

Madrigal, Santiago

*El concilio Vaticano II : remembranza
y actualización*

*The II^o Vatican Council: Remembrance
and Updating*

Revista Teología · Tomo LII · N° 117 · Agosto 2015

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

MADRIGAL, Santiago, *El concilio Vaticano II : remembranza y actualización* [en línea]. *Teología*, 117 (2015). Disponible en:
<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/concilio-vaticano-remembranza-actualizacion.pdf>> [Fecha de consulta: ...]

El concilio Vaticano II: remembranza y actualización

RESUMEN

Retomando la propuesta de su libro del año 2002, *Vaticano II: Remembranza y Actualización* y poniendo la mirada sobre el tema del Congreso del Centenario, que es abordar la cuestión del Concilio desde la memoria, el presente y las perspectivas que se abren para el futuro de la Iglesia, el profesor Madrigal nos propone en esta conferencia un ejercicio de memoria, un intento de respuesta a los temas que se deben actualizar y, a la vez, una mirada sobre el desafío a la pregunta del papa Francisco “¿cómo seguir adelante?”. En cuatro momentos desplegará esas cuestiones: 1) la realidad teológica de la institución conciliar; 2) una sistematización o lectura esencial de la doctrina conciliar; 3) el significado histórico del Vaticano II como movimiento de renovación; 4) líneas de actualización para un relanzamiento de la recepción del Vaticano II.

Palabras Clave: memoria, presente, actualización, desafíos, renovación

THE II° VATICAN COUNCIL: REMEMBRANCE AND UPDATING

ABSTRACT

Resuming the proposal of his 2002 book, *Vaticano II: Remembranza y Actualización*, and focusing on the subject of the Conference of the Centenary, that is, the Council seen from the standpoint of the memory, the present, and the perspectives which open on to the future, professor Madrigal suggests in this lecture an exercise of memory, an attempt to give answers to the issues that must be updated, and to face the challenge of Pope Francis: “How to go on?” These questions are unraveled in four stages: 1) The theological reality of the conciliar institution; 2) The systematization or essential interpretation of the conciliar doctrine; 3) The historical significance of the Vatican II as a renovation movement; 4) Lines of updating for a relaunch of the reception of the Council.

Key words: Memory, Present, Updating, Challenges, Renovation

Agradezco la invitación a este congreso y agradezco de manera especial la posibilidad de pronunciar una conferencia al hilo de un lema que retoma el título de mi primer estudio sobre el Concilio, *Vaticano II: remembranza y actualización*. Se trata de un libro que redacté como profesor novato de eclesiología, con el afán de hacer llegar el acontecimiento conciliar a mis alumnos.¹ Corría entonces el año 2002. La ocasión venía dada por el cuarenta aniversario de la inauguración del Vaticano II. Ahora que han transcurrido los años y he vuelto sobre el acontecimiento y la obra conciliar con nuevas investigaciones, últimamente sobre sus protagonistas,² me complace poder celebrar el cincuenta aniversario de su clausura en el marco de los cien años de vida de esta Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires.

En este sentido, no está de más evocar las palabras del 3 de marzo de 2015 con las que el Papa Francisco quiso enmarcar este evento, describiendo la naturaleza del último Concilio como “una puesta al día, una relectura del Evangelio en la perspectiva de la cultura contemporánea”, “un movimiento irreversible de renovación que viene del Evangelio. Y ahora es preciso seguir adelante”. Y, a renglón seguido, añade un interrogante: “¿Cómo seguir adelante?”.

Esta es nuestra tarea. Les propongo un ejercicio de *remembranza* y de *actualización*, porque volver la mirada hacia atrás no significa retroceder, sino dilatar el horizonte, para volver sobre las preocupaciones del presente y proyectar perspectivas de futuro según reza el objetivo de este Congreso: “Memoria, presente y perspectivas”. Hagamos memoria de esa etapa irreplicable que transcurre entre 1962 y 1965. En aquellas jornadas intensas la Iglesia católica profundizó en la conciencia de sí misma, buscó su renovación interior, ensanchó sus propios horizontes y se resituó de forma nueva en el mundo moderno. El binomio *remembranza* y *actualización* puede servir para formular los retos y desafíos que el Vaticano II plantea a la Iglesia y a la teología. Así que lo retomo como hilo directriz y voy a glosarlo con la ayuda de algunos protagonistas y teólogos del Concilio en cuatro momentos: 1) la realidad teológica de la institución conciliar; 2) una sistematización

1. S. MADRIGAL, *Remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander, Sal Terrae, 2002.

2. *Protagonistas del Vaticano II: galería de retratos y episodios conciliares*, Madrid, BAC, 2015. Actualmente, en prensa.

o lectura esencial de la doctrina conciliar; 3) el significado histórico del Vaticano II como movimiento de renovación; 4) líneas de actualización para un relanzamiento de la recepción del Vaticano II.

En realidad, se trata de ir dando repuesta a estas cuestiones: ante un acontecimiento histórico de hace cincuenta años, ¿por qué hacer este ejercicio de memoria? En segundo lugar, ¿de qué modo es objeto de nuestra remembranza el conjunto de los 16 documentos conciliares? ¿Qué es lo que hemos de actualizar? En tercer lugar, ¿qué retos nos ha legado el Vaticano II como acontecimiento histórico? Finalmente, para sacar algunas conclusiones, retomamos el interrogante del Papa Francisco, “¿cómo seguir adelante?”, retraducido en este otro: ¿qué líneas de fondo del Vaticano II determinan el actual momento de recepción?

La realidad teológica de la institución conciliar: el consenso vertical y horizontal de la Iglesia universal

Hablar de los retos y desafíos que nos plantea hoy el Vaticano II presupone, como primera condición, que el Concilio lleva en sí eso que K. Rahner denominó “un significado permanente”. Quisiera esbozar el fundamento de esta condición primera desde el análisis de la realidad teológica de la institución conciliar. En este punto tocamos el núcleo de un debate reciente en el estudio del Vaticano II que viene oscilando entre las alternativas que recogen los binomios acontecimiento y cuerpo doctrinal, evento y decisiones, *Ereignis* y *Ergebnis*, gesto y texto. Es un debate que, como saben los especialistas, viene consumiendo y absorbiendo muchas energías en la reflexión sobre la recepción del Vaticano II.³ Ahora bien, una adecuada teología de la institución conciliar recomienda y exige pensar a la vez el acontecimiento histórico y su resultado doctrinal.⁴

La convocatoria del Concilio por Juan XXIII reavivó una olea-

3. M. FAGGIOLI, *Vatican II: the Battle for Meaning*, New York, Paulist Press, 2012; Íd., *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*, Bologna, Ed. Dehoniane, 2013. Véase: S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid, Publicaciones de la Universidad P. Comillas – Ed. San Pablo, 2012, 150-161.

4. No es casual que C. Théobald abra su voluminoso trabajo sobre la recepción del Conci-

da de reflexiones —por cierto hoy bastante olvidadas— acerca de una “teología del concilio”.⁵ Los grandes pensadores del momento (K. Rahner, Y. Congar, H. Küng, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx) nos han ofrecido interesantes aportaciones, cuyo común denominador consiste en repensar la estructura colegial y primacial en el marco del misterio sacramental y de comunión que es la Iglesia.

Una de las reflexiones más originales sobre la teología del Concilio, de impronta sacramental, ha salido de la pluma del dominico E. Schillebeeckx. En sus escritos previos a la celebración del Concilio, sobre *La gracia de un concilio ecuménico* y *El próximo concilio de la Iglesia católica*,⁶ proponía una definición de “concilio” de este tipo: el concilio ecuménico es “la manifestación explícita de la colegialidad apostólica”, “el ejercicio de la autoridad eclesial del episcopado universal en comunión de fe con el Papa”. Ahora bien, ¿para qué sirve una empresa tan complicada y costosa económicamente como es la celebración de una asamblea mundial de todos los obispos? ¿Para qué vale un concilio ecuménico? “Un concilio —respondía— puede ser una gracia excepcional para la vida de la Iglesia”.⁷ De entrada resulta altamente enriquecedor el encuentro de los obispos del mundo entero, el intercambio de pareceres desde las diversas sensibilidades geográficas y culturales. Ahora bien, tampoco se pueden acallar las dificultades de un concilio ecuménico, tal y como se ponen de manifiesto en los congresos mundiales o en los capítulos generales de las órdenes religiosas.

Ante el anuncio de un concilio *ecuménico*, Schillebeeckx ha desplegado una reflexión de gran calado sobre el significado histórico-salvífico del sínodo y su naturaleza sacramental. El teólogo de Nimega lanzaba una mirada de altos vuelos para ofrecer una reflexión que sitúa

lio con un capítulo dedicado a la cuestión qué es un concilio. Cf. C. THÉOBALD, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009, 49-123. Véase su conclusión acerca de los cuatro puntos cardinales de una teología de la institución conciliar (pp. 119-123).

5. Cf. H. J. SIEBEN, “«Zur Theologie des Konzils». Wesensbestimmungen zu Beginn des Zweiten Vatikanums”, en: ID., *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1993, 244-277. Cf. S. MADRIGAL, “Naturaleza y teología del Concilio”, en: C. IZQUIERDO, J. BURGGRAF, F. M. AROCENA (eds.), *Diccionario de Teología*, Pamplona, Eunsa, 2006, 156-159.

6. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno según el Vaticano II*, Salamanca, Sígueme, 1969, 7-18; 19-29; respectivamente. Para más detalles, véase: S. MADRIGAL, *Triptico conciliar: relato – misterio – espíritu del Vaticano II*, Santander, Sal Terrae, 2012, 169-180.

7. E. SCHILLEBEECKX, “La gracia de un concilio ecuménico”, en *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno*, o.c., 13.

al concilio en la historia de la salvación desde este punto de vista: “un concilio es algo así como un sacramento”.⁸ Su argumentación arranca de esta tesis: “La Iglesia católica romana vive del misterio de Cristo muerto y glorificado, que es el centro de la fe vivida. Esto podemos expresarlo figuradamente de dos maneras: horizontal y verticalmente. Según la doctrina católica, la sucesión apostólica es el sacramento que nos vincula horizontalmente con el misterio del Cristo histórico, y verticalmente con el Señor glorificado”.⁹

La vida de fe de la Iglesia tiene el carácter esencial de la *anámnesis*, es decir, es recuerdo de los acontecimientos de la vida de Cristo tal y como han sido testificados por la primitiva Iglesia en el *kérygma* apostólico. De esta manera, horizontalmente, la Iglesia docente encuentra su norma en el hecho histórico y único de Cristo por medio de la acción del Espíritu en ella. Y si la conciencia de fe de la Iglesia primitiva permanece siempre como la regla de la fe para la Iglesia postapostólica, el Señor se encuentra siempre en el origen de la predicación de la Iglesia y de toda definición dogmática.

Ahora bien, existe también verticalmente una vinculación viva entre el Señor y la proclamación apostólica en el sentido preciso que indican las palabras del libro de los Hechos de los Apóstoles: «Y exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que vosotros veis y oís» (2, 33). Por eso puede decirse que en la *anámnesis* habla el Cristo viviente, de modo que la proclamación apostólica o la enseñanza de la Iglesia posterior es el testimonio del Señor en persona en el ministerio apostólico y por medio del ministerio apostólico.

Formalmente, un concilio es primariamente un acto de la jerarquía de la Iglesia, del episcopado mundial en comunión de fe con el Papa, que desempeña la función del magisterio con vistas a mantener la vida de fe de los cristianos en vinculación con el acontecimiento del misterio de Cristo atestiguado por la Iglesia primitiva. La Iglesia docente es —en perspectiva horizontal— la actualización del *kérygma* apostólico, y al mismo tiempo —en perspectiva vertical— manifiesta-

8. “El próximo concilio de la Iglesia católica”, en: *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno*, o.c., 23.

9. *Ibid.*, 21.

ción actual del Señor celestial que se entrega a sí mismo en la palabra y en los sacramentos. El Espíritu del Padre y del Hijo dirige continuamente la vida de la Iglesia y del mundo, de forma visible e invisible; sin embargo, hay momentos de densidad especial de esa presencia del Espíritu. Así ocurre en los concilios ecuménicos, empezando por la asamblea de Jerusalén y su certeza: “Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros...” (Hech 15, 28). Schillebeeckx extraía como corolario una definición de concilio amasada con la idea de *anámnesis* y de sacramento:

“Así que un concilio ecuménico del episcopado mundial es —como quien dice— la concentración de la acción visible del Espíritu Santo que hace que “recordemos” todo lo que Cristo hacía y anunciaba durante su vida terrena. Desde este punto de vista, un concilio es algo así como un sacramento: señal de la acción del Espíritu de Cristo a través de la autoridad docente (...). Lo que ordinariamente ocurre de manera menos llamativa y sin todo el vigor de la proclamación apostólica, adquiere en un concilio una forma sobresaliente: el vínculo espiritual infalible de la Iglesia con el Espíritu adquiere aquí forma tangible y casi solemne”.¹⁰

En este sentido, “un Concilio es un acontecimiento”, acontecimiento en el sentido filosófico y teológico explicado por Y. Congar: “Algo distinto a la recurrencia regular de los fenómenos de la naturaleza o a las manifestaciones habituales de una institución; es un hecho que, cuando llega, cambia algo en el presente y en el futuro”. Ello no quiere decir simplemente una asamblea más prestigiosa, por la presencia de mitras y el color púrpura. La fuerza del hecho conciliar reside, por el contrario, en lo que tiene de “momento de concentración de la conciencia de la Iglesia en el acto de vivir su fidelidad al Señor Jesús y a su Espíritu, en la confesión y en la celebración de la fe. *Concilium episcoporum est*”.¹¹

Sobre este aspecto ha insistido K. Rahner, cuya teología del Concilio toma como punto de partida la naturaleza colegial del episcopado. Su tesis de fondo suena así: el episcopado universal es el sujeto de la potestad suprema en la Iglesia en cuanto colegio que encuen-

10. *Ibid.*, 22-23.

11. Y. CONGAR, “Regard à l’occasion du 20^e anniversaire”, en: *Le Concile Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984, 53-54.

tra en el papa su unidad y su vértice.¹² El concilio ecuménico actualiza, de manera eminente, la dimensión institucional y jerárquica de la Iglesia; sólo mediadamente se hace presente en él lo carismático y no-institucional. Los obispos reunidos en concilio deliberan y deciden sobre cuestiones de fe y de disciplina de la Iglesia universal en virtud de su ministerio, como sucesores de los Apóstoles, no como meros delegados del papa, pero sí en comunión con él.

En su famosa alocución inaugural Juan XXIII delineaba como primera tarea del Concilio Vaticano II: “que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz”. Con su famosa distinción entre el “depósito de la fe” y la “formulación de esas verdades” les indicó a los padres el camino de un “magisterio eminentemente pastoral”. En otras palabras: el *aggiornamento* o puesta al día exigía profundizar y ensanchar la riqueza de la doctrina revelada a la luz de los signos de los tiempos. En otras ocasiones el Papa Bueno, antiguo profesor de historia eclesiástica, asignó al Vaticano II el número 21 en la lista de “concilios ecuménicos”. Y esto no es una trivialidad. Que una asamblea ecuménica de la Iglesia pueda colocarse en la secuencia que inició Nicea significa nada más y nada menos que ese acontecimiento constituye, según la conciencia y comprensión de la teología católica, un momento histórico en el que ha tenido lugar la transmisión (*paradosis*) de la fe apostólica de los orígenes.¹³ Bajo la asistencia del Espíritu, el concilio intenta comprobar el consenso de las Iglesias, de modo que la combinación del elemento vertical de la tradición apostólica (*parádosis*) con el elemento horizontal de la comunión de las Iglesias (*communio*) representada por los obispos garantiza la certeza de que se avanza correctamente en el camino común de la fe y de la praxis eclesial.

En suma: la naturaleza especial de la institución conciliar descansa sobre el hecho de ser una actualización en el espacio y en el tiempo del mensaje de la fe de todos los tiempos. Esta competencia recae sobre el colegio episcopal con su cabeza, tal y como aflora en la solem-

12. “Para una teología del concilio”, en: *Escritos de Teología V*, Madrid, Taurus, 1964, 275-299. Para más detalles, véase: S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger: tras las huellas del Concilio*, Santander, Sal Terrae, 2006, 29-36.

13. H. J. SIEBEN, *Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2010, 181-190.

ne fórmula conciliar *una cum patribus*, acuñada para la ocasión, como expresión de la misma conciencia colegial recuperada por el Concilio.¹⁴ Un Concilio es, en razón de su misma estructura teológica sacramental, remembranza y actualización. El Vaticano II ha sido —según las palabras ya citadas del Papa Bergoglio— “una puesta al día, una relectura del Evangelio en la perspectiva de la cultura contemporánea”. Ahí radica el valor fundamental de la doctrina sedimentada en sus documentos, a pesar de sus mismos límites.¹⁵

Un intento de sistematización del pensamiento conciliar

La naturaleza teológica de un Concilio nos sitúa ante el reto de su aplicación y de su recepción, nos anima a hacer nuestras sus directrices y nos exige al mismo tiempo un esfuerzo correspondiente de remembranza y de actualización. En esa dirección iba nuestra segunda pregunta: ¿qué es lo que hay que hacer recordar? O, desde la otra vertiente incluida en nuestro lema: ¿qué es lo que hay que actualizar? Este interrogante puede adoptar la modulación resultante de los debates recientes acerca de la hermenéutica de la discontinuidad o la hermenéutica de la reforma: ¿cómo aprehender el espíritu en la letra? A mi juicio, no se ofrece otro camino que el de hacer una lectura esencial de los documentos conciliares que sepa tener en cuenta el espíritu del acontecimiento, a saber, la lógica del *aggiornamento* pastoral y la apertura misionera de la Iglesia al mundo.¹⁶ Este desafío de una síntesis doctrinal y existencial del Vaticano II es verdaderamente imperecedero, una tarea que compete a las nuevas generaciones de cristianos.

Voy a recurrir a un intento de sistematización de primera hora, salido de la pluma de uno de los grandes protagonistas del Concilio, y que tiene la ventaja de no estar contaminado por los debates recientes

14. G. ALBERIGO, “Una cum patribus. La formula conclusiva delle decisioni del Vaticano II”, en: *Transizione epocale. Studi sul Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2009, 271-306.

15. Véase en este sentido: S. MADRIGAL, “Giuseppe Dossetti: Un balance inconformista del Concilio Vaticano II”, en: J. L. CABRIA – R. DE LUIS CARBALLADA (eds.), *Testimonio y sacramentalidad*. Homenaje al Prof. S. Pié-Ninot, Salamanca, Ed. San Esteban, 2015, 489-515.

16. Remito a los capítulos 7 (“Iglesia pre-conciliar e Iglesia post-conciliar: la lógica del *aggiornamento* pastoral”) y 8 (“Apertura de la Iglesia al mundo como estructura y legado del Vaticano II”) de mi libro *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, o.c., 162-180; 181-206, respectivamente.

a los que acabo de aludir.¹⁷ Desde la clausura del Vaticano II, K. Wojtyła se esforzó denodadamente por la puesta en práctica del Concilio en su patria. Disponemos en lengua castellana de una recopilación de escritos redactados entre 1965 y 1977, en los que ha repasado la historia y la doctrina conciliar con la intención de dar a conocer el Vaticano II. En un trabajo de 1967, titulado “la síntesis del pensamiento conciliar”, quiso recapitular los logros del Vaticano II manifestados en sus 16 documentos, partiendo de este principio hermenéutico: “El Concilio ha sido un acontecimiento histórico cuyo *esse* y *prodesse* no se limita a las constituciones, declaraciones y decretos, aunque estos constituyen indudablemente una objetivación de su pensamiento y acción”.¹⁸ Al concilio como acontecimiento se le concede gran importancia; sin embargo, no hay otro modo de acercarse al significado del Vaticano II que adentrándose en sus contenidos.¹⁹

a) La clave sustancial: *Iglesia ad intra – ad extra*

A la hora de sintetizar los documentos no basta la mera secuencia cronológica de su promulgación, ya que cada uno de ellos hizo un itinerario complejo que, por ejemplo, en el caso de la constitución sobre la revelación, se extendió durante las cuatro etapas. El orden cronológico de promulgación de los documentos depende en último término del modo de proceder colegial del Concilio.²⁰ Ello

17. El Sínodo extraordinario de 1985, a la búsqueda de una nueva fase de recepción que fuera capaz de superar la contestación y la restauración, salía al paso de las dificultades de interpretación de los documentos del Concilio *pastoral*, ofreciendo en su Relación final una serie de criterios hermenéuticos: a) hay que tener en cuenta todos los documentos y su conexión para exponer de forma íntegra el sentido de las afirmaciones conciliares; b) no se puede separar la índole pastoral de la fuerza doctrinal; c) no se debe disociar la letra y el espíritu del Concilio; d) el Vaticano II ha de ser entendido en continuidad con la gran tradición de la Iglesia; e) del Concilio se recibe luz para la Iglesia actual y para los hombres de nuestro tiempo. Cf. W. KASPER, “El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las afirmaciones conciliares”, en: *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989, 401-415.

18. K. WOJTYŁA, “La síntesis del pensamiento conciliar”, en *Id.*, *Un pastor al servicio del Vaticano II*, Madrid, BAC, 2014, 35-65; aquí: 39-40.

19. Cf. K. WOJTYŁA, “La lógica interna del Vaticano II. Intento de ordenar los documentos conciliares para su presentación”, en: *Un pastor al servicio del Vaticano II*, o.c., 429-430.

20. La secuencia cronológica es la siguiente:

Sesión III [4.XII.1963]: Constitución sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*) y Decreto sobre los medios de comunicación social (*Inter mirifica*); Sesión V [21.XI.1964]: Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), decretos sobre las Iglesias Orientales católicas (*Orientalium Ecclesiarum*) y sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*). Sesión VII [28 de octubre de 1965]: Decretos sobre la tarea pastoral de los obispos (*Christus Dominus*), sobre la renovación de

reclama en cada caso un estudio específico de la gestación de los textos. Ahora bien, lo que el entonces arzobispo de Cracovia buscaba era una *clave sustancial* que ordenara los documentos, es decir, que permitiera percibir la relación más profunda entre ellos. Y sugería este hilo directriz:

“La clave para la clasificación de los documentos conciliares podría ser la diferenciación formulada durante el primer período y, por primera vez quizá, por el cardenal L. J. Suenens. Así pues, la principal misión del Concilio consiste, primero, en contestar a la pregunta *Ecclesia, quid dicis de te ipsa*; y segundo, en responder a toda una serie de interrogantes que se plantea la humanidad actualmente, y que, al preguntarse a sí misma, proyecta también sobre la Iglesia. El Concilio ha de ser eclesiológico pero no en un sentido estrecho y cerrado de la palabra, sino en un aspecto amplio y abierto a todos los asuntos del mundo contemporáneo”.²¹

Pablo VI, en su primera encíclica *Ecclesiam suam*, también había recogido este propósito del Concilio expresado en la fórmula *Ecclesia ad intra – Ecclesia ad extra*, que él retradujo al binomio *conciencia de la Iglesia – diálogo*. El primer binomio ayudó a perfilar el pensamiento conciliar y, una vez concluido el Concilio, sigue ofreciendo un hilo directriz de ese pensamiento integral. Por su parte, el Papa Montini, “gracias a su magistral pareja de conceptos *conciencia de la Iglesia – diálogo* contribuyó a enfocar la naturaleza pastoral del Concilio”, tal y como lo había concebido Juan XXIII.²² El concilio eclesiológico —concluía Wojtyła— era un concilio pastoral: “En efecto, el objetivo del Vaticano II era la *accommodata renovatio* —y no solo una *dogmatica determinatio* de la Iglesia— y, además, una *accommodata renovatio* con una clara orientación pastoral y ecuménica”.²³

la vida religiosa (*Perfectae caritatis*), sobre la formación sacerdotal (*Optatam totius*), sobre la educación cristiana (*Gravissimum educationis*) y declaración sobre las religiones no cristianas (*Nostra aetate*). Sesión VIII [18 de noviembre de 1965]: Constitución dogmática sobre la revelación (*Dei Verbum*) y decreto sobre el apostolado seglar (*Apostolicam actuositatem*). Sesión IX [7 de diciembre de 1965]: Declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*), los decretos sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes divinitus*) y sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (*Presbyterorum ordinis*), y la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy (*Gaudium et spes*).

21. K. WOJTYLA, “La síntesis del pensamiento conciliar”, o.c., 43.

22. *Ibid.*, 45.

b) La Constitución *Lumen gentium*, *Ecclesia ad intra*, y el principio de renovación

Partimos de la consideración *Ecclesia ad intra*, si bien, como hemos de ver, este aspecto no se puede separar de la *Ecclesia ad extra*, ya que ambas dimensiones son en la mente del Concilio correlativas y complementarias. Ahora bien, la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* es considerada como el documento principal, de modo que puede decirse, desde su contenido y del orden de sus capítulos, que “todos los documentos que forman el programa íntegro de la renovación (*renovatio*) se sitúan en torno a la constitución sobre la Iglesia, en torno a su contenido doctrinal”.²⁴ Esta renovación que brota de la realidad misma de la Iglesia concierne a obispos, sacerdotes, religiosos y seglares. A partir de la constitución sobre la Iglesia se establecen una serie de relaciones decisivas: en primer lugar, con la constitución sobre la liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, que pone de manifiesto la realidad de la Iglesia-misterio y la Iglesia-pueblo de Dios, con su sacerdocio universal y su sacerdocio ministerial o jerárquico.

En segundo lugar, el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*, enlaza con el comienzo de la constitución sobre la Iglesia, que empieza hablando de las misiones divinas y pone a toda la Iglesia en estado de misión, “hacia fuera”, pero precisamente “desde dentro”, desde su vitalidad interior: la acción misionera brota de la Iglesia-misterio, y se convierte en tarea de todo el pueblo de Dios, pastores, laicos y religiosos. La misión histórica de la Iglesia pone a la constitución sobre la Iglesia en conexión con el decreto sobre los medios de comunicación social, *Inter mirifica*.

El capítulo III de la constitución *Lumen gentium* guarda relación con el decreto sobre el oficio pastoral de los obispos, *Christus Dominus*, que contiene las aplicaciones prácticas de la doctrina de la colegialidad. Este mismo capítulo introduce la realidad de los diáconos y de los presbíteros. Además, tanto el decreto sobre la formación sacerdotal, *Optatam totius*, como el dedicado al ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, guardan un vínculo orgánico con este capítulo de la constitución sobre la Iglesia. El capítulo IV, que está dedi-

24. “La síntesis del pensamiento conciliar”, o.c., 47.

cado al laicado, establece la base doctrinal para el decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado seglar. Este documento guarda una cierta afinidad con la declaración sobre la educación cristiana, *Gravissimum educationis*. Finalmente, el capítulo sexto, dedicado a los religiosos, mantiene una estrecha relación con el decreto *Perfectae caritatis*, que exhibe la fórmula clave de la renovación (*accommodata renovatio*), *aggiornamento*, puesta al día²⁵. Y apostilla: “La renovación es, pues, un entendimiento nuevo, una nueva visión de la eterna verdad revelada. Ante todo la renovación es teología porque ella instituye una nueva madurez de la lectura del Evangelio y de su mensaje”.²⁶

El término «renovación» tiene un doble sentido: las transformaciones de lo antiguo a lo nuevo o la iniciativa de un comienzo de algo que aparentemente no tiene pasado, como si se tratara del descubrimiento de un tesoro. Wojtyła enumeraba varios ejemplos de esta renovación y en este doble sentido de la palabra: “La enseñanza sobre la participación de todo el pueblo de Dios en la misión sacerdotal, profética y regia de Cristo, las enseñanzas sobre la colegialidad, sobre la Iglesia *in statu missionis*”.²⁷ Estas observaciones son importantes para iluminar el significado de su libro *La renovación en sus fuentes*, del que nos ocuparemos enseguida.

En la terminología conciliar el sustantivo “renovación” va acompañado del adjetivo “acomodada”, es decir, se ajusta al grado de conciencia alcanzado por la Iglesia gracias al Concilio. Pero esta renovación *ad intra* es inseparable de una acomodación *ad extra*, que abre la puerta a la consideración de otros documentos conciliares, empezando por el decreto sobre el ecumenismo y siguiendo por la definición de la actitud de la Iglesia hacia el mundo contemporáneo.

c) El ecumenismo y la *Ecclesia ad extra*: los tres círculos de diálogo

En su origen el esquema sobre el ecumenismo integraba dos capítulos sobre la libertad religiosa y otro sobre la actitud de la Iglesia

25. Estos términos quedan enlazados expresamente por K. WOJTYŁA, “La teología y los teólogos en la Iglesia posconciliar”, en: *Un pastor al servicio del Vaticano II*, o.c., 83.

26. “La síntesis del pensamiento conciliar”, o.c., 51.

27. *Ibid.*, 51-52. Un desarrollo de estas ideas puede verse en su trabajo “La idea de pueblo de Dios, la santidad de la Iglesia y la misión de los laicos” (*Un pastor al servicio del Vaticano II*, o.c., 99-116).

hacia los judíos. De ahí surgieron dos documentos independientes: la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) y la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*). Al ordenar los documentos conciliares en la perspectiva de la *Ecclesia ad extra* parece oportuno comenzar por el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*), que atiende a los hermanos separados de Oriente y de Occidente, de modo que el documento sobre las Iglesias orientales católicas (*Orientalium Ecclesiarum*), que se mueve propiamente en el ámbito de la renovación *ad intra*, puede servir de puente. La constitución sobre la revelación (*Dei Verbum*), que trata cuestiones fundamentales que afectan a las relaciones con los hermanos separados de Occidente, guarda una estrecha relación con el ecumenismo.²⁸

A la hora de sistematizar los documentos conciliares *Ecclesia ad extra*, Wojtyła echaba mano de los tres círculos de diálogo propuestos por Pablo VI en su encíclica *Ecclesiam suam*: el diálogo con los otros cristianos, el diálogo con los seguidores de las otras religiones, el diálogo con los no creyentes y los defensores del ateísmo. A lo largo de su desarrollo el Concilio fue adquiriendo una conciencia cada vez más intensa de su misión *ad extra* y de la posibilidad y alcance del diálogo, una conciencia que emanaba en realidad de la misma constitución dogmática sobre la Iglesia. Todas estas expectativas de diálogo cuajaron no solo en el decreto sobre el ecumenismo, sino también en la constitución “pastoral”, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. Así las cosas, el primer círculo lo componen *Unitatis redintegratio* y *Dei Verbum*, en el segundo círculo se sitúa *Nostra aetate*; el tercer círculo lo ocupa *Gaudium et spes*. “El documento que vincula, de algún modo, los tres círculos es la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*”.²⁹

En esta lectura de conjunto de la doctrina conciliar Wojtyła da un paso más para afirmar que la declaración sobre la libertad religiosa ocupa un lugar singular a la hora de establecer la correlación y la complementariedad entre la *Ecclesia ad intra* y la *Ecclesia ad extra*, entre “conciencia de la Iglesia – diálogo”. Por eso, apela a sus palabras iniciales:

28. *Ibid.*, 56. En una especie de retractación ha subrayado con más fuerza la entidad teológica de la constitución *Dei Verbum*. Véase: “La importancia de la *Dei Verbum* en la teología”, o.c., 67-75.

29. “La síntesis del pensamiento conciliar”, o.c., 58. Cf. “Derechos de la persona a la luz del Concilio Vaticano II y del Sínodo de los Obispos de 1974”, 405-426.

“Los hombres de nuestro tiempo se hacen cada vez más conscientes de la dignidad de la persona humana, y aumenta el número de aquellos que exigen que los hombres en su actuación gocen y usen del propio criterio y libertad responsables, guiados por la conciencia del deber y no movidos por la coacción” (DH 1).

El texto resalta la centralidad de la persona humana, como lo que está más dentro de la Iglesia en su relación con Dios, de manera que la declaración *Dignitatis humanae* es tanto plataforma de diálogo como fuente de autoconocimiento de la Iglesia; por ello esta declaración puede ser considerada “como una especie de *praeambulum* a la constitución dogmática sobre la Iglesia”, que descubre al pueblo de Dios en la realidad divina de la Iglesia, comunidad de vida en el Espíritu, principio de verdad y de libertad; por su parte, la constitución pastoral muestra a la Iglesia a través del mundo y en la responsabilidad que tiene contraída respecto a la dignidad de la persona humana.³⁰ De esta manera quedamos ante la condición escatológica de la Iglesia desarrollada en el capítulo séptimo de la constitución dogmática sobre la Iglesia, que concluye en un último capítulo sobre la participación singular que la Virgen María tiene en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Por consiguiente, podemos iniciar una lectura de los documentos del Vaticano II, bien empezando por los documentos *ad intra*, aunque también se puede comenzar por los documentos orientados *ad extra*, es decir, a partir de la declaración sobre la libertad religiosa y de la constitución pastoral que nos devolverán a la constitución dogmática sobre la Iglesia y su autoconciencia.

d) Conclusión: para una *mistagogía* o iniciación al Concilio

La figura de K. Wojtyła es altamente representativa no sólo por su condición de actor y protagonista del Vaticano II que accede al solio pontificio, sino también por el hecho extraordinario de hallarnos ante el caso de un padre conciliar que redactó una reflexión sistemática sobre el Concilio con el título de *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*. Con este estudio, —escri-

30. *Ibid.*, 61.

be en la última página—, el autor “desea pagar su deuda contraída con el Concilio Vaticano II”.³¹ Ese ensayo, pensado para servir de guía a los trabajos del Sínodo de Cracovia, tiene el hálito de un documento de iniciación y de introducción a la doctrina y al mensaje conciliar, es decir, de *mistagogía* para la participación en el misterio del Vaticano II. Además, el autor ha hecho notar que el libro sale de la pluma de un pastor, de un obispo del Concilio, que escribe como maestro de la fe, no desde la especialización del teólogo.³² La tesis fundamental de este ensayo puede ser expresada en estos términos:

“El Concilio trajo consigo un gran enriquecimiento de la fe, tanto en el sentido objetivo como existencial. En el sentido objetivo, porque la verdad revelada encontré en su enseñanza la expresión más plena y madura. En el sentido existencial, porque creé condiciones para vivir la fe con más profundidad y madurez, para aquellas actitudes espirituales que corresponden mejor al hombre contemporáneo y especialmente al cristiano de hoy”.³³

La renovación buscada por el Concilio ha sido de manera eminente un *enriquecimiento de la fe*, conforme a ese pasaje de la constitución sobre la revelación que afirma: “La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la Verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios” (DV 8). Desde esta noción de enriquecimiento de la fe se explica el alcance del Concilio *pastoral* querido por Juan XXIII y por Pablo VI, porque “un concilio «puramente» doctrinal habría concentrado preferentemente su atención en precisar el significado de las propias verdades de fe, mientras que un concilio pastoral, sobre la base de las verdades que proclama, recuerda o esclarece, se propone ante todo brindar un estilo de vida a los cristianos, a su modo de pensar y de actuar”.³⁴

Por ello, el Concilio intentó sobre todo dar una respuesta a estos interrogantes: “qué significa ser creyente, ser católico, ser miembro de la Iglesia”. “Estas preguntas de carácter existencial —nos indica más adelante— estaban implícitas en el problema central que el Concilio se

31. JUAN PABLO II, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, Madrid, BAC, 1982 [original de 1972], 338.

32. *La renovación en sus fuentes*, o.c., 5. Para una presentación más detenida, véase: S. MADRIGAL, *Tríptico conciliar*, o.c., 101-132.

33. “El problema de la realización del Concilio en Polonia”, o.c., 457.

34. *La renovación en sus fuentes*, o.c., 11.

planteó y que ha formulado en su interrogación inicial: «Iglesia, qué dices de ti misma».³⁵ Por lo demás, la mutua implicación de esas cuestiones ha determinado *la orientación pastoral del Concilio Vaticano II*. Por su parte, la teología tiene ante sí la tarea de seguir analizando las opciones doctrinales del concilio pastoral: Escritura y Tradición, la pertenencia común a Cristo y a la Iglesia por el bautismo, el valor de las religiones no cristianas, la libertad religiosa, la persona humana y su dignidad, la Iglesia y el mundo.

El Vaticano II comporta un “enriquecimiento de la fe”, que Wojtyla ponía en conexión con un concepto existencial de la fe, que incluye tanto un “estado de conciencia” como una “actitud creyente”. Lo primero se concreta en la “formación de la conciencia” por relación a los grandes temas de la verdad revelada, al hilo del armazón estructural que ofrece el *Credo*: creación, trinidad salvadora, redención del hombre en Cristo y por la Iglesia, el pueblo de Dios peregrino hacia la consumación escatológica. Lo segundo atiende a “la formación de actitudes”. Son seis las actitudes que habría que inculcar en el espíritu de los creyentes: misión y testimonio, participación, identidad y responsabilidad, actitud ecuménica, actitud apostólica y construcción de la Iglesia como comunidad. El sentido misionero, la responsabilidad cristiana y la actitud apostólica y ecuménica pueden ser compendiadas en torno a esa actitud de la participación.

La actitud de la *participación* guarda profunda relación con la afirmación conciliar: el Vaticano II ha ligado la misión salvífica a la triple potestad de Cristo, sacerdote, profeta y rey, “uno de los filones centrales de la doctrina conciliar sobre el pueblo de Dios”.³⁶ Y Wojtyla pasaba a explicitar cómo el cristiano participa en el triple *munus* (oficio) de Cristo: *munus sacerdotale*, *munus propheticum*, *munus regale*, que forma parte de la definición del laicado (cf. LG IV, 31) y constituye asimismo el contenido del testimonio cristiano.

A todo ello nos inicia el bautismo, generando esa actitud por la cual el ser humano se pone a sí mismo y al mundo en manos de Dios. El Vaticano II ha puesto la participación en la misión profética de Cristo y del testimonio cristiano al lado de la participación en el sacer-

35. *Ibid.*, 163.

36. *Ibid.*, 177.

docio de Cristo (cf. LG II, 12). El enriquecimiento de la fe que propicia el Concilio aparece con especial densidad en este momento, al hablar del “sentido de la fe”, que suscita el Espíritu de la verdad, para “acoger no la palabra de los hombres, sino, como es en realidad, la palabra de Dios” (1 Tes 2, 13). El cristiano que, imitando a Cristo, es capaz de vencerse a sí mismo y dominar al pecado, participa en ese señorío de Cristo y colabora a la realización de su reino. Es la realeza que se ejerce como servicio (cf. LG IV, 36). Esta idea sustenta buena parte de la reflexiones sobre el apostolado seglar y su compromiso en el mundo: “Siguiendo el ejemplo de Cristo, quien ejerció su trabajo de artesano, alégrese los cristianos de poder ejercer todas sus actividades temporales haciendo una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico, con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios” (GS 43).

Sirvan estas pinceladas para ilustrar esa tarea pendiente de brindar a las nuevas generaciones de cristianos una *mistagogía* o iniciación al misterio del Vaticano II. Enlaza esta tarea con una idea muy acendrada en la valoración que K. Rahner hiciera del Concilio como comienzo y como impulso³⁷:

“Un Concilio es con todo lo que decide y enseña solo un comienzo y un servicio. El Concilio puede dar indicaciones y expresar verdades doctrinalmente. Y por eso es solo un comienzo. Porque después todo depende de que esas indicaciones y esas verdades arraiguen en el corazón creyente y produzcan en él espíritu y vida. Esto no depende del Concilio mismo, sino de la gracia de Dios y de todas las personas de la Iglesia y de su buena voluntad. Y por eso el concilio es solo un comienzo”.

El significado histórico del Concilio Vaticano II como movimiento de renovación

La lectura esencial del cuerpo doctrinal del Vaticano II, según el espíritu del *aggiornamento* pastoral, nos ha proporcionado una respuesta al interrogante, ¿qué es lo que hay que actualizar? De ahí se deriva una gran tarea para todos —grandes y pequeños, hombres y

37. K. RAHNER, “Die Zweite Konzilsperiode”, en: *Sämtliche Werke*, 22/1, 423-424.

mujeres, pastores, laicos, religiosos—, que es muy sencilla y muy compleja al mismo tiempo: tomar conciencia de que la Iglesia somos nosotros y que nosotros somos responsables de su misión en el mundo. En la perspectiva del binomio remembranza y actualización, el Concilio es un don y una tarea. Desde otro punto de vista, desde el análisis del significado histórico del Vaticano II, se nos abren nuevos retos que afectan más directamente al ejercicio de la teología.

La idea roncalliana del *aggiornamento* ha sido emparentada con algunas intuiciones del cardenal J. H. Newman. Así lo hizo J. Guitton, filósofo y primer *auditor* laico en el Vaticano II:

“Newman está presente en el Concilio de muchas maneras (...). Incluso se puede decir que la idea del concilio es newmaniana: la Iglesia debe reformarse sin cesar, para guardar su identidad en el tiempo, para readaptarse. Mañana la Iglesia será aún más newmaniana, pues tendrá que tomar conciencia de la identidad profunda entre la Iglesia de después del Concilio y la de antes del Concilio y de todos los tiempos”.³⁸

La perspectiva newmaniana encierra una paradoja teológica que expresa el núcleo del verdadero *aggiornamento*: conservar la identidad por una dinámica de reforma permanente.³⁹ En ello había insistido el Sínodo de obispos de 1985: “La Iglesia es la misma en todos los Concilios”. En las últimas décadas han ido apareciendo interpretaciones del Vaticano II en clave de reforma o restauración, de continuidad o de discontinuidad, de cambio o renovación. Esto es lo que le preocupaba a Benedicto XVI cuando planteó la hermenéutica de la reforma frente a la hermenéutica de la discontinuidad o de la ruptura, tratando de establecer la continuidad del único sujeto Iglesia a través del tiempo.⁴⁰

38. Cf. S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, o.c., 174.

39. M. BREDECK, “Aggiornamento”, en: M. DELGADO - M. SIEVERNICH (eds.), *Die grossen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg, Herder, 2013, 59-80.

40. Cf. S. PIÉ-NINOT, “*Ecclesia semper reformanda*. La recepción del Vaticano II: balance y perspectivas”: *Revista Catalana de Teología* 37 (2012) 281-302; esp. 296-298. La propuesta hermenéutica de Benedicto XVI ha suscitado un gran número de estudios sobre la continuidad-discontinuidad: A. MELLONI - G. RUGGIERI (eds.), *Chi a paura del Vaticano II?*, Roma, 2009; B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento, 2009. M. L. LAMB - M. LEVERING (eds.), *Vatican II: Renewal within Tradition*, New York, Oxford University Press, 2008. Véase el monográfico “Vatican II: rupture ou continuité: Les hermenéutiques en présence”, *Revue Thomiste* 110 (2010) 5-240; 243-382. Para el *status quaestionis*: G. RICHI, “A propósito de la «hermenéutica de la continuidad». Nota sobre la propuesta de B. Gherardini”, *Scripta Theologica* 42 (2010) 59-81. Íd., “La hermenéutica del Vaticano II: desde 1985 hasta Benedicto XVI”, *Scripta Theologica* 45 (2013) 603-635.

Y, sin embargo, no es menos cierta la valoración sintética del Vaticano II hecha por el Papa Bergoglio y que hemos citado al principio: “un movimiento irreversible de renovación que viene del Evangelio”. Y hay que comenzar preguntándose *sine ira et studio* qué es lo que se ha dejado atrás y qué debe quedar atrás en este proceso de actualización, y hay que ir señalando algunas tareas de la teología. De la mano de K. Rahner, un espectador excepcional del tiempo posconciliar, vamos a precisar el alcance histórico del acontecimiento conciliar.

a) El Concilio como cesura: la despedida oficial de la “época *piana*”

Cuando sólo había transcurrido un decenio de la clausura del Vaticano II, el teólogo jesuita ofreció una reflexión retrospectiva sobre la peculiaridad histórica y eclesiológica del último Concilio:

“Mi tesis fundamental sobre el Concilio Vaticano II apunta al hecho de que en cierto modo señala el fin de la época *piana* de la moderna historia de la Iglesia de cara al futuro, que es oscuro pero que en cualquier caso es profundamente distinto del pasado. Así pues, para la Iglesia en su marcha hacia el futuro el Concilio Vaticano II pudo, por una parte, infundir ánimo para ese riesgo de futuro y, por otra, pudo sólo proclamar unas normas relativamente abstractas, que no nos ahorran la esperanza en lo desconocido, el riesgo y el experimento con la sola esperanza”.⁴¹

Y bien, ¿qué entiende Rahner por “época *piana*” de la Iglesia? Desde los parámetros de la historia profana, la época *piana* comienza con la Ilustración y la Revolución francesa y concluye con el fin de la segunda guerra mundial y la desaparición del predominio europeo en el mundo, con la planetización de la historia, con el antagonismo entre los bloques del occidente liberal y del este comunista, con la confrontación entre el norte industrializado y el sur del tercer mundo. Este período se corresponde, en la historia de la Iglesia, con los pontificados que van desde Pío VII hasta Pío XII, que han impreso una huella peculiar al ser de la Iglesia durante este período. Desde la Revolución francesa, la sociedad profana y la Iglesia se han separado, de modo que la situación en la que vive la Iglesia va dejando de ser cristiana a resultas del proceso irrefrenable de secu-

41. “Rückblick auf das Konzil”, en: *Sämtliche Werke*, 24/1, 310-322; aquí: 311. Es el texto de una conferencia pronunciada en Zürich (28 de septiembre de 1975). Cito la traducción castellana: K. RAHNER, “Mirada retrospectiva al Concilio”, en: *Id.*, *Tolerancia – Libertad – Manipulación* (Barcelona, 1978) 136-166; aquí: 138.

larización. La Iglesia *piana* ha sucumbido a la tentación de afirmarse en su propio ser, de mantener su estilo autárquico de vida, su mentalidad integrista y conservadora, monolítica, jerárquica y clerical.

¿De qué modo el Concilio Vaticano representa esa decisiva cesura o final de la época *piana*? Por lo pronto, el mero hecho del Concilio en sí mismo mostró que llegaba a su fin aquella fase histórica, ya que en los círculos teológicos y curiales se tenía la impresión de que, tras el Vaticano I, la Iglesia ya no tenía necesidad de recurrir a un concilio, puesto que el papa podría resolver por sí solo cualquier asunto. El Concilio mostró que el principio colegial y sinodal volvía a reaparecer de modo inequívoco y en todo su esplendor en la estructura de la Iglesia.⁴² Quedaba así desterrada esa mentalidad *piana* que hace de los obispos meros funcionarios pontificios y de las Iglesias locales simples distritos administrativos de un estado regido autoritariamente por un monarca absoluto. El hecho de que se hayan celebrado sínodos episcopales en el tiempo postconciliar certifica la continuidad real del Concilio y su influjo posterior.

El final de la época *piana* se advierte también en la teología del Vaticano II. Por ejemplo, en el uso de la Escritura: aun cuando no haya alcanzado siempre en sus textos el nivel de la moderna exégesis histórico-crítica, sí se distancia del estilo teológico que sólo utiliza la Biblia a la búsqueda de *dicta probantia* a favor de una doctrina ya establecida con otros argumentos.⁴³ Basta, en segundo lugar, poner en relación los esquemas preparados por los teólogos romanos con los documentos promulgados finalmente, o enumerar las doctrinas teológicas emergentes: la realización de la Iglesia en un lugar, la sacramentalidad del episcopado, la revitalización del diaconado, la teología del laicado con sus funciones activas y autónomas, la relación de la Iglesia con el mundo moderno, el significado positivo de las religiones no cristianas, la libertad religiosa.⁴⁴

42. S. MADRIGAL, "Colegialidad y sinodalidad: *aggiornamento* en las estructuras de gobierno", en: *Íd.*, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, o.c., 297-340.

43. Véase: TH. SÖDING, "Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*", en: J.-H. TÜCK (ed.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg, Herder, 2012, 423-448.

44. En otro lugar ha ofrecido una síntesis de la doctrina conciliar en estos términos: "El Concilio Vaticano II ha terminado. Este Concilio se ha ocupado *de la Iglesia* en sus 16 constituciones, decretos y declaraciones: de la auto-comprensión fundamental de la Iglesia en la constitución

Más allá del contenido material de estas doctrinas, lo más importante es aquello que constituye lo más sintomático y ejemplar de la teología del Vaticano II: ha hablado con el espíritu de un diálogo abierto al tiempo actual, y no desde el espíritu de uniformidad de la teología neoescolástica, dejando constancia del legítimo pluralismo teológico. De este modo, la teología ha entrado en una interesante fase de transición, con un nuevo planteamiento de la relación de la Iglesia con el mundo sobre el fundamento de la constitución pastoral *Gaudium et spes* y del decreto *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa. En estos documentos la Iglesia ha intentado describir su relación con ese mundo secularizado desde su propia esencia, no desde la imposición a la que le obligaran circunstancias externas.⁴⁵ Esta cesura se percibe asimismo en la decidida apertura ecuménica de la teología.

Esta cesura se manifiesta también en el ámbito de la vida eclesial y de la liturgia marcada por la asunción de las lenguas vernáculas en el culto. El Código de Derecho Canónico estaba necesitando una nueva redacción. Podría ocurrir —aventuraba— que el nuevo texto se quedara obsoleto por la propia dinámica de la Iglesia, con el desarrollo de la autonomía de las grandes Iglesias regionales, de Iberoamérica, África, Asia, puesto que “la hegemonía cultural de Occidente, que ha sido hasta ahora el entorno de la Iglesia católica romana, ha terminado ya o se encamina a su fin”.⁴⁶ Las conferencias episcopales nacionales y continentales han venido siendo un importante instrumento para expresar la propia idiosincrasia, así como la riqueza de la Iglesia universal.

Lumen gentium y en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia; del ministerio pastoral en la constitución sobre la Iglesia, en la constitución sobre la divina revelación y en la declaración sobre la educación cristiana; del ministerio salvífico-sacramental de la Iglesia en la constitución sobre la sagrada liturgia; del gobierno de la Iglesia en el decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos; de los distintos estados de la Iglesia en los decretos sobre el presbiterado, la vida y la formación de los sacerdotes, en los decretos sobre la vida religiosa y sobre el apostolado seglar. El Concilio se ha expresado acerca de la relación de la Iglesia católica con las otras Iglesias y comunidades cristianas en el decreto sobre el ecumenismo y en el decreto sobre las Iglesias orientales, y ha tratado de su relación con las religiones no cristianas en su declaración sobre estas religiones; se ha ocupado de su relación con la cultura moderna y profana en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy y en el decreto sobre los medios de comunicación social; ha tratado de su relación con la sociedad pluralista en la declaración sobre la libertad religiosa» (K. RAHNER, “Das neue Bild der Kirche”, *Geist und Leben* 39 (1966) 4).

45. Véase: K. RAHNER, «Reflexiones sobre la problemática teológica de una constitución pastoral», en *La Iglesia en el mundo actual. Constitución «Gaudium et spes»*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1968, 19-43.

46. “Mirada retrospectiva al Concilio”, o.c., 153.

Esta declaración de algunos aspectos a cuya luz se puede examinar la cesura o el final de la “época *piana*”, obliga a decir algo sobre los años transcurridos. Anota el hecho doloroso del alejamiento tácito o explícito de grandes masas de cristianos occidentales, la disminución en la práctica dominical, el retroceso de las vocaciones... Estas observaciones dejan paso a una matización:

“Ese estremecedor proceso de secularización como tal sólo ha coincidido con el Concilio en el tiempo, sin que propiamente se deba al mismo como a su causa. Afirmar lo contrario sería una injusticia clamorosa contra ese Concilio absolutamente normal, católico y piadoso. Cabría decir a lo más que ciertos fenómenos internos de la Iglesia, que están en relación causal con ese proceso de secularización, se han dejado sentir en la Iglesia después y debido al Concilio Vaticano II con mayor contundencia de que hubiera sido posible en la época *piana*”.⁴⁷

El fin de la época *piana* significa, antes que nada, la apertura de la Iglesia al futuro. Por tanto, en esta despedida de la época *piana* el comienzo está hecho, pero ha sido solo un comienzo. La Iglesia, como pueblo de Dios, emprende un camino, un éxodo, hacia el Señor de la historia.

b) El concilio como primera realización universal de la Iglesia

En este tiempo o post-historia del Vaticano II, que se ha visto cortado por tendencias contradictorias, donde muchas esperanzas conciliares no se han cumplido, Rahner seguía pensando que el potencial y la riqueza del Concilio no ha quedado invalidado por los sucesos posteriores. En dos reflexiones, fechadas en el año 1979, puesto a la búsqueda de una interpretación fundamental del Concilio, el veterano teólogo enunciaba la siguiente tesis: el Vaticano II ha sido “el primer acto en la historia, en el que la Iglesia universal ha comenzado oficialmente a realizarse como tal”.⁴⁸ En el marco de la conexión entre historia de la Iglesia y teología, Rahner considera que el Concilio Vaticano II es “la primera realización oficial de la Iglesia como Iglesia universal” (*Der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche*).⁴⁹

47. *Ibid.*, 157.

48. “Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils”, en: *Sämtliche Werke*, 21/2, 958-969; aquí: 959.

49. “Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils”, en: *Sämtliche Werke*,

Quiere decir que, hasta hace poco, la Iglesia europea y occidental había sido el modelo y patrón exportado al mundo entero. Ahora, cuando comienza a existir un clero autóctono, consciente además de su propia idiosincrasia y responsabilidad, comienza a verificarse esa transformación por la que la universalidad en potencia nos sitúa ante la realidad de la Iglesia universal en acto: “Esta Iglesia universal ha actuado en la dimensión de la doctrina y del derecho por vez primera en este Concilio con claridad histórica”.⁵⁰ El Vaticano II fue un Concilio de la Iglesia universal, aun cuando sea indiscutible el sobrepeso de las Iglesias europeas y norteamericanas. Pero el hecho es que el episcopado ha sido más que nunca un episcopado que procedía de todos los rincones del mundo y no era puramente el episcopado misionero, exportado desde Europa, como había ocurrido aún en el Vaticano I. A partir de estos presupuestos se planteaba: ¿cuál es el significado permanente de este concilio como concilio de la Iglesia universal?

La primera modificación en la conciencia eclesial operada por el Concilio viene dada con la desarticulación de la cultura común establecida por la lengua latina, sin prejuicio de que el latín sea el patrón para esas otras liturgias regionales. El hecho es que la utilización de la lengua vernácula en la liturgia señala de forma inequívoca esa evolución hacia una Iglesia universal. En segundo lugar, las afirmaciones de la constitución pastoral y del decreto sobre la libertad religiosa, con su valoración de las otras religiones, establecen una nueva orientación de la Iglesia universal, instalada en medio de diversas culturas y civilizaciones no cristianas. En tercer lugar, la teología del Concilio se encuentra en una fase de transición, en clara evolución desde una teología de impregnación neoescolástica a una teología que se esfuerza por proporcionar respuestas adecuadas a las preguntas de los hombres de nuestro tiempo, de una manera mucho más contextual, surgida en las diversas latitudes de nuestra tierra.⁵¹ En cuarto lugar, bajo esta perspectiva, “el Concilio significa una cesura en la historia de la relación de

21/2, 970-981; aquí: 971. Hay traducción al español: “Una interpretación teológica a fondo del Concilio Vaticano II”, *Razón y Fe* 200 (1979) 186-191. Véase: G. WASSILOWSKY, *Als die Kirche Weltkirche wurde. Karl Rahners Beitrag zum II. Vatikanischen Konzil und seiner Deutung*, (Rahner Lecture 2012), en <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/8551>.

50. “Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils”, 959.

51. Cf. K. RAHNER, “Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil”, en *Sämtliche Werke*, 21/2, 826-849.

la Iglesia católica tanto con las otras Iglesias y comunidades cristianas como con las religiones mundiales no cristianas”.⁵² Finalmente, la Iglesia universal toma conciencia de su responsabilidad y de sus tareas de cara a la entera humanidad, desde un optimismo en la salvación que Dios ofrece a todos. Por eso, concluye:

“La Iglesia se ha hecho nueva en este Concilio, porque ha llegado a ser Iglesia universal, y como tal anuncia en el mundo un mensaje, que, si bien era ya siempre el mensaje de Jesús, hoy sin condiciones y con más vigor que antes, es anunciado de un modo nuevo. En las dos perspectivas, en la del mensajero y en la del mensaje, ha ocurrido algo nuevo, que es irreversible, que permanece”.⁵³

Esta interpretación fundamental, según la cual en este Concilio la Iglesia ha comenzado a operar como Iglesia universal, se encuentra todavía en un estado germinal.⁵⁴ Desde estos presupuestos ha hecho una relectura teológica de la periodización histórica del cristianismo. En la historia de la Iglesia se pueden distinguir tres épocas de muy desigual duración: 1) el breve período de judeo-cristianismo; 2) el período que se inaugura con la inculturación del cristianismo en el círculo cultural del helenismo, de la cultura y de la civilización europeas; 3) el período que acaba de comenzar y que podemos reconocer con lo que desde el punto de vista doctrinal y ministerial representa el Concilio Vaticano II: el espacio vital de la Iglesia es el mundo entero.⁵⁵ Es interesante notar en este momento que G. Gutiérrez asumió esta interpretación teológica del Concilio para explicar su recepción en Latinoamérica a través de las conferencias de Medellín y Puebla,⁵⁶ su maduración específica a la luz de esta pregunta: ¿cómo ser sacramento universal de la salvación en un continente marcado por la pobreza y la injusticia?

En esta transición desde la Iglesia occidental a una Iglesia mundial hemos de afrontar el reto de una consecuente inculturación del cristianismo en África, Asia, Iberoamérica. En su opinión, se está produciendo una cesura comparable a la que supuso teológicamente el

52. “Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils”, 964.

53. *Ibid.*, 969.

54. “Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils”, 971.

55. *Ibid.*, 975.

56. G. GUTIÉRREZ, “La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico «La Iglesia y los pobres»”, en: G. ALBERIGO - J. P. POSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid, Cristiandad, 1987, 213-237.

esfuerzo de Pablo de Tarso en orden a la expansión del cristianismo de los gentiles. De cara al futuro es importante caer en la cuenta de las profundas diferencias existentes entre las culturas y hay que sacar con sabiduría paulina las consecuencias oportunas, de modo que si la Iglesia sigue siendo Iglesia occidental estaría traicionando el sentido profundo que el Vaticano II le ha dado.

El Concilio, es decir, el colegio episcopal con el Papa y bajo el Papa, es el sujeto activo de la autoridad suprema en la Iglesia. La reflexión sobre este supremo gremio colegial llevada a cabo por el Vaticano II sugiere una última consecuencia: una Iglesia mundial, de dimensiones planetarias, que prenda en las diversas culturas de la tierra, no puede ser regida por el mismo sistema centralista que fue propio de la «época piana».

«No apaguéis al Espíritu»: un lema para la actualización

En el tramo final de estas reflexiones sobre el Vaticano II a los cincuenta años de su clausura quisiera evocar el hilo directriz de una conferencia que K. Rahner pronunció, el 1 de junio de 1962, en Salzburgo: “No apaguéis al Espíritu” (1 Tes 5, 19)⁵⁷, que puede servir de lema para una actualización del Vaticano II. Rahner partía de este interrogante: ¿a quién se le va a pasar por la cabeza querer oponer obstinadamente resistencia al Espíritu Santo? ¿Cómo podría la Iglesia apagar ese Espíritu que, según el Apóstol, actúa de múltiples formas?

En el caso del Vaticano II, desde sectores tradicionalistas, no han faltado intentos de apagar al Espíritu, unos radicalmente anti-concilio, otros más sutiles que le reconocen un vago sentido pastoral para aminorar y rechazar la fuerza doctrinal de sus enseñanzas.⁵⁸ Por eso, la exhortación “no apaguéis al Espíritu” conserva su valor y se convierte en un imperativo urgente. Ahora bien, también nos interpela sobre nuestro cansancio y rutina: ¿qué queremos los cristianos para los próximos años? ¿Tenemos el coraje suficiente para ocuparnos de las grandes cuestiones de hoy? ¿No son nuestra predicación y nuestro anun-

57. “Lösch den Geist nicht aus!”, en: *Sämtliche Werke*, 21/1, 23-33. La traducción castellana, “No apaguéis al Espíritu”, puede verse en *Escritos de Teología*, VII, 84-99.

58. Cf. J.-H. Tück, “Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik der Reform als Interpretations-schlüssel”, en: Ib. (ed.), *Erinnerung an die Zukunft*, o.c., 85-104.

cio de la fe demasiado tradicionales? ¿Por dónde quiere soplar hoy en nuestra Iglesia ese Espíritu que todo lo renueva y que parece soplar desde el sur? Todo lo que hay de bueno y ya conseguido en la Iglesia posconciliar no puede dispensarnos del imperativo inscrito en la difícil pregunta: ¿qué hemos de hacer para no apagar al Espíritu?

En el fondo este interrogante viene a coincidir con el interrogante inicial del Papa Francisco: ¿cómo seguir adelante? El Papa argentino ha perdido poco tiempo en especulaciones sesudas sobre la recepción y la hermenéutica del Vaticano II. En su primera entrevista, en un tenor semejante a su mensaje a la Universidad Católica de Buenos Aires, afirmó escuetamente: “El Vaticano II supuso una relectura del Evangelio a la luz de la cultura contemporánea. Produjo un movimiento de renovación que viene sencillamente del mismo Evangelio”.⁵⁹ Ahora bien, su exhortación apostólica sobre “la alegría del Evangelio” incluye, —desde su neto carácter programático—, una serie de elementos que propician un relanzamiento de la recepción del Vaticano II en sus líneas más profundas. Dicho en forma de tesis: la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* contiene un genuino impulso misionero que no sólo hunde sus raíces en el acontecimiento conciliar, sino que además proyecta para el futuro una clave inequívoca de aplicación y recepción del Concilio con su llamada a la “transformación misionera de la Iglesia”, según reza el título de su capítulo primero (EG 19-49). En términos de la filosofía hermenéutica se puede decir que es posible trazar una fusión de horizontes entre las intenciones más fecundas de los Papas del Concilio, S. Juan XXIII y el beato Pablo VI, sostenidas a su vez por el magisterio de sus sucesores, S. Juan Pablo II y Benedicto XVI, y las propuestas del Papa Bergoglio.⁶⁰

“No apaguéis al Espíritu” significa, en primer término, dar curso a esa metáfora de una “Iglesia en salida”, que entraña una visión de Iglesia como comunidad misionera: “La intimidad de la Iglesia con Jesús es una intimidad itinerante, y la comunión «esencialmente se configura como comunión misionera»”.⁶¹ La andadura del Vaticano II arranca del

59. *Razón y Fe* 268 (2013) 267.

60. Remito a mi estudio (en prensa), “La «Iglesia en salida»: la misión como tema eclesiológico”, *Revista Catalana de Teologia* (2015).

61. *Evangelii gaudium*, 23 (en adelante, EG). La cita interna está tomada de la exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 32.

mandato misionero del Señor (cf. Mt 28, 19-20), que está a la base del plan de Suenens para el Concilio. La intuición de fondo era muy sencilla: el trabajo conciliar se debía organizar en torno a este doble eje: Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*, es decir, la Iglesia que se mira a sí misma y la Iglesia vuelta hacia el mundo para hacerse cargo de los problemas que tiene planteados la humanidad (persona humana, inviolabilidad de la vida, justicia social, evangelización de los pobres, vida económica y política, guerra y paz)⁶². El prelado belga consideraba que la intención de Juan XXIII de un concilio *pastoral*, formulada en su alocución *Gaudet Mater Ecclesia*, significaba poner “a toda la Iglesia en estado de misión”.⁶³

Al leer el pasaje de la exhortación apostólica del Papa Francisco que habla de “constituírnos en todas las regiones en estado permanente de misión” (EG 25) nos reencontramos con la aspiración más honda que asistía internamente al plan del concilio pastoral vislumbrado por Juan XXIII y corroborado por Pablo VI en su encíclica programática *Ecclesiam suam*. Poco después de la clausura del Concilio, J. Ratzinger redactó un estudio sobre la misión en los documentos conciliares a la luz de este presupuesto: si se quiere calibrar cuál es el peso específico de un tema conciliar no basta indagar qué dice el documento correspondiente, sino que hay que rastrear la presencia de esa materia en el repertorio general de los otros textos aprobados. En consecuencia, aquel ensayo rastreaba las afirmaciones conciliares sobre el tema misionero fuera del decreto *Ad gentes*. De entrada, identificaba su fundamentación en la constitución sobre la Iglesia y reconstruía su presencia en los decretos sobre el apostolado seglar y sobre el ministerio de los presbíteros, sin olvidar el problema mismo de las misiones, es decir, la dialéctica que se establece entre el mandato misionero y la libertad religiosa, entre el anuncio del Evangelio y las otras religiones no cristianas; por consiguiente, tomaba en consideración las declaraciones sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*) y sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*)⁶⁴.

62. S. MADRIGAL, “Recuerdos y esperanzas del cardenal Suenens”, en: *Id.*, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Bilbao-Madrid, Publicaciones U. P. Comillas-Desclée de Brouwer, 2005, 69-101.

63. L. J. CARDENAL SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, Valencia, Edicep, 2000, 95.

64. Vio la luz simultáneamente en francés y en alemán: *La misión d'après les autres textes conciliaires*, en J. SCHÜTTE (dir.), *L'activité missionnaire de l'Église. Décret Ad gentes*, Paris, Cerf, 1967, 121-147. Puede verse en castellano en J. RATZINGER, “Declaraciones conciliares acerca de las

En suma: la apertura misionera de la Iglesia es un transversal del Vaticano II, que fue relanzado por la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) y por la encíclica *Redemptoris missio* (1990) de S. Juan Pablo II. Estos documentos, forjadores de la llamada *nueva evangelización*, constituyen junto con el documento final de Aparecida (2007) los verdaderos pilares de *Evangelii gaudium*, cuyo primer capítulo arranca del mandato misionero de Jesús (EG 19): “Id y haced que todos los pueblos sean mis discípulos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo lo que os he mandado” (Mt 28, 19-20). “Hoy, en este «id» de Jesús, — escribe Francisco— están presentes los escenarios y los desafíos siempre nuevos de la misión evangelizadora de la Iglesia, y todos somos llamados a esta nueva “salida” misionera” (EG 20).

Ahora bien, en la mente del Papa Bergoglio esta dimensión misionera está al servicio de la reforma permanente de la Iglesia. “No apaguéis al Espíritu” significa, en segundo lugar, la profunda renovación de las estructuras eclesiales. El programa de Francisco se puede condensar en esta frase: “Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización” (EG 27). Bergoglio, —según revela su estrecho colaborador monseñor Víctor Fernández⁶⁵—, admira profundamente el pensamiento de Pablo VI en este aspecto concreto:

“Está en línea de la encíclica *Ecclesiam suam*, según la cual «la Iglesia debe profundizar en la conciencia de sí misma, debe meditar sobre el misterio que le es propio (...) De esta iluminada y operada conciencia brota un espontáneo deseo de comparar la imagen ideal de la Iglesia —tal como Cristo la vio, la quiso y la amó como Esposa suya santa e inmaculada— y el rostro real que hoy la presenta (...) Brota, por lo tanto, un anhelo generoso y casi impaciente de renovación, es decir, de enmienda de los defectos que denuncia y refleja la conciencia, a modo de examen interior frente al espejo del modelo que Cristo nos dejó de sí». Por consiguiente, una reforma de sí misma por fidelidad a Cristo”.⁶⁶

Es notable, por tanto, esta conexión entre misión y reforma. De

misiones, fuera del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia”, en *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* Barcelona, Herder, 1971, 417-446.

65. V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del papa Francisco*, Madrid, San Pablo, 2014, 32-33.

66. La cita en EG 26.

ahí que la exhortación acuda explícitamente al pasaje del decreto sobre el ecumenismo que habla de una reforma permanente de la Iglesia por fidelidad a Jesucristo (UR 6): “Toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación (...) Cristo llama a la Iglesia peregrinante hacia una perenne reforma, de la que la Iglesia misma, en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad”.⁶⁷ La clave de la eclesiología pastoral del Papa Francisco se sustancia en esta cláusula: “conversión misionera para la reforma de la Iglesia”. La evangelización cuestiona el ser y la vida de la Iglesia. Y bien, ¿qué éxodos ha de emprender la Iglesia en salida misionera? ¿Cuál es el programa de reforma o cuáles son las salidas de esta Iglesia?

En primer término, salir de la “introversión” eclesial. Hacer real este descentramiento exige una conversión misionera de las estructuras: la parroquia, las comunidades de base, las pequeñas comunidades y movimientos. Las Iglesias locales, sujeto primario de la evangelización, deben situarse en “salida constante hacia las periferias de su propio territorio o hacia los nuevos ámbitos socioculturales” (EG 30). La pastoral en clave misionera ha de abandonar el cómodo criterio del “siempre se ha hecho así” (EG 33). Hay que repensar los objetivos, la estructura, el estilo y los métodos de evangelización en las propias comunidades. Por otro lado, este descentramiento incluye un proceso de “descentralización” (EG 16), que habrá de plasmarse en el modo de ejercicio de la autoridad primacial, del relanzamiento de las conferencias episcopales (EG 32), de la puesta en práctica de los mecanismos de participación previstos en el Código de Derecho Canónico (EG 31). Francisco valora muy positivamente la experiencia ortodoxa de la colegialidad y de la sinodalidad (EG 246), de la que nuestra Iglesia tiene mucho que aprender.

En este proceso de descentramiento existe una forma perversa de apagar al Espíritu que es la enfermedad de la “mundanidad espiritual”.⁶⁸ Se trata de una enfermedad que puede afectar a los agentes pastorales (EG 93-97), pero que en realidad es un diagnóstico sobre la organización y el funcionamiento de las mismas estructuras eclesiales, estructuras rígidas y poco acogedoras de nuestras parroquias y comu-

67. Nuevamente en EG 26.

68. La expresión está tomada de Henri de Lubac, citado en EG 93, nota 71.

nidades, a las que les falta espíritu evangélico, de modo que buena parte de los bautizados no experimentan con gozo su pertenencia a la Iglesia (EG 63). Esta mundanidad espiritual combina el vivir centrado en sí mismo con una apariencia religiosa vacía de Dios. En el fondo, so pretexto espiritual lo que se hace es “buscar en lugar de la gloria de Dios, la gloria humana y el bienestar personal” (EG 93). En esta línea la Iglesia queda reducida a una institución de origen y gestión humana, “clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos”. Para salir de esa mundanidad espiritual “hay que poner a la Iglesia en movimiento de salida de sí, de misión centrada en Jesucristo, de entrega a los pobres. ¡Dios nos libre de una Iglesia mundana bajo ropajes espirituales o pastorales!” (EG 97).

Superar la enfermedad de la mundanidad espiritual es una condición indispensable para alumbrar una Iglesia pueblo de Dios que anuncia el Evangelio: “Este sujeto de evangelización es más que una institución orgánica y jerárquica, porque es ante todo un pueblo que peregrina hacia Dios. Es ciertamente un *misterio* que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador” (EG 111). Estas reflexiones de la exhortación apostólica recrean el contenido del capítulo II de la constitución *Lumen gentium*, dando curso a las perspectivas eclesiológicas que han madurado en la reflexión pastoral de la “teología del pueblo” desplegada en Argentina.⁶⁹

Como en el texto de *Lumen gentium*, la categoría “pueblo” pone de manifiesto la común dignidad bautismal de todos los cristianos. Entre ellos no hay más diferencias que las que afectan al servicio: la minoría de los ministros ordenados se encuentra al servicio de la inmensa mayoría del Pueblo de Dios, que son los laicos (EG 102). Esta eclesiología “popular” recuerda que todo el pueblo es misionero y ha recibido el encargo de anunciar el evangelio (EG 112-114). “No apaguéis al Espíritu”, porque esta noción de “pueblo de Dios” incluye a todos, laicos y ministros, parroquias y movimientos, con todos sus carismas. De manera especial subraya la presencia del *sensus fidei* en todo el pueblo de Dios, su infalibilidad *in credendo*: “ahí actúa la fuer-

69. Véase el capítulo “El pueblo. ¿Qué pueblo?”, en: V. M. FERNÁNDEZ – P. RODARI, *La Iglesia del papa Francisco*, o.c., 121-141.

za santificadora del Espíritu que impulsa a evangelizar” (EG 119). Francisco invita a cada bautizado a que viva esa misión como verdadero protagonista, que experimente esa llamada a evangelizar como dirigida personalmente a él (EG 119-126). Y en cuanto al estilo evangelizador, nos recuerda que el Evangelio se anuncia eclesialmente, viviendo el “gusto espiritual” de ser pueblo (EG 268-274).

En la noción de pueblo de Dios anida un reto que significa un éxodo y una salida de la Iglesia, el de la catolicidad inculturada: el único pueblo de Dios “se encarna en los pueblo de la tierra, cada uno de los cuales tiene su propia cultura” (EG 115-118). La cultura se entiende aquí como la totalidad de la vida de un pueblo, de modo que es un instrumento muy apto para entender las diferentes formas de vida que se dan cita en el pueblo de Dios, en Asia, en África, en Latinoamérica. En una palabra: no existe una única cultura cristiana, sino que “la gracia supone la cultura”. La Iglesia es un pueblo con muchos rostros, y nadie puede sacralizar vanidosamente la propia cultura.

Francisco prolonga así la tesis rahneriana acerca del Vaticano II, como “el primer concilio de la Iglesia universal” (K. Rahner). En su desarrollo interno la Iglesia de América Latina hizo notar su presencia corporativa a través del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), puesto en marcha en 1955, de la mano de sus representantes más eximios (Helder Câmara, Manuel Larraín), muy preocupados por llevar al aula los problemas de los pueblos subdesarrollados en la línea de la constitución pastoral. Sin duda, la celebración del Concilio ayudó a la formación de la conciencia del pueblo latinoamericano.⁷⁰ También a la hora de la recepción del Vaticano II el CELAM ha venido desempeñando un papel de guía, asumiendo la tarea de emprender una reflexión y una acción pastoral específica en el continente latinoamericano. Con este objetivo de hacer propio el mensaje conciliar y de aplicarlo a sus comunidades empezó a preparar la segunda conferencia general de los obispos de Latinoamérica, que tuvo lugar en Medellín (1968), dando curso a una recepción selectiva y creativa del Concilio expresada en la maduración de la

70. Cf. M. McGRATH, “La creazione della coscienza di un popolo latinoamericano. Il CELAM ed il concilio Vaticano II”, en: M. T. FATTORI – A. MELLONI (eds.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bolonia, Il Mulino, 1997, 135-142. S. SCATENA, *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Bolonia, Il Mulino, 2008.

opción preferencial por los pobres, que ha llegado hasta Aparecida, a través de Puebla y Santo Domingo.

Una Iglesia en salida es una Iglesia que sale a las periferias. En este sentido Francisco ha hecho una llamada a ser “una Iglesia de los pobres y para los pobres”. Este había sido un desiderátum de S. Juan XXIII, formulado en su famoso discurso radiofónico del 11 de septiembre de 1962, un mes antes de la inauguración del Concilio. Esta línea de fondo fue retomada por el cardenal Lercaro en su intervención en el aula del 6 de diciembre de 1962, cuando se buscaba un plan orgánico para el Concilio.⁷¹ Esta problemática no estuvo ausente en los debates conciliares y en la mente de los padres. Durante el despliegue del Vaticano II, el grupo *extra aulam* denominado “la Iglesia de los pobres” se esforzó para que los documentos conciliares asumieran los problemas del subdesarrollo y del tercer mundo, con una plasma-ción específica en la constitución sobre la Iglesia (LG 8), en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (AG 5) y en el mismo arranque de la constitución pastoral, que habla de una Iglesia sensible a las alegrías y a las esperanzas de los hombres, en particular de los más pobres (GS 1).⁷² “No apaguéis al Espíritu” significa, por tanto, revalidar el sentido profundo del *pacto de las catacumbas*, el llamado esquema XIV, firmado por un grupo de obispos poco antes de la clausura del Concilio, que entraña un modo de ser Iglesia servidora de los pobres y que habla de un modo nuevo de ejercer el ministerio pastoral en esta clave de servicio.⁷³

Con su idea de una Iglesia “madre de corazón abierto”, “una Iglesia con las puertas abiertas”, “llamada a ser siempre la casa abierta del Padre”, Francisco actualiza con una especial intensidad la lógica y la medicina de la misericordia, que trae a la memoria las palabras deci-

71. Cf. S. MADRIGAL, “El liderazgo carismático de Suenens y de Lercaro en el Vaticano II”, *Estudios Eclesiásticos* 90 (2015) 3-39.

72. Cf. D. PELLETIER, “Une marginalité engagée: le groupe «Jésus, l’Église et les pauvres»”, en: M. LAMBERIGTS – CL. SOETENS- J. GROOTAERS (eds.), *Les commissions conciliaires à Vatican II*, Lovaina Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, 1996, 63-89. C. LOREFICE, *Dossetti e Lercaro. La Chiesa povera e dei poveri nella prospettiva del Concilio Vaticano II*, Milán, Paoline, 2011. J. PLANELLAS I BARNOSELL, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Barcelona, Herder, 2014.

73. Véase: S. MADRIGAL, “El pacto de las catacumbas: un espejo de pastores. Teología y praxis del ministerio episcopal”, en: X. PIKAZA – J. ANTUNES (eds.), *El pacto de las catacumbas y la misión de los pobres en la Iglesia*, Estella, Verbo Divino, 2015, 51-60.

sivas de la alocución inaugural del Concilio, *Gaudet mater Ecclesia*.⁷⁴ El magisterio de orientación pastoral debe saber usar, a la hora de la evangelización, el principio de jerarquía de verdades (UR 11).

Una última articulación del binomio remembranza y actualización nos la ofrece la reciente canonización de los papas Juan XXIII y Juan Pablo II, “dos figuras unidas simbólicamente por el Vaticano II”. Esta decisión entraña un significado decisivo que ha captado muy certeramente el historiador A. Riccardi y que hago mío: “La santidad personal de los dos Papas se vincula también con su visión de la Iglesia y de su futuro, representada por el Vaticano II. Mediante la proclamada santidad de dos grandes protagonistas del Vaticano II, el papa Francisco propone el Concilio en el siglo XXI como acontecimiento-clave para el futuro del catolicismo”.⁷⁵

SANTIAGO MADRIGAL SJ
20.5.2015 / 28.7.2015

74. Cf. G. ALBERIGO, “Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980)”, *Cristianesimo nella storia* 11 (1981) 487-521.

75. *La santidad de Juan Pablo II*, Madrid, San Pablo, 2014, 62.