9.10.14.15.18.20.25 y *LG* 13. 18.20.28. Se trata por consiguiente de una enseñanza que, aunque no sea propuesta de manera expresa y categórica como Palabra de Dios y por tanto no definida solemnemente, enseña de forma auténtica la fe de la Iglesia católica. En esta línea se sitúa el clásico estudio del profesor de la PUG, S. Cartechini, que precisamente cita las palabras empleadas por Pablo VI, como *auctoritas*, *doctrina* y *tenentur*, para describir la doctrina católica.<sup>18</sup> Por esta razón la enseñanza del Vaticano II puede ser calificada como «pertene-ciente a la fe y en consecuencia teológicamente cierta, al ser una doctrina sobre la que el magisterio eclesiástico no se ha pronunciado definitivamente,

15. Hemos propuesto por primera vez esta visión en nuestra, *Eclesiología*, Salamanca 2007, 75-77.

16. CEE (ed.), *Concilio Ecuménico Vaticano II*, Madrid 1993, 1095.

17. *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 1165; cf. los *status quaestionis* de esta cuestión, en F. A. SULLIVAN, *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Dublin 1996, 162-174.

18. Según este estudio «doctrinae quae non proponuntur formaliter et categorice ut verbum Dei, sed tamen expresse et authentice docentur, dicuntur *doctrinae catholicae*...; omnia quae inveniuntur in encyclicis et aliis documentis officialibus, si non potest probari quod sint dogmata vel de fide divina, potest semper dici quod est doctrina catholica», S. CARTECHINI, *De valore notarum theologiarum*, Romae 1951, 68-69.

pero cuya verdad está garantizada por su conexión íntima con la doctrina revelada.»<sup>19</sup>

Por otro lado, la «Instrucción de la CDF sobre la vocación eclesial del teólogo» de 1990<sup>20</sup> trata de esta clase de Magisterio cuando se refiere a la enseñanza que «aun sin llegar a una definición infalible y sin pronunciarse de «modo definitivo» en el ejercicio del magisterio ordinario, propone una enseñanza que conduce a una mejor comprensión de la Revelación» (nº 17). Esta forma de Magisterio ordinario según *LG* 25 se discierne a partir de tres criterios: «el tipo de documento, la frecuencia en la doctrina propuesta y la forma de expresarse», y a su vez «exige un asentimiento religioso de la voluntad y de la inteligencia. En el caso de «asuntos discutibles en los que se encuentran implicados elementos conjeturales y contingentes, junto a principios seguros» —que se sitúan en el «ámbito de las intervenciones de orden prudencial»— se exige una «voluntad de asentimiento leal (*sinceri obsequii*)» (nº 24).

Sobre la manera de expresarse (*ex dicendi ratione*), veamos el uso de la significativa fórmula «enseña» (*docet*) en las dos Constituciones Dogmáticas. Así, en los dos usos de la *Dei Verbum* se afirma que «el Santo Sínodo profesa (*profitetur*) que el hombre “puede conocer ciertamente a Dios con la razón natural”; y enseña que, gracias a dicha revelación, «todos los hombres... pueden conocer fácilmente, con absoluta certeza y sin error, las realidades divinas» (*DV* 6) y que «se debe profesar que los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra» (*DV* 11).

En referencia a los cinco usos de la *Lumen Gentium* se afirma que se «enseña la necesidad de la Iglesia para la salvación» (*LG* 14); que se «enseña la institución de la Iglesia por Jesucristo», así como «la doctrina y autoridad de los obispos» y que se «cree firmemente (*firmiter*) —fórmula conciliar única para los dos dogmas ya definidos— en el primado del Romano Pontífice y su magisterio infalible», propuesto por el Vaticano I (*LG* 18); que se «enseña que los obispos son sucesores de los Apóstoles» (*LG* 20); que se «enseña que la consagración episcopal es la plenitud del sacramento del orden» (*LG* 21), y

19. Según el mejor estudio reciente de J. GHER, *Die rechtliche Qualifikation der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils*, St. Ottilien 1997, 156; cf. en clave histórica: G. LO CASTRO, *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle fonti di diritto canonico*, Milano 1970, 250-254, y en clave teológica: G. TURBANTI, «Autorité et qualification des documents conciliaires», *RHE* 95 (2000) 175\*-195\*.

20. Cf. CDF, *El don de la verdad. Sobre la vocación eclesial del teólogo*, Madrid 1998, 17-60.

que se «enseña esta doctrina católica: el fomento del culto a María en la Iglesia» (LG 67).

La única clarificación postconciliar sobre los diversos tipos de pronunciamientos magisteriales es una «Nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe» del año 2002, donde presenta los tres géneros literarios siguientes:<sup>21</sup> *a) expositivo-ilustrativo*: «con amplias y precisas motivaciones sobre las doctrinas de fe e indicaciones pastorales, como los documentos del Vaticano II, las Encíclicas...»; éste sería el género más propio para los textos conciliares del Vaticano II; nótese el uso de la fórmula «doctrina de fe»; *b) exhortativo-orientativo*: «que afronta problemas de índole espiritual y práctico-pastoral (Exhortaciones Apostólicas postsinodales, documentos habituales de las Congregaciones...)»; y *c) declarativo-assertivo*: «típico de la CDF que, siguiendo la tradición del Santo Oficio, sirve para clarificar verdades centrales de la fe».

### 2.1. Nota sobre el «compromiso en cuestiones doctrinales» referido al Vaticano II

Mientras en los textos de los Concilios de Trento y del Vaticano I los compromisos entre diversas tendencias comportaron un lenguaje bien modelado, homogéneo y preciso, susceptible de una interpretación básicamente unitaria y accesible a las reglas del razonamiento lógico, el Vaticano II ofrece una imagen relativamente distinta en su «resolución» de «compromisos». Es verdad que diversos textos finales reflejan cierta ambigüedad y aún fluctuación de ideas, a causa de la multiplicidad de sus redactores, de la gran cantidad de temas tratados y de ciertas prisas finales, así como por la decisiva opción por un concilio «pastoral» —¡el primero en la historia de la Iglesia!— que tenía como objetivo el *aggiornamento*.<sup>22</sup>

Téngase en cuenta, con todo, la certera reflexión de H. J. Pottmeyer: «Un compromiso en el que está en juego saber cómo ha de formularse y apreciarse la verdad de la fe y de qué modo se ha de emprender la renovación de la

21. Cf. «Articolo di commento della Notificazione della CDF a proposito del libro di J. DUPUIS: «Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso», n°6, en CDF, *Dichiarazione «Dominus Iesus»*. *Documenti e studi*, Vaticano 2002, 146-152.150s; P. ERDŐ, «Expressiones obligationis et exhortationis», *Periodica* 76 (1987) 3-27, subraya la importancia de los verbos *debet* y *tenetur* que califican las normas obligatorias; cf. nuestra *Eclesiología*, 506 («doctrina católica»), 509s. («Nota sobre el género literario del magisterio»).

22. Cf. M.-D. CHENU, «Un concilio “pastoral”», en *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966, 633-649; M. SECKLER, «Über den Kompromiss in Sachen der Lehre», en *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg 1980, 99-103; y O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Würzburg<sup>4</sup>1996, 148-160; cf. nuestra, *Eclesiología*, 81.

Iglesia es perfectamente legítimo... Porque la voluntad de compromiso no es otra cosa que la voluntad de seguir caminando juntos, mientras que no esté en juego la verdad misma de la fe y de preservar la *communio* mutua y la continuidad de la doctrina. En esto estaban de acuerdo todos los Padres conciliares». <sup>23</sup>

Un ejemplo significativo es la fórmula eclesiológica decisiva de la *communio hierarchica* sobre la que J. Ratzinger comenta: «Un grupo de padres había tomado la palabra *communio* sólo en el sentido de relación facultativa, mientras que la intención de la comisión había sido prestar un servicio a una renovación de la eclesiológica de la *communio* en la Iglesia primitiva, para la cual la palabra *communio* representaba más bien la expresión de una forma obligatoria, en el sentido de un derecho que encontraba su base en la comunidad del misterio eucarístico... Clarificar este pensamiento fue la intención que indujo a añadir la palabra *hierarchica*, que en realidad es ajena a la terminología de la Iglesia primitiva y en cuanto al lenguaje se refiere no es especialmente afortunada.» A su vez, recuerda que proponer, en la *Nota Explicativa Previa*, que el ejercicio de la potestad del Papa reside simplemente en su *propria discretio* y *ad placitum*, comenta Ratzinger que «no se ha formulado de esta forma hasta ahora en ningún documento eclesiológico». <sup>24</sup>

### 3. BALANCE DE LA RECEPCIÓN DEL CONCILIO VATICANO II

#### 3.1. Apunte sobre sus diversas etapas

Es clásica la periodización de etapas de H. J. Pottmeyer con motivo de los veinte años del Vaticano II: *fase de exaltación* y *fase de decepción o de la verdad*, a las cuales añade una *nueva o tercera fase* basada en una interpretación más objetiva de los textos conciliares que tenga presente no solamente sus textos sino su intención, su método y su carácter de transición. <sup>25</sup> W. Kasper ve más bien esta nueva o *tercera fase* a partir del *estímulo del magisterio oficial* de

23. H. J. POTTMEYER, «Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II», en G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987, 49-67. 61.

24. J. RATZINGER, «La colegialidad episcopal (1966)», en *El nuevo Pueblo de Dios*, 217.219; cf. sobre ambas cuestiones, nuestra *Eclesiológica*, 87-90.383-384.

25. H. J. POTTMEYER, «Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II», 56s. y su balance: «Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'anno 2000», en R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II*, Milano 2000, 11-25.

Juan-Pablo II, que miraba a la profundización y a la interiorización, tendiendo a la estabilización interna de la Iglesia y a un perfil católico más marcado.<sup>26</sup> G. Routhier inspirándose en la práctica ecuménica, distingue entre la *recepción kerygmática* como etapa inicial, y la *recepción práctica* en la que se va actualizando de forma concreta a nivel eclesiológico y jurídico.<sup>27</sup> E. Vilanova distingue entre la primera fase de *exaltación* y la segunda de *decepción* o fase de la verdad.<sup>28</sup> J. M. Rovira Belloso subraya tres etapas: la de *los primeros comentaristas* (1965-1970); la del *descubrimiento de la comunión* (hasta el Sínodo 1985), y la etapa presente de *articulación de las nociones de comunión, sinodalidad y colegialidad*.<sup>29</sup> Finalmente, de forma más genérica, los italianos G. Ziviani y V. Maraldi optan por una doble etapa del postconcilio: la primera recepción marcada por la *discontinuidad* (1965-1980), y la segunda por la *continuidad* (1980-2000).<sup>30</sup>

Dentro de esta periodización tiene un lugar relevante el *Sínodo extraordinario a los veinte años del Vaticano II de 1985*, con la discusión que comportó sobre si era un intento o no de «restauración». En el libro publicado por profesores de la Facultad de Teología de Cataluña (Barcelona) se menciona en su emblemático título «La imposible restauración».<sup>31</sup> Es verdad que esa era la perspectiva previa del vaticanólogo G. Zizola que tenía algunas sospechas en este sentido y que le creyó confirmadas en el Sínodo,<sup>32</sup> así como de las interpretaciones un tanto precipitadas del famoso *Informe sobre la fe* del cardenal

26. W. KASPER, «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio», en *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 401-403.
27. G. ROUTHIER, «La périodisation», en G. ROUTHIER, *Réceptions de Vatican II*, Leuven 2004, 225-244, y *Vatican II. Herméneutique et réception*, Québec 2006, 257-263.
28. E. VILANOVA, *El concili Vaticà II (162-1965): trenta anys d'interpretacions*, Barcelona 1995, 28; cf. su «Introducció general», en *Concili Vaticà II. Constitucions, Decrets, Declaracions. Edició biblíngüe*, Facultat de Teologia de Catalunya – Publicacions de l'Abadia de Montserrat: Barcelona 2003, 7-20, donde se asocia a la interpretación de la Escuela de Bolonia como editor que es de la edición española de G. ALBERIGO (ed.), *Historia del Concilio I-V*, Salamanca 1999-2008.
29. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Vaticano II: un Concilio para el Tercer Milenio*, Madrid 1997, 20-21.
30. G. ZIVIANI – V. MARALDI «Ecclesiologia», en G. CANOBBIO – P. CODA (eds.), *La Teologia del xx secolo. Un bilancio.2*, Roma 2003, 287-410; cf. nuestra síntesis, en *Ecclesiología*, 91-95.
31. Cf. S. PIÉ – P. TENA – J. M. ROVIRA – J. PIQUER, *La imposible restauración. Del Sínodo sobre el Concilio al Sínodo sobre los Laicos*, Madrid 1986, con Prólogo del cardenal N. Jubany, arzobispo de Barcelona; en esta misma línea se sitúa el trabajo del relevante especialista español sobre el Vaticano II, S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización*, Santander 2002, 213-242 («La imposible restauración»); cf. sus excelentes monografías: *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Bilbao 2005; *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Santander 2006; *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Santander 2009.
32. G. ZIZOLA, *La restaurazione di papa Wojtyla*, Roma 1985, igualmente, J. B. LIBANIO, *La Iglesia desde el Vaticano II hasta el nuevo milenio*, Bilbao 2004, 117-141; E. VILANOVA coloca en el año 1983 el fin

J. Ratzinger y V. Messori, que conllevó una clarificación posterior del mismo cardenal: «No se da ningún retorno al pasado; una restauración así entendida no sólo es imposible, sino que ni siquiera es deseable; en realidad quiere decir literalmente lo mismo que la palabra “reforma”...»<sup>33</sup> Es esta la directriz de su secretario especial, W. Kasper que afirmó que el Sínodo, en vez de hablar de restauración, prefirió, aún reconociendo los problemas, las lagunas y los errores postconciliares, dar una valoración positiva de los efectos del Vaticano II y apostar por una recepción plena y una realización completa, proponiendo criterios para su lectura.<sup>34</sup>

### 3.2. *Las claves interpretativas más relevantes sobre el Vaticano II*

#### a) *EL Sínodo de los Obispos de 1985*

En este Sínodo sobre el Vaticano II se presentaron estos cinco criterios: «1) tener en cuenta todos los documentos y su conexión entre sí para exponer el sentido íntegro de las afirmaciones del Concilio; 2) no separar la índole pastoral de la fuerza doctrinal; 3) no disociar el espíritu y la letra del Concilio; 4) entender el Vaticano II en continuidad con la gran Tradición de la Iglesia, y 5) recibir del mismo Concilio luz para la Iglesia actual y para los hombres de nuestro tiempo. La Iglesia es la misma en todos los Concilios» (EV 9: 1785).

Tales criterios fueron usados como base en el «Congreso sobre la actuación del Vaticano II» (febrero 2000), promovido por el Comité Central del Gran Jubileo del año 2000, que concluyó con estas palabras de Juan Pablo II: «Una nueva época se abre ante nuestros ojos: es el tiempo de la profundización de las enseñanzas conciliares. El concilio ecuménico Vaticano II fue una verdadera profecía para la vida de la Iglesia y seguirá siéndolo» (nº 9).<sup>35</sup>

---

del postconcilio con el *Código de Derecho Canónico* del 1983, *Historia de la Teología III*, Barcelona 1992, 947s.

33. J. RATZINGER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, Madrid 1985, 44-45.

34. W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg 1986.

35. Cf. R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano 2000, 735-741 («Discorso del Santo Padre», 27-2-2000).

b) La escuela de Bolonia: La Historia del Vaticano II<sup>36</sup>

*La dialéctica: acontecimiento y decisiones*<sup>37</sup>

El enfoque propio de la *Historia del Vaticano II* de la escuela de Bolonia, queda manifiesto en las palabras de su director G. Alberigo cuando escribe: «no fue intención del concilio dar a luz una nueva *suma* doctrinal (según Juan XXIII «¡Para esto no se precisaba un concilio!»!), ni dar respuesta a todos los problemas. Se va imponiendo cada vez más reconocer la prioridad del acontecimiento conciliar incluso respecto a sus decisiones... La carga de renovación, el afán de búsqueda, la disponibilidad a la confrontación con el evangelio, la atención fraternal a todos los hombres, que caracterizaron el Vaticano II, no son aspectos folklóricos, marginales o episódicos. Al contrario, se trata en estos casos del espíritu mismo del acontecimiento, al que no puede menos de referirse una sana y correcta hermenéutica de sus decisiones».<sup>38</sup> Esta perspectiva está resumida en la conclusión general de toda la obra de la siguiente forma: «El conocimiento del acontecimiento en todos sus aspectos es el que proporciona el pleno significado del Vaticano II y de sus documentos.»<sup>39</sup> En definitiva, el concilio debe comprenderse «más como acontecimiento que como lugar donde elaborar y establecer normas».<sup>40</sup>

Esta orientación ha recibido duras críticas por centrarse más en el «acontecimiento conciliar» que en los propios textos. Más aún, la crítica más generalizada observa que se ha realizado una historia del concilio, no basada en los documentos votados por los Padres conciliares, sino en una interpretación a partir del contexto del evento conciliar para captar así mejor «el espíritu del

36. G. ALBERIGO (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vols. 1-5, Salamanca 1999-2008; ed. española dirigida por E. Vilanova, cf. G. ALBERIGO, «E. Vilanova (1927-2005)», *CrSt* 26 (2005) 1-3, con su balance, «Le Concile Vatican II. Perspectives de recherche», *RHE* 97 (2002) 562-573, y su síntesis, *Breve Historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Salamanca 2005; cf. para todo este enfoque el número monográfico de G. ALBERIGO – A. MELLONI (eds.), «Per la storicizzazione del Vaticano II», *CrSt* 13 (1992) 473-658; y G. RUGGIERI, «Para una hermenéutica del Vaticano II»: *Concilium* 279 (1999) 13-28.

37. Cf. el planteamiento decisivo sobre esta cuestión, en M. T. FATTORI – A. MELLONI (eds.), *L'evento e le decisioni: Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, Bologna 1997.

38. G. ALBERIGO, «Premisa: A treinta años del Vaticano II», en *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 1, 9-12.10.

39. Íd., «Situando al Vaticano II en la historia», en *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 5, 567-569. 569.

40. Concluye G. ALBERIGO, en *Breve historia del Concilio Vaticano II*, 183.

Vaticano II». Será A. Marchetto quien calificará explícitamente esta visión de «discontinuidad y cambio traumático».<sup>41</sup>

A estas objeciones G. Alberigo respondió que «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».<sup>42</sup> Aunque debemos confesar honestamente que en esta magna obra se echa en falta un análisis más concreto de los textos conciliares unidos a su valor magisterial, así como una justa valorización del Papa Pablo VI!

### *El Vaticano II como concilio de «transición»*

G. Alberigo advierte que debe leerse el Vaticano II como de transición, entre cuatro posibilidades: la lectura integrista (el Concilio fue un error), una lectura rupturista (las decisiones conciliares como el reverso del magisterio precedente), una lectura del Vaticano II como un concilio menor (su calificación de pastoral así lo avalaría), y la lectura propuesta: «El Vaticano II como un concilio de “transición”, que hace salir a la Iglesia del período tridentino y que marca el inicio de una nueva época. En definitiva, se trata de un acontecimiento que constituiría un punto de no retorno en el itinerario multiseccular del cristianismo.»<sup>43</sup> En el volumen conclusivo escribe, explicitando el título de «la transición hacia una nueva era»: «El final del período de la Contrarreforma y de la era constantiniana caracterizan la revolución iniciada en el Concilio, una revolución que necesariamente sería compleja y gradual, y para la que el Concilio había asentado las bases y marcado el camino.»<sup>44</sup> En síntesis, se trata

41. A. MARCHETTO, *El Concilio Ecuménico Vaticano II. Contrapunto para su historia (2005)*, Valencia 2008, 414; cf. la justa crítica de G. RICCHI, en *RET* 70 (2010) 94-104; también la presenta como «rottura» P. CHENAUX, «Recensione storiografica circa le prospettive di lettura del Vaticano II», *Lateranum* 72 (2006) 161-175.168; por su parte, G. M. VIAN, «La dinamica tra evento e decisioni nella storiografia conciliare», *AHC* 37 (2005) 357-374. 374, ve simplista el binomio «evento / decisiones» y le añade la «ricezione di entrambi» a través de sus frutos, formulación que ve paralela al discurso de Benedicto XVI sobre la hermenéutica de la reforma, cuando se afirma que si se la tiene presente «è cresciuta una nuova vita e sono maturati frutti nuovi».

42. G. ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 5, 569.

43. ÍD., «Critères herméneutiques pour une histoire de Vatican II», en J.-P. JOSSUA – N.-J. SÉD (eds.), *Interpréter. Mélanges offerts à Cl. Geffré*, Paris 1992, 264-265.; cf. así, el subtítulo del volumen final: *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V: Un Concilio de transición*, Salamanca 2008.

44. ÍD., «La transición hacia una nueva era», en *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 5, 509-569.544.

de «un concilio de transición de una época, en la que la Iglesia de siempre pasará a una nueva fase de su camino».<sup>45</sup>

Esta calificación de transición ha tenido un cierto impacto entre otros autores,<sup>46</sup> pero sin el contexto específico que se encuentra en la escuela de Bolonia, dado que se asocia a la perspectiva de la discontinuidad o ruptura y no a la de continuidad o reforma, que es el modelo asumido por Benedicto XVI.<sup>47</sup> Tampoco puede negarse, como se verá, que la Fraternidad de San Pío X ha encontrado en esta postura razones que le llevan desgraciadamente también a negar la justa perspectiva de la «hermenéutica de la reforma».

### c) La escuela de Tubinga: la teología del Vaticano II

En una clave que acentúa más fuertemente el valor de los textos conciliares se sitúa el amplio comentario dirigido por dos profesores de Tubinga, P. Hünemann / B. J. Hilberath, que en su último volumen dedica a esta cuestión un consistente capítulo, obra del mismo P. Hünemann, donde busca una analogía entre los textos de Trento y del Vaticano I, y los del Vaticano II apuntando dos criterios hermenéuticos: la intención del texto y su forma concreta.<sup>48</sup> Todo esto le lleva a concluir que el cuerpo textual del Vaticano II es un «texto constitucional» —como los textos constitucionales de los Estados, de la ONU, de la UE—, comparable, por ejemplo, a la función que ha tenido en la Iglesia la *Regla de san Benito* como «ordenamiento básico» para la tradición monástica de la Iglesia. Así el texto del Concilio Vaticano II puede ser definido como «un texto constitucional de la fe» surgido a imagen de las asambleas constitucionales citadas y emerge, según Hünemann, de los textos del Vaticano II que por su forma literaria es notablemente indirecta y condensada en

45. Íd., *Breve historia del Concilio Vaticano II*, 183; igualmente *Transizione epocale. Studi sul Vaticano II*, Bologna 2009, con los interrogantes de G. RICHI, «Nota bibliográfica», *RET* 69 (2009) 669-695.

46. Cf. así, H. J. POTTMEYER, «Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II», 49-51; «Die plena et suprema potestas iurisdictionis des papstes auf dem 1. Vatikanum und receptio», en H. LEGRAND – J. MANZANARES – A. GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *La recepción y la comunión entre las iglesias*, Salamanca 1997, 275-297. 290; J. M. ROVIRA BELLOSO, *Vaticano II: un Concilio para el Tercer Milenio*, Madrid 1997, 20s.; y M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento*, Paderborn 2007, 97.472.

47. Cf. el balance bibliográfico de M. FAGGIOLI, en *CrSt* 32 (2011) 758-761, y el más reciente estudio hermenéutico de M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento*, 86-91.

48. P. HÜNEMANN, «Der Text: Werden-Gestalt-Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion», en P. HÜNEMANN – B. J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 1-5, Freiburg 2004-2006; cf. el texto citado, en Band 5, 5-101.

comparación con la forma más directa y explícita —especialmente por los anatemas— de los concilios de Trento y Vaticano I.

Pero, ¿el Vaticano II no es más que un texto constitucional tipo la *Regla de san Benito*? ¿Basta establecer este concilio como un corpus de principios hermenéuticos para la vida de la Iglesia Católica? ¿Y se puede definir un corpus conciliar sin su referencia a la normatividad del canon de las Escrituras y simultáneamente a su relación con la Tradición?<sup>49</sup> Benedicto XVI recordó esta postura en su discurso en ocasión de los cuarenta años del Vaticano II, afirmando que «la constitución esencial de la Iglesia viene del Señor» (22-12-2005; *EV* 23:1531).

d) La «hermenéutica de la reforma» (Benedicto XVI) y el debate suscitado

«Por una parte existe una interpretación que quisiera llamar «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura»... Por otro lado existe la «hermenéutica de la reforma»,<sup>50</sup> de la renovación en la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado» (22-12-2005; *EV* 23:1531).

En estos primeros años del pontificado Benedicto XVI desde el 2005 ha crecido el número de los estudios sobre el Vaticano II acerca del debate sobre «continuidad / discontinuidad», con la revisión de los trabajos historiográficos sobre este Concilio surgidos a partir de la mitad de los años ochenta, en torno al Sínodo de 1985 sobre el Vaticano II.<sup>51</sup> Este debate se ha hecho más presente también a partir del enero 2009, cuando fueron retiradas las excomuniones de cuatro obispos de la Sociedad de San Pío X.

En esta etapa emergen más testimonios que se pueden calificar como más bien «tradicionalistas»,<sup>52</sup> además de escritos recientes «anti-conciliares» por

49. Cf. estas críticas, en C. THEOBALD, «Enjeux herméneutiques des débats sur l'histoire du concile Vatican II» y G. RUGGIERI, «Recezione e interpretazioni del Vaticano II. Le ragioni di un dibattito» *CrSt* 28 (2007) 359-380, y 381-406, y el balance bibliográfico de M. FAGGIOLI en *CrSt* 29 (2008) 573-576.

50. Sobre la comprensión de esta formulación, cf. los atentos estudios de las *Actes du colloque*: «Vatican II: continuité ou rupture», *RT* 110/1.2 (2010), por su parte L. BOEVE, «La vraie réception de Vatican II n'a pas encore commencé. Joseph Ratzinger, Révélation et autorité de Vatican II», *ETL* 85 (2009) 306-339.336, califica esta hermenéutica en clave esencialista por razón de su comprensión de la verdad y el tiempo.

51. Cf. A. MELLONI – G. RUGGIERI (eds.), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Roma 2009.

52. Cf. R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai raccontata*, Torino 2010, y B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento (AV) 2009; cf. la atenta valoración de G. RICHI ALBERTI, «A propósito de la "hermenéutica de la continuidad"». Nota sobre la propues-

parte de los discípulos de Mons. M. Lefebvre con un duro ataque a Benedicto XVI, particularmente por su discurso sobre la hermenéutica de la reforma.<sup>53</sup>

Entre los escritos más relevantes y novedosos de esta etapa recentísima sobresale el amplio volumen norteamericano con más de veinte colaboradores, entre los cuales se encuentra el cardenal Avery Dulles y el secretario actual de la CTI, Charles Morerod, titulado *Renewal within Tradition* que estudia todos los documentos conciliares. Dicho volumen se orienta hacia una clara hermenéutica de «la reforma en la continuidad» según declaran sus editores.<sup>54</sup>

También en el ámbito norteamericano J. W. O'Malley ha propuesto comprender el Vaticano II como un «Language Event», privilegiando su género literario y su estilo que son primariamente de persuasión y de exhortación para mostrar —y no tanto demostrar— el valor de lo que se expone (*epideictic genre*). De esta forma se puede superar, según O'Malley, la dicotomía entre conservador o reaccionario y progresista o liberal, reconociendo el carácter intertextual de los textos del Vaticano II que de esta forma vehiculan el «espíritu» del concilio.<sup>55</sup>

La otra magna obra digna de mención es la del jesuita de París C. Theobald, que de forma muy sugerente propone una comprensión del Vaticano II como un acto interpretativo del Evangelio en la economía teológica de la «paradosis», y por eso plantea una «radicalización de la identidad teológica del concilio como una institución». Para Theobald la Iglesia es el punto de encuentro de las dos dimensiones de los textos conciliares: la horizontal (*LG, UR, NA, GS*) y la vertical (*DV, DiH, LG, SC*). Su unidad no se produce por su estilo o su género literario, sino por la coherencia sistemática en su teología en torno a su eje horizontal-vertical, y en la que tiene una función decisiva la *Dei Verbum*, tal como insinúa la reciente *Verbum Domini*, n° 3, que reconoce

---

ta de B. Gherardini», *Scripta Theologica* 42 (2010) 59-81. 61, califica justamente esta propuesta como «equivoca».

53. Cf. Fraternité Saint-Pie X, *Magistère de soufre. Études théologiques sur le concile de Vatican II*, Paris 2009, 7, donde el «Préface» tiene este título: «un nouveau magistère en rupture» y en la «Déclaration finale» se afirma que «Vatican II apparaît en rupture radicale avec la Tradition catholique» (221).

54. Cf. M. L. LAMB—M. LEVERING (eds.), *Vatican II: Renewal within Tradition*, New York 2008, 450, n. 7.

55. J. W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, Cambridge (MA) 2008, 310; «Vatican II: Did Anything Happen?», *TS* 67 (2006) 3-33; su perspectiva parece próxima a la escuela de Bolonia, pero tiene un enfoque más cultural siguiendo su *Four Cultures of the West*, Cambridge (MA) 2004 y el influjo de B. Lonergan, cf. R. M. CURNOW, «J. O'Malley on Vatican II and Bernard Lonergan's realms of meaning», *ITQ* 75 (2010) 188-203.

«los grandes beneficios aportados por la *Dei Verbum* a la vida de la Iglesia». <sup>56</sup> En particular, ha crecido la conciencia del «horizonte trinitario e histórico salvífico de la Revelación, en el que se reconoce a Jesucristo como «mediador y plenitud de toda revelación» (*DV 2*)». <sup>57</sup>

En conclusión, se puede observar que en el momento presente estamos ante un cierto «choque de relatos interpretativos» sobre el concilio Vaticano II. Bien sea el relato de la «no continuidad» en sentido doble: negativo (lefebrianos) o positivo (cierta forma de entender «transición»), o ya sea el relato de «continuidad» o más fuerte o más débil «en el interior de la tradición». En este contexto el impacto del pontificado de Benedicto XVI con su propuesta sintética de hermenéutica de la reforma sin duda ha suscitado y continuará suscitando estudios sobre el significado de este concilio para la Iglesia y para la teología. Estos estudios, en la perspectiva de la historia de la recepción teológica del Vaticano II, deberán tener presente la teología académica, el magisterio y el *sensus fidelium*.

#### 4. PERSPECTIVAS

Introducción: los criterios o principios básicos de interpretación del concilio Vaticano II, según el Sínodo del 1985 (EV 9: 1785): <sup>58</sup>

1. El principio de «totalidad e integridad» de los textos conciliares
2. El principio de «unidad entre pastoral y doctrina»
3. El principio de «fidelidad a la letra y al espíritu»
4. El principio de «tradición y continuidad»
5. El principio de «actualización y fidelidad»

56. El cambio es grande respecto a la valoración hecha por el Sínodo del 1985, el cual constataba en su relación final que «la DV había sido demasiado olvidada» (*nimis neglecta est*), cf. EV 9: 1794.

57. Cf. C. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II, I. Accéder à la source*, Paris 2009; «*Dans les traces... de la constitution «Dei Verbum» du concile Vatican II. Bible, théologie et pratiques de lecture*, Paris 2009; ya C. Pozo en su pertinente «Visión de conjunto de la obra del Concilio», *Razón y Fe* 174 (1966) 485s., ponía como «Preámbulo» la *Dei Verbum* seguido por el «Fin primero: la noción o conciencia de Iglesia»: LG; el «Fin segundo: la renovación de la Iglesia»: SC, AG, CD, PO, OT, AA, GE, PC, OE; el «Fin tercero: el restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos»: UR, DiH, y el «Fin cuarto: el diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestra época»: GS, NA, IM.

58. Cf. además del ya citado W. KASPER, *Teología e Iglesia*, 401-415, el estudio pormenorizado de G. ROUTHIER, *Vaticano II: Hermenéutica et réception*, 319-359.

#### 4.1. *Recuperar su carácter «magisterial» como Concilio de la Iglesia*

Conviene tener presente la distinción, quizá un tanto olvidada, de Tomás de Aquino sobre el *magisterium cathedrae pastoralis* o *pontificalis* y el *magisterium cathedrae magistralis* (IV Sent d.19, q.2 a.2, qua.3, sol.2 ad 4).

Será nuestro Melchor Cano en su *De locis theologicis* (1553), quien precisará que «la razón formal de la Fe no es la razón formal de la Teología». <sup>59</sup> De esta forma, resulta que el aporte propio de la teología es el *valor científico* de su reflexión con los argumentos que emplea. En cambio, el aporte propio del Magisterio se basa en el *testimonio de fe* y no en sus argumentos —aunque pueda usarlos secundariamente—, ya que la razón última de la fe no es la argumentación sino, como recuerda el Vaticano I, el testimonio de la «autoridad del mismo Dios que no puede engañarse ni engañarnos» (DH 3008), al que el Magisterio, según confirma el Vaticano II, tiene la misión de servir como «intérprete autorizado» (DV 10).

A la calificación de «doctrina católica» al Vaticano II, que propusimos ya en nuestro manual como una cierta novedad, se debe añadir esta consideración: el Vaticano II presenta la «doctrina católica» de la Iglesia, no argumentada sino atestiguada. Lo sintetiza perfectamente W. Kasper cuando afirma: «un concilio fija los “datos angulares” irrenunciables. La síntesis será un asunto de la subsiguiente teología». <sup>60</sup> Seguramente en esta constatación puede radicar la dificultad que manifiesta el *Código de Derecho Canónico* de 1983, como intento de recepción jurídica de unos textos conciliares primariamente testimoniales <sup>61</sup>.

De ahí surge la necesidad de recuperar la lectura teológica también «creyente» del Vaticano II, en la que se da la prioridad a la atenta escucha de la Revelación de Dios que resuena en este concilio y a los frutos que ha generado en la Iglesia y en el mundo durante estos casi cincuenta años.

59. Cf. esta distinción en M. CANO, *De locis theologicis* (1563), XII.2, cf. J. BELDA (ed.), Madrid 2006, 678-692. 686; cf. M. SECKLER, «Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft» en W. KERN (ed.), *Die Theologie und das Lehramt*, Freiburg 1982, 17-62; y «Theologie als Glaubenswissenschaft», en *Handbuch der Fundamentaltheologie* 4, Tübingen 2000, 157s.

60. W. KASPER, «Iglesia como *communio* (1986)», en *Teología e Iglesia*, 391.

61. Son clásicas ya las reflexiones de E. CORECCO, «La recepción del Vaticano II en el Código de Derecho Canónico», en *La recepción del Vaticano II*, 299-354; cf. el reciente, L. ORSY, *Receiving the Council. Theological and Canonical Insights and Debates*, Collegeville 2009.

#### 4.2. Realizar una lectura «esencial», particularmente de sus Constituciones

En la clave de la «doctrina católica» es fundamental recuperar con agudeza teológica los elementos esenciales que presentan los textos del Vaticano II. Por nuestra parte, los hemos sintetizado sucintamente así: «*La Iglesia (LG), bajo la Palabra de Dios (DV), celebra los misterios de Cristo (SC), para la salvación del mundo (GS)*». Este título de la relación final del Sínodo de 1985 sobre el Vaticano II sirve de pauta para presentar los elementos esenciales —la «doctrina católica»— de las cuatro constituciones conciliares que tienen precisamente como sujeto la Iglesia y que pueden formularse así: la opción por una Iglesia en comunión (LG); la primacía de la Palabra de Dios en la Iglesia (DV); la centralidad de la Liturgia y la Eucaristía (SC), y el diálogo amistoso con el mundo contemporáneo (GS).<sup>62</sup>

#### 4.3. Estudiar «la historia de sus efectos» (magisterio, teología, sensus fidelium)

Puede sorprender quizá que los autores y estudios más relevantes que hemos citado tienen poco presente la recepción<sup>63</sup> concreta en el Magisterio, en la teología académica y en el *sensus fidelium*, en la clave de la «historia de los efectos» (*Wirkungsgeschichte*)<sup>64</sup> de los textos del Vaticano II. En este sentido,

62. Para el desarrollo detallado de esta lectura esencial, cf. nuestra, *Eclesiología*, 85-87, con la «Guía de lectura de la LG», 609-626; «Las cuatro constituciones conciliares y su recepción», *EE* 81 (2006) 267-296.277-281, con análisis de su recepción, 281-294; «Breve relectura teológica de la DV», en *La Teología Fundamental*, Salamanca 2010, 663-676; cf. el atento elenco de J. M. ROVIRA BELLOSO, «Significación histórica del Vaticano II», en C. FLORISTÁN – J. J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, 17-46, y *Vaticano II: un concilio para el tercer milenio*, Madrid 1997, 29-61; E. VILANOVA, «Las “novedades” doctrinales del concilio», en *Historia de la Teología III*, Barcelona 1992, 927-939; O. H. PESCH ve como resultados «permanentes»: la reforma litúrgica, la Iglesia como pueblo de Dios, la amistad hacia la humanidad, y el diálogo con las religiones, y ve como «ambivalentes»: las tensiones entre *communio* y estructura jerárquica, colegialidad y papado, el itinerario ecuménico, y el lugar de la Biblia en la Iglesia, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Würzburg 2001, 351-359; G. ALBERIGO lo centra en torno a la DV («soberanía de la Palabra de Dios»), a la SC («centralidad de la Liturgia») y a la LG («la comunión»), en *Breve historia del concilio Vaticano II*, Salamanca 2005, 193; M. BREDECK, lo sintetiza globalmente en torno al «aggiornamento», en *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento*, Paderborn 2007, 68s.
63. Una excepción es G. ROUTHIER, *Vaticano II. Hermenéutica et réception*, donde recoge su: «La réception dans le débat théologique actuel», en las citadas Actas sobre, *La recepción y la comunión*, 29-70.
64. Cf. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca 1977, 370-377 («El principio de la historia efectual»).

se podrían analizar cinco ejemplos paradigmáticos del magisterio como: la *Evangelii nuntiandi* de 1975, la *Redemptoris missio* de 1990, la *Ut unum sint* de 1995, los documentos del *Gran Jubileo* del 2000 y la reciente *Verbum Domini* de 2010, así como también las experiencias de dos instituciones conciliares típicas: los sínodos de los obispos y las conferencias episcopales, además de los testimonios de participación y comunión eclesial —particularmente de laicos y laicas— en diócesis, parroquias, movimientos, asociaciones, instituciones políticas y cívicas.

#### 4.4. *Subrayar su carácter «pastoral» como expresión del «aggiornamento»*

Precisamente porque es un magisterio de la cátedra pastoral conviene no olvidar que es una característica constituyente de su ser. J. Ratzinger comentaba con razón y sutileza, poco después de terminado el Vaticano II: «Este concilio es pastoral por su interconexión entre verdad y amor, “doctrina” y solicitud pastoral, que quiere superar pragmatismo y adoctrinamiento, retomando la unidad bíblica en la que la práctica y la doctrina son una misma cosa, una unidad enraizada en Cristo, que es tanto el *Logos* como el pastor: como el *Logos* él es nuestro pastor, y como nuestro pastor él es el *Logos*.»<sup>65</sup>

Debe recordarse siempre que esta dimensión pastoral que está presente en la GS tiene como eje decisivo el famoso n° 22, que es el texto más citado por el magisterio, la teología y la pastoral durante todo el postconcilio: «En verdad, el misterio del Verbo encarnado ilumina plenamente el misterio del hombre.» Texto que «autoriza a denominar la antropología del Vaticano II no sólo antropología cristiana, sino cristológica...», gracias al «método inductivo “desde abajo”, sin caer, no obstante, en un equivocado antropocentrismo», comenta con tino W. Kasper.<sup>66</sup>

Es en este contexto en el que se puede captar el profundo sentido de los «signos de los tiempos», sin caer en un sociologismo de viejo estilo que tanto ha perjudicado esta categoría. GS 11 nos da el significado certero: «Discernir los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios, en medio de los acontecimientos, exigencias y deseos.»<sup>67</sup>

65. J. RATZINGER, «Die Frage der theologischen Qualifikation», *LThK* 12 (1966) 349s.

66. W. KASPER, «La antropología teológica de la GS», *Laicos hoy* 39 (1996) 45-55.51-53.

67. Cf. bibliografía en nuestra, *La Teología Fundamental*, 319-322; la amplia panorámica de G. RUGGIERI, «La teologia dei segni dei tempi; acquisizioni e compiti», en G. CANOBBIO (ed.), *Teologia e*

#### 4.5. *Atender su dimensión «renovadora-reformista» con su propia hermenéutica*

La «hermenéutica de la reforma» formulada por Benedicto XVI es un punto decisivo para las perspectivas que van surgiendo. Esta hermenéutica hace posible, como él mismo precisa, que «las decisiones de fondo pueden seguir siendo válidas, mientras que las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar». Por eso se debe tener presente, continúa diciendo, que «también en nuestro tiempo la Iglesia es un «signo de contradicción». No podía ser intención del concilio abolir esta contradicción [...]. Más bien quería dejar de lado contradicciones erróneas o superfluas, para presentar a nuestro mundo la exigencia del Evangelio en toda su grandeza y pureza. El paso dado por el Concilio hacia la edad moderna, que de forma bastante imprecisa ha sido presentado como «apertura hacia el mundo», pertenece en definitiva al eterno problema de la relación entre fe y razón, que se presenta siempre en formas nuevas... Y concluye significativamente apuntando a la renovación de la Iglesia con estas palabras: «Así podemos hoy con agradecimiento volver nuestra mirada al Concilio Vaticano II: si lo leemos y recibimos guiados por una justa hermenéutica, el concilio puede ser y convertirse siempre más en una gran fuerza para la siempre necesaria *renovación* de la Iglesia» (22.12.2005; *EV* 23: 1535).

---

*storia: l'eredità del '900*, C. Balsano 2002, 33-86; cf. el ambicioso y amplio proyecto de P. HÜNERMANN (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg 2006, está poco articulado entre los autores.