

Una revolución pacífica decisiva. En camino hacia nuevas formas históricas de la fe y de la vida eclesial

**A decisive peaceful revolution. On the way to new historical forms of faith
and ecclesial life.**

Carlos Schickendantz

Universidad Alberto Hurtado - Centro Teológico Manuel Larraín
cschickendantz@gmail.com

Fecha de recepción: 20 de noviembre de 2012

Fecha de aprobación: 18 de diciembre de 2012

Resumen: El actual diálogo internacional sobre el significado y la interpretación del Vaticano II está fuertemente determinado por la dialéctica continuidad-discontinuidad. Que el debate se centre en esa perspectiva y categorías representa una limitación importante. No obstante, ofrece una oportunidad para afrontar la cuestión acerca de su significado epocal con una mirada de largo plazo. A partir de la expresión de Yves Congar citada en el título y en diálogo con varios autores el texto afronta el tema atendiendo particularmente a la transformación de diversas formas histórico-culturales de la fe y de la experiencia eclesial; unas se abandonan, otras se esbozan.

Palabras clave: Vaticano II, Concilio, Iglesia mundial, Ecclesiología, Iglesia latinoamericana.

Abstract: The current international dialogue on the meaning and interpretation of Vatican II is strongly determined by the dialectic continuity-discontinuity. That the debate has been focuses within this perspective and categories represents a major limitation. However, it provides an opportunity to address the question of its epochal significance within a long term perspective. From the expression of Yves Congar, quoted in the title and in dialogue with several authors, the text addresses the issue with particular attention to the transformation of various historical and cultural forms of faith and ecclesial experience: some are abandoned, others begin to take form.

Key words: Vatican II, Council, World Church, Ecclesiology, Latin American Church.

Introducción

Al concluir la importante obra de la *Historia del Concilio Vaticano II* en cinco volúmenes y traducida a siete lenguas, G. Alberigo escribía: “Es imposible imaginarse una «normalización» más hábil y más eficaz del Concilio y del impulso que dio a la Iglesia que el hecho de negar su significado de época. Eso sería una manera de vaciarlo de sentido.”¹ Ahora bien, esta lectura acerca del significado epocal del Concilio, ¿hace justicia a lo vivido o es sólo la relectura superficial e interesada de un historiador poco amante de la tradición y del principio de continuidad de la fe como regla básica de interpretación de un concilio? La pregunta que formulo, en absoluto ingénuo, refleja un vivo debate existente en la Iglesia de nuestros días. A juicio de G. Routhier, autor canadiense relevante en los estudios sobre recepción del Concilio, más allá de la discusión sobre la “verdadera historia”, en particular la llamada “polémica italiana”, se está utilizando la hermenéutica “como arma”, si no es para negar el Concilio, sí para interpretarlo de una manera minimalista.² Existe un “interés político” que, desde los años 80’, constituye el “factor más determinante” que privilegia una u otra interpretación. La manera superficial como se repite una y otra vez en el lenguaje eclesial la distinción subrayada por Benedicto XVI entre “hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura” y de la “continuidad y la reforma” es un síntoma elocuente.³

Por el contrario, cuando se revisan diversos testimonios de los mismos actores conciliares, lejos del actual escenario de “politización del debate” (Routhier), puede verificarse un dato común a muchos de ellos: por una parte, la conciencia de estar viviendo un momento muy peculiar en la historia de la humanidad en su conjunto y, por otra y en estrecha vinculación con la anterior, un momento extraordinario en la misma historia de la Iglesia. Para corroborar esta idea me detengo brevemente en tres testimonios autorizados.

En primer lugar, expresiones del papa Juan XXIII en la misma Constitución apostólica *Humanae salutis* por la que, a fines de diciembre de 1961, se convoca oficialmente la celebración del Concilio. Allí se expresa: “La Iglesia asiste en

¹ “La transición hacia una nueva era”, en ALBERIGO, G. (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V. Un Concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio*. Salamanca: 2008, pp. 509-577, p. 569.

² Cfr. “L’herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée d’un débat”, *Recherches de Science Religieuse* 100, 2012, pp. 45-63, p. 46, p. 51.

³ Cfr. “Discurso a la Curia romana”, 22 de diciembre de 2005, www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/ Cfr. el ponderado comentario a este importante texto por parte de KOMONCHAK, J. “Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II”, *Cristianesimo nella storia*, 28, 2007, pp. 323-337.

nuestros días a una grave crisis de la humanidad, que traerá consigo profundas mutaciones. Un orden nuevo se está gestando, y la Iglesia tiene ante sí misiones inmensas, como en las épocas más trágicas de la historia.” Y si el diagnóstico en relación a la situación de la humanidad es severo, el tono es sin embargo optimista: “siguiendo la recomendación de Jesús cuando nos exhorta a distinguir claramente los signos... de los tiempos (Mt 16,3), Nos creemos vislumbrar, en medio de tantas tinieblas, no pocos indicios que nos hacen concebir esperanzas de tiempos mejores para la Iglesia y la humanidad.”⁴

Un segundo testimonio que atestigua esta conciencia, particularmente en relación a la situación de la humanidad en su conjunto, puede encontrarse en la constitución *Gaudium et spes*. Al inicio de la exposición preliminar, GS 4,2, se afirma que “El género humano se halla en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero.” Aunque este documento ha sido juzgado por varios autores como excesivamente optimista, una relectura de la exposición preliminar ayudaría a matizar tal reproche y a poner de relieve el carácter dramático y profundo de los cambios que se perciben; “una verdadera metamorfosis social y cultural, que redundará también sobre la vida religiosa”, “una transmutación o revolución global”, “son cada día más profundos los cambios que se experimentan” (GS 4-6). De allí que no falten dramáticas expresiones referidas a sus efectos en las personas: “inquietud que atormenta” (GS 4), “turbación de los espíritus” (GS 5), etc.

Un tercer testimonio autorizado que puede relevarse es el que lleva el título de esta contribución; una expresión de uno de los peritos más calificados de la asamblea conciliar: el dominico Yves Congar. En el curso de la segunda sesión, noviembre de 1963, en medio del debate eclesiológico, el teólogo francés escribió: “Cada generación tiene su tarea. A la nuestra le ha correspondido la posibilidad de obrar en la Iglesia una revolución pacífica decisiva. Los sobrinos de nuestros sobrinos, deberán renovar sus energías para permitir este cambio tan importante.”⁵ Unas semanas antes, comentando la importante votación del 30 de octubre de 1963 donde la asamblea con una amplia mayoría aprobaba la colegialidad episcopal, Congar afirmó, previendo la profunda transformación eclesial que supondría, que el Vaticano II no podría ya ser considerado más como lo hacían algunos oradores, como si se tratara de “una especie de vagón de más que tuviera que ser agregado al tren del Vaticano I”, y en ese contexto, acude a la misma figura: a partir de dicha votación “la Iglesia ha hecho, pacíficamente, su revolución de octubre...”⁶

⁴ Juan XXIII, *Humanae salutis*, 25-12-1961, N°s 3 y 4.

⁵ CONGAR, Y. *Diario del Concilio. Segunda sesión*, Estela, Barcelona: 1964, p. 135.

⁶ *Ibid.*, pp. 114 y 116 respectivamente.

En síntesis, a partir de estos testimonios relevantes, entre tantos otros posibles, puede verificarse que la conciencia de vivir una época y encrucijada peculiar tanto en la historia de la humanidad como en la misma evolución de la historia de la Iglesia era un dato explícito en la conciencia de los más importantes protagonistas. Por tanto, las ideas de un cambio epocal o de “transición hacia una nueva era”⁷ no son meras interpretaciones de lectores superficiales de décadas posteriores.

Cada generación tiene su tarea, decía Congar. La siguiente generación, pensaba, debe “renovar sus energías para permitir este cambio importante”. ¿Cuáles es, entonces, “la revolución pacífica decisiva” que se plasma en el Concilio y, por tanto, cuál la tarea de nuestra generación? La imagen de la brújula aplicada al Concilio tanto por Juan Pablo II como por Benedicto XVI me parece exacta. Está trazada la dirección fundamental en la que hay que mover la Iglesia, el programa del *aggiornamento*, los presupuestos para escribir una historia diferente.⁸

1. De una Iglesia occidental a una Iglesia mundial: “un salto cualitativo”

Una lectura del Vaticano II que da cuenta de esta “revolución” pertenece a otro actor relevante del Concilio, Karl Rahner. En el que constituye quizás uno de los textos más citados del posconcilio, “Interpretación teológica fundamental del concilio Vaticano II”, publicado originalmente en 1979 y nunca traducido de forma completa al español,⁹ el autor da cuenta de esta transformación y del momento histórico peculiar en el curso de la historia milenaria de la Iglesia. Refiere a que “bajo la apariencia de un desarrollo obvio y gradual, ha tenido lugar algo así como *un salto cualitativo*”¹⁰ destacando una línea de trabajo muy importante.

La tesis que el autor aporta se formula así: “el concilio Vaticano II ha sido germinalmente la primera autorrealización oficial de la Iglesia *en cuanto Iglesia*

⁷ Cf. ALBERIGO, G. “La transición hacia una nueva era”, pp. 509-569.

⁸ La bibliografía actual sobre el Vaticano II y sus procesos de recepción es casi inabarcable. Destaco aquí algunos buenos panoramas recientes: a) *bibliográfico*: FAGGIOLI, M. “Council Vatican II: Bibliographical overview 2007-2010”, *Cristianesimo nella storia*, 32, 2011, pp. 755-791; b) *investigaciones*: SCHMIEDL, J. “Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil”, *Theologische Revue* 108, 2012, pp. 4-18; c) *historia de la recepción*: FAGGIOLI, M. *Vatican II. The Battle for Meaning*. New Jersey: 2012; d) *hermenéutica*: Rush, O. “Toward a Comprehensive Interpretation of the Council and its Documents”, *Theological Studies*, 73, 2012, pp. 547-569.

⁹ “Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils”, en id., *Schriften zur Theologie. Band 14. In Sorge um die Kirche*. Einsiedeln: 1980, pp. 287-302. (original: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 101, 1979, S. pp. 290-299).

¹⁰ *Ibid.*, p. 291 (cursiva mía). Cito según la versión de *Schriften zur Theologie*.

mundial.”¹¹ Rahner propone una peculiar división de la historia de la Iglesia, sin negar ulteriores subdivisiones en su interior. En principio, dicha división no tiene que ver con su extensión temporal ya que, afirma, “un período cronológicamente breve puede esconder en sí una gran época histórica”.¹² Desde el punto de vista teológico propone la existencia de tres grandes épocas en la historia de la Iglesia. El primer período, breve, fue el del judeocristianismo; el segundo, de la Iglesia existente en áreas culturales determinadas: del helenismo y de la cultura y civilización europea. El tercer período, que apenas ha comenzado y se ha manifestado a nivel oficial en el Vaticano II, es en el cual el espacio vital de la Iglesia, en principio, es todo el mundo. Estos tres períodos estarían divididos por dos “cesuras”, es decir, “el inicio de un período radicalmente nuevo en la historia de la Iglesia”. La primera, “introduce un cristianismo que no es exportación del cristianismo judaico en la diáspora, sino -no obstante toda su referencia al Jesús de la historia- un cristianismo crecido en el terreno del paganismo como tal”. La segunda, que tiene en el Vaticano II “una especie de inicio oficial”,¹³ representa el paso, sólo inicial y poco claro, de “una Iglesia occidental a una Iglesia mundial”.¹⁴

El impulso misionero de la Iglesia en el pasado estuvo caracterizado en buena medida como una “exportación” cultural: “era un cristianismo occidental y *quiso establecerse como tal*, sin aventurar un nuevo inicio real interrumpiendo ciertas continuidades para nosotros obvias”. Hoy, por el contrario, conforme a la conciencia de nuestra época y a las diferencias culturales de las distintas regiones la situación se plantea de otra manera. “Las cosas están por tanto así: o la Iglesia ve y reconoce estas diferencias esenciales de las otras culturas, en el seno de las cuales debe llegar a ser Iglesia mundial, y de ese reconocimiento saca las consecuencias necesarias con audacia paulina, o bien permanece como una Iglesia occidental, a fin de cuentas traicionando de esta manera el sentido que ha tenido el Vaticano II”.¹⁵

La opinión de autores africanos, asiáticos o latinoamericanos abonan la idea que, de cara a la tesis de Rahner, el Concilio no representó tanto el ejercicio de una Iglesia mundial; su relieve se percibe más bien en que muchas de sus principales ideas han posibilitado el surgimiento de dicha Iglesia mundial.¹⁶ Por lo demás, este

¹¹ *Ibid.*, p. 288.

¹² *Ibid.*, p. 294.

¹³ *Ibid.*, p. 296.

¹⁴ *Ibid.*, p. 297.

¹⁵ *Ibid.*, p. 298 (cursiva mía).

¹⁶ Cfr. OROBATOR, A. “Mirada retrospectiva al futuro. Impulsos transformativos del concilio Vaticano II para el catolicismo africano”, *Concilium* 346, 2012, pp. 421-427, p. 422; SOBRINO, J. “La Iglesia de los pobres no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el Concilio”, *Concilium*, 346, 2012, pp. 395-405.

tipo de argumentación parece actual y oportuno porque, en opinión de diversos autores, se observa en los últimos años un renovado intento de europeización de la Iglesia. F. Wilfred, teólogo indio, expresa: “Motivo de preocupación para los cristianos asiáticos han sido algunas variaciones recientes en la Iglesia.”¹⁷ La agenda eclesial del continente europeo determina en una exagerada medida la agenda eclesial mundial. Esto se refleja de múltiples maneras: en la forma en que se privilegian o abordan determinados temas, en la misma manera de argumentar, en la selección de personas para diversos puestos en la Iglesia, etc. Sigue activo un sistema de exportación de un determinado tipo cultural de cristianismo, que probablemente encuentra hoy en la liturgia, en “la reforma de la reforma”, su expresión simbólica; el *aggiornamento*, la puesta al día (por supuesto en armonía con la propia tradición) se piensa más en términos de traducción, que de inculturación. Y para algunos autores, ni siquiera de traducción se trata, sino más bien de regreso a formas anteriores por lo que les parece necesario repetir una idea suficientemente debatida en el Concilio: “En el espíritu de Pentecostés cristiano, cada lengua es la lengua de Dios, del Espíritu.”¹⁸ Estas problemáticas son advertidas en diversos temas y en distintas zonas geográficas.

2. Caracterización de “la revolución pacífica decisiva”

Un autor particularmente relevante en el estudio del Vaticano II es el teólogo emérito de Tubinga Peter Hünermann. Junto a Bernd Jochen Hilberath ha conducido un importante proyecto de investigación que concluyó con la publicación de lo que puede estimarse es el comentario más importante y detallado a los textos conciliares existente en nuestros días.¹⁹

En 2011 el autor ha publicado un buen artículo referido a los criterios de interpretación del Concilio.²⁰ El proceso de recepción del Vaticano II, constata, se concretiza a diversos niveles y en infinidad de sucesos: en la oración de un creyente, en decisiones administrativas de una diócesis, en enseñanzas vaticanas, en regulaciones canónicas, en el ámbito de la comunicación pública, en gestos simbólicos, como la visita de Juan Pablo II al muro de los lamentos, etc. Existen, por lo demás, infinidad de opiniones y concepciones diversas en dicho proceso.

¹⁷ WILFRED, F. “Recepción del Vaticano II en un continente multirreligioso. Los asiáticos, activos agentes de su fe”, *Concilium*, 346, 2012, pp. 447-454, p. 452.

¹⁸ *Ibid.*, p. 453.

¹⁹ *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 volúmenes, Freiburg i.Br. 2004-2005.

²⁰ Cfr. HÜNERMANN, P. “Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils”, *Theologische Quartalschrift*, 191, 2011, pp. 126-147.

De allí que sean necesarios, piensa Hünemann, criterios claros y exactos que puedan ofrecer una orientación: estos se deben corresponder con los textos y la pragmática misma del Concilio. Deben poder ser mostrados a partir del Concilio y sus textos, deben representar armónicamente la pragmática conciliar, puesto que el sentido de las afirmaciones y enseñanzas sólo se capta en el marco de su pragmática respectiva.²¹

En ese contexto parece importante individualizar los *puntos de referencia* que determinan este concilio único puesto que ellos representan la respuesta acerca de la cuestión de los criterios de su recepción. La respuesta a esta cuestión debe buscarse en el estado de situación, en la individuación de aquello de lo que se distancia y en las novedades o inicios que se esbozan. Los puntos de referencia son cuatro, piensa P. Hünemann, a los incorporo otros más. Todos ellos tienen en común una estructura doble: un lugar histórico-concreto que se abandona y una apertura o comienzo hacia adelante. Ambas realidades se implican en el *aggiornamento*, representan como dos caras de él: la diferenciación entre lo que era antes y lo que es o debe ser ahora. Cada una de ellos implica la despedida de una determinada forma histórico-cultural de la fe y de la vida eclesial. Al mismo tiempo, se dibujan esbozos de una nueva forma histórica de ambas. En este análisis puede advertirse claramente el significado epocal del Concilio como lo han planteado los autores citados anteriormente.

2.1. Despedida de 1500 años de una Iglesia de estado

La más clara señal del nuevo comienzo se expresa en la declaración conciliar *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa. Es el período histórico que va desde el giro constantiniano, pasando por la declaración de la independencia americana hasta el régimen franquista y que ha determinado profundamente la fe y la vida de la Iglesia. Ante todo, destaca Hünemann, este modelo cultural se caracteriza por la identificación fundamental entre el orden de la fe y de la Iglesia con el orden público, jurídico, del imperio y el estado. “A partir de Nicea, las afirmaciones de la fe son afirmaciones jurídico-estatales”²² “La alianza de los poderes espiritual y

²¹ Cfr. HÜNEMANN, P. “El Vaticano II como acontecimiento y la cuestión acerca de su pragmática”, en SCHICKENDANTZ, C. (ed.), *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*. Universidad Católica de Córdoba, Córdoba: 2005, pp. 125-160. Puede quedar abierta la pregunta en qué medida la categoría de “pragmática” de Hünemann se identifica con la de “estilo”, clave en las lecturas de O’MALLEY, J. *What happened at Vatican II*, Cambridge, Mass, 2008, pp. 43-52, pp. 307s. y de ROUTHIER, G. *Il Concilio Vaticano. Recezione ed ermeneutica*. Vita e pensiero, Milano: 2007.

²² HÜNEMANN, P. “Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils”, p. 128.

temporal es la consecuencia primera y el aspecto más perceptible de la operación Constantino”, expresaba M.-D. Chenu en una conferencia de 1961, también de cara al Concilio.²³ Esta concepción, “coordinación de poderes”, se sostiene tanto en la predicación como en el derecho canónico. La delimitación de las fórmulas de la fe van unidas a distintas formas de sanciones, las cruzadas, guerras de religión, en la ordinaria pretensión de una determinada forma de poder. Esta experiencia histórica ha sido vivida en tensión con la idea que la fe sólo puede ser aceptada libremente.

Un segundo aspecto a subrayar en este escenario es la legitimación religiosa de la autoridad estatal y la constitución de un orden social y estatal jerárquico feudal también legitimado cristianamente; lo cual ha tenido efectos tanto en privilegios y diversas formas de poder por parte de obispos y clérigos, como por la concepción de un pueblo de Dios pasivo, receptor de la gracia que se otorga por la jerarquía eclesíástica mediante los sacramentos. Estas ideas están presentes incluso en los esquemas preparados para el Vaticano II.

Con *Dignitatis humanae* se dejan de lado estas concepciones históricas, fundando la argumentación de que la fe sólo puede aceptarse y vivirse libremente tanto en el Evangelio como en las explicaciones acerca de la libertad religiosa formulados en la modernidad. Lo cual revela un cambio de época. Esta nueva actitud se expresa también, por ejemplo, en la declaración conciliar *Nostra aetate* sobre las religiones no cristianas. Allí se formula una apreciación positiva, diferenciada de las otras tradiciones religiosas y se enuncia un programa de diálogo. Estas nuevas perspectivas encuentran su fundamento, igualmente, en textos importantes del Concilio: en la constitución *Dei Verbum*, donde la revelación aparece como una autoapertura de Dios a toda la humanidad y para todas las épocas y en *Lumen gentium*, ya desde el capítulo primero sobre el misterio de la Iglesia, ésta es situada en el marco de la historia de toda la humanidad, desde el inicio; en los pueblos del mundo crece y madura el pueblo de Dios.

Un significado particular puede advertirse en el decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia. Allí se toma distancia de la secular dinámica evangelizadora, desde la antigüedad tardía hasta la mitad del siglo pasado, del

²³ CHENU, M. D. “El fin de la era constantiniana”, en id., *El evangelio en el tiempo*. Barcelona: 1966, pp. 13-31, p. 16. El texto se remonta a una conferencia de 1961 y se aproxima mucho a la lectura de Hünermann, aunque con más detalles históricos. Algunos rasgos: el carácter epocal de la transformación, el denominador común a pesar de la variabilidad de las distintas formas a lo largo de los siglos, su configuración como un “complejo mental y estructural”, su “lado plausible” y el “reverso de la medalla”: “la persecución política de los herejes, a cargo de un Estado convertido en el «brazo secular» de la Iglesia” (p. 18). Una “sacralización de las estructuras temporales” y una “cristiandad estatizada”; “el estado civil es el mismo de los registros eclesiásticos, y el no cristiano queda al margen de la sociedad” (p. 19), etc.

“imperialismo cultural” dirá Chenu,²⁴ que vinculó estrechamente la misión con intereses políticos y económicos de los reinos y luego de los estados. Como constatamos anteriormente en la argumentación de Rahner, esta dinámica misionera formaba parte de un proceso de colonización, de exportación de la civilización europea.

El nuevo inicio de una figura distinta de la fe puede advertirse también en la disolución de una concepción del ministerio ordenado como un estado superior en la Iglesia, constata Hünemann; ahora poseen una autoridad pastoral entendida como servicio a un pueblo de Dios conformado por sujetos libres, activos, corresponsables. Esta nueva mirada, un nuevo perfil del ministerio eclesial, puede advertirse en varios textos conciliares (*Christus dominus*, sobre los obispos, *Presbiterorum ordinis*, sobre los presbíteros, *Apostolicam actuositatem*, sobre los laicos). Tanto *Lumen gentium* que destaca el rol activo, fundado en el bautismo, de los miembros del pueblo de Dios como *Sacrosanctum concilium* que formula repetidamente una palabra clave en la reforma que estimula, “participación”, esbozan esa nueva forma de experiencia eclesial.²⁵

2.2. Despedida de 1000 años de separación entre la Iglesia de oriente y la de occidente

La señal de un cambio epocal, de una figura que se abandona y un nuevo comienzo, advierte Hünemann, se expresa particularmente en los decretos *Unitatis redintegratio*, sobre el ecumenismo y *Orientalium ecclesiarum*, sobre las iglesias católicas orientales.²⁶ Ambos textos muy estrechamente vinculados a *Lumen gentium*. El levantamiento recíproco de las excomuniones vigentes casi un milenio entre el obispo de Roma, Pablo VI y el patriarca de Constantinopla, Atenágoras, al final del Concilio, en diciembre de 1965, representó un gesto mayor cargado de simbolismo y promesas.

En occidente se edificó en el segundo milenio una forma determinada de Iglesia católico-romana monocultural con pretensiones de universalidad. Esto se ha manifestado en la teología, en la unidad del derecho canónico, en la uniformidad de la liturgia con su lengua latina. Un segundo rasgo fundamental: la concentración y focalización de la Iglesia en el ministerio de Pedro en el segundo milenio. Baste en

²⁴ Chenu, M. D. “El fin de la era constantiniana”, p. 22.

²⁵ Es sintomático el dato subrayado por Y. Congar en diciembre de 1963: “por primera vez la Iglesia, en su más alta representación, legisla a favor de una participación más activa del pueblo cristiano en la celebración de los santos misterios”, *Diario del Concilio. Segunda sesión*, p. 156.

²⁶ Cfr. HÜNNERMANN, P. “Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils”, pp. 132ss.

este contexto un solo ejemplo: hasta Pío XII, la encíclica *Mystici corporis* de 1943, se enseña que los obispos reciben del Papa la jurisdicción, la potestad de gobierno; ella deriva de una concesión extrínseca del papa, mientras que la potestad de orden proviene de la misma consagración. Esta doctrina, fundada en la separación de la sacramentalidad y de la colegialidad, fue un elemento determinante en el desenvolvimiento de una relación inadecuada entre el papa y los obispos. Me referiré a este aspecto al tratar de la eclesiología específicamente.

Como un nuevo inicio Hünermann destaca particularmente el texto de *Orientalium ecclesiarum* 2: “Es deseo de la Iglesia católica que las tradiciones de cada Iglesia particular o rito se mantengan salvas e íntegras, y ella misma quiere adaptar su forma de vida a las varias necesidades de los tiempos y los lugares.” Más explícito es aún *Unitatis redintegratio*, al destacar la importancia de los patriarcados, la riqueza de la tradición litúrgica, teológica y espiritual de los orientales, incluso la legitimidad de su propia disciplina: “el Sacrosanto Concilio, para disipar todo temor declara que las Iglesias orientales, conscientes de la necesaria unidad de toda la Iglesia, tienen el derecho y la obligación de regirse según sus propias ordenaciones, puesto que son más acomodadas a la idiosincrasia de sus fieles y más adecuadas para promover el bien de sus almas. No siempre, es verdad, se ha observado bien este principio tradicional, pero su observancia es una condición previa absolutamente necesaria para el restablecimiento de la unión.” (UR 16). Si se releen con tranquilidad esas páginas conciliares puede advertirse con claridad el cambio de rumbo oficial. Se esbozan pasos en una nueva dirección: de exportadores de un modelo cultural a custodios de la alteridad del otro.²⁷

Al mismo tiempo, se formulan afirmaciones centrales sobre la unidad plural de la Iglesia que son propias de este nuevo perfil. Dos ejemplos importantes: a) la Iglesia universal se constituye en base a y a partir de las iglesias particulares (LG 23); b) el papado debe ser ejercido “*in spiritu oecumenico*” (OE 4), que supone, entre otras cosas, por ejemplo, un renovado reconocimiento del valor de los patriarcados orientales (OE 9).

²⁷ Que ésta era una actitud profunda del Concilio puede corroborarse también, por ejemplo, por lo que se dice de la liturgia en *Sacrosanctum concilium* 37: “La Iglesia *no pretende imponer una rígida uniformidad* en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la Liturgia: *por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos*. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aun a veces lo acepta en la misma Liturgia, con tal que se pueda armonizar con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico.” (cursivas mías).

2.3. Despedida de 500 años de división en la Iglesia occidental, de una identidad definida por la controversia

La señal de una transformación importante, de un nuevo comienzo se encuentra particularmente en *Unitatis redintegratio*; pero pueden destacarse también la importancia de la Palabra de Dios, *Dei Verbum*, y del sacerdocio común de los fieles, *Lumen gentium*. De manera semejante al caso anterior, si bien aquí no ha sido posible todavía subsanar la división, está en marcha una nueva actitud cargada de consecuencias como se ha podido verificar ya en las décadas posteriores al Concilio.

¿Cuáles son algunas de las características fundamentales de la forma de fe que con el Concilio reciben una profunda reformulación? Como consecuencia de la división acaecida en el siglo XVI se conformaron expresiones de la fe y de la vida eclesial que se han caracterizados por su espíritu de controversia. Hünemann constata que la simple negación recíproca condujo a que ya no se hablara de cristianos, sino sólo de católicos y protestantes: es la denominada confesionalización.²⁸ De modo análogo los sistemas teológicos se reconocieron por su orientación católica en torno a puntos centrales polémicos con la Reforma. Algunos ejemplos: la mirada de la iglesia ante todo como *societas perfecta*, retrocediendo la consideración del misterio teológico-espiritual de la misma; peculiares y desmedidos acentos en la concepción del ministerio ordenado, particularmente referido a la misa como sacrificio; se opacan ideas importantes como la del sacerdocio común de los creyentes o el anuncio del Evangelio en beneficio unilateral de la dispensación de los sacramentos. Se configura una identidad eclesial y teológico-espiritual definida por la controversia: muchas formas de piedad centradas en lo eucarístico, lo mariano e, incluso, el papado. El empobrecimiento de la teología, que con la forma de la llamada neoescolástica y sus típicos manuales de enseñanza llegan hasta los años del mismo Vaticano II, es un ejemplo acabado de este proceso.

Por el contrario, un punto central de la nueva actitud se formula en *Unitatis redintegratio* 3 cuando se reconoce responsabilidad compartida en el proceso de ruptura del siglo XVI: “a veces no sin responsabilidad de ambas partes”. Importante es la afirmación siguiente: “Pero los que ahora nacen y se nutren de la fe de Jesucristo dentro de esas comunidades no pueden ser tenidos como responsables del pecado de la separación, y la Iglesia católica los abraza con fraterno respeto y amor; puesto que quienes creen en Cristo y recibieron el bautismo debidamente, quedan

²⁸ Cfr. HÜNNERMANN, P. “Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils”, pp. 135s.

constituidos en cierta comunión, aunque no sea perfecta, con la Iglesia católica.” (UR 3). Si se revisa el lenguaje utilizado en el momento previo al Concilio, incluso por figuras católicas importantes, podrá apreciarse la significación histórica de estas afirmaciones. Los anteriores “herejes y cismáticos” han devenido ahora “hermanos separados”, como se expresa repetidamente en *Unitatis redintegratio*.

Un punto doctrinal clave está enseñado en el mismo número de la declaración: “aunque creamos que las Iglesias y comunidades separadas tienen sus defectos, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación (*tamquam salutis mediis*), cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia”. En los términos rahnerianos antes citados, hay aquí un “salto cualitativo”: se reconoce un valor teológico a la misma estructura eclesial, a “no pocas acciones sagradas de la religión cristiana”, las cuales “pueden sin duda producir realmente la vida de la gracia.” (UR 3).

Esta enseñanza está en estrecha conexión con otra corrección de rumbo no menos importante: la no identificación entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica, doctrina que, enseñada incluso por Pío XII pocos años antes en *Mystici corporis* (1943),²⁹ estaba presente también en el esquema preparatorio del *de Ecclesia* que ingresó al Concilio. El texto de 1963 decía: “La Iglesia de Cristo es la Iglesia Católica Romana”; el texto final aprobado, en *Lumen gentium* 8, dice: “La Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia Católica Romana”. La introducción allí del *subsistit in* en lugar del *esse*,³⁰ implica el reconocimiento de la realidad eclesial en las otras Iglesias y comunidades cristianas.³¹ Se trata de una reformulación de gran alcance que abre un enorme espacio al camino ecuménico. Así se explica la afirmación de Juan Pablo II años después, en la encíclica ecuménica de 1995, *Ut unum sint*: “Fuera de la comunidad católica no existe el vacío eclesial” (UUS 13).

En ese marco se explicitan también una serie de reformulaciones doctrinales llamadas a tener un impacto importante en la experiencia eclesial. Se produce un enriquecimiento de la doctrina eucarística, de la celebración litúrgica, teniendo como núcleo de la reforma la participación activa de todos (SC); se propone una revisión del sentido del ministerio ordenado, orientado ante todo al anuncio de la

²⁹ “*Iamvero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam — quae sanctā, catholicā, apostolicā, Romanā Ecclesia est...*”

³⁰ LG 8: “Esta Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él si bien fuera de su estructura se encuentren muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica.”

³¹ Cfr. SULLIVAN, F. *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreado la historia de la respuesta católica*. Desclée De Brouwer, Bilbao: 1999, pp. 169ss.

palabra, “lo primero”,³² y no focalizado exclusivamente en el sacrificio eucarístico. Igualmente resultan relevantes las enseñanzas sobre el sacerdocio común de todo el pueblo de Dios y la renovada visión de los carismas (LG 11).

Otro punto clave con una gran repercusión en las décadas posteriores lo constituye el redescubrimiento del significado de la Palabra de Dios para la vida de la Iglesia (DV cap. 6), también como “alma de la teología” (DV 24), sin olvidar el replanteo de la relación entre Escritura y Tradición que contradice incluso esquemas previos del mismo Concilio que ampliaban el ámbito de la Tradición (DV 7-9). Una ampliación de la importancia de la Tradición en desmedro de la Biblia, objeto central de la controversia con la Reforma protestante es excluida expresamente.³³ En relación a la Escritura parece muy atinada la observación de J. O. Beozzo sobre el posconcilio latinoamericano: “La herencia del Concilio encontró su expresión más significativa y creativa en la lectura popular de la Biblia, una amplia apropiación comunitaria de la Palabra de Dios que alimentó el camino de las comunidades eclesiales de base y de las pastorales sociales a lo largo de estos años, con gran protagonismo de los laicos, de modo particular de las mujeres.”³⁴

En síntesis, la nueva situación aparece claramente descrita: “Este Sacrosanto Concilio exhorta a todos los fieles católicos a que, reconociendo los signos de los tiempos, cooperen diligentemente en la empresa ecuménica” (UR 4), lo cual incluye una serie de actitudes e iniciativas para reelaborar el pasado y trabajar por la unidad.

2.4. Un “«sí» fundamental a la edad moderna”

En la contribución citada de P. Hünermann este paso está titulado como despedida de un siglo de permanencia en los umbrales de la modernidad, representado en ambas constituciones del Vaticano I (1869-1870). Efectivamente, entre varios caminos posibles, Hünermann afronta la temática refiriendo a las dos constituciones doctrinales del Vaticano I, sobre la fe católica, *Dei Filius*, y sobre la Iglesia, *Pastor aeternus*. Su reflexión se orienta a mostrar de qué manera en dicho Concilio se asumen problemáticas propias de la modernidad, pero sólo inicial y parcialmente y cómo el desarrollo posterior, más precisamente el Vaticano II, representa un

³² Cfr. “...*primum habent officium Evangelium Dei omnibus evangelizandi*”, PO 4. Cfr. también CD 12.

³³ Cfr. SCHICKENDANTZ, C. “Escritura y Tradición. Karl Rahner en el «primer conflicto doctrinal» del Vaticano II”, *Teología*, 106, 2011, pp. 347-366.

³⁴ BEOZZO, J. O. “Vaticano II: 50 años después en América latina y el Caribe”, *Concilium*, 346, 2012, pp. 439-445, p. 442.

“salto cualitativo” en estas temáticas. La señal de este nuevo comienzo se encuentra particularmente en *Gaudium et spes*.

El texto sobre la fe, *Dei Filius*, recogía una pregunta importante que tiene que ver con el desarrollo moderno de las ciencias: ¿no es la fe un ámbito que debe estar subordinado a las ciencias en tanto instancias y autoridad supremas en el ámbito del conocimiento? La respuesta del Vaticano I puede sintetizarse así: la fe se apoya en la revelación sobrenatural de Dios que quiso darse a conocer “a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad” (DH 3004). Existen fundamentos racionales que muestran la credibilidad de la revelación. Paralelamente se subraya un doble orden de conocimiento, uno por razón natural y otro por fe divina.³⁵ Con esta distinción, que se remonta a Tomás de Aquino, se afirma la autonomía de las ciencias y se afirma que el conocimiento de la fe y de la razón no se contradicen porque ambos tienen a Dios por origen.

La insuficiencia se plantea no en relación a lo afirmado, sino en la forma en que de hecho fue interpretada la enseñanza: como una estricta delimitación de dos ámbitos de conocimiento. Puede verificarse esta lectura en la manera cómo la Pontificia Comisión Bíblica, por ejemplo, en la primera mitad del siglo XX, continuó afirmando enseñanzas tales como la autoría de Moisés de los primeros libros de la Biblia que los estudios filológicos y de otras disciplinas científicas desautorizaban por completo. Sólo mediante un lento proceso, que tiene una marca importante en la *encíclica Divino afflante Spiritu* de 1943 y finalmente en el Vaticano II, esta interpretación pudo corregirse completamente; en *Dei Verbum* en relación a los estudios bíblicos (DV 12), en *Gaudium et spes*, en relación a todo el ámbito científico (GS 36). Interpretada de la manera apuntada, como delimitación estricta y absoluta, Hünermann piensa que la instancia magisterial del Vaticano I representa “el final y la coronación del proceso de confesionalización de la fe y de conformación de una iglesia confesional” porque aquí, de cara a las ciencias modernas, “se presenta un ámbito de la fe y de la comprensión de la fe completamente separado”.³⁶ En este sentido, piensa el autor, hubo una recepción de la modernidad, pero leída desde la perspectiva de la protesta, de la simple negación. De allí que fuera necesario un “salto cualitativo” (Rahner), que permitiera asumir una relación de intercambio y recíproco enriquecimiento entre fe y razón, sin opacar sus diferencias.

³⁵ “El perpetuo sentir de la Iglesia Católica sostuvo también y sostiene que hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto; por su principio, primeramente, porque en uno conocemos por razón natural, y en otro por fe divina; por su objeto también, porque aparte aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para creer misterios escondidos en Dios de los que, a no haber sido divinamente revelados, no se pudiera tener noticia” (DH 3015).

³⁶ HÜNERMANN, P. “Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils”, p. 141.

Una “estructura interna equivalente”, según Hünermann, está en funcionamiento, con el caso de la segunda constitución del Vaticano I, *Pastor aeternus*, referida a la enseñanza sobre el primado del papa y su magisterio infalible. Frente a la fundamentación de la autoridad pública a partir de la autodeterminación de los ciudadanos, el Vaticano I funda la autoridad eclesial mediante la revelación. Más que en el texto mismo, en la interpretación posterior, maximalista, se esbozará un modelo estrictamente jerárquico, piramidal, en el cual otros sujetos eclesiales resultan opacados (colegialidad episcopal, sentido de la fe de los fieles, etc.). También aquí un “salto cualitativo” parecía imprescindible. No me detengo más en este aspecto eclesiológico al que refiero más abajo.³⁷

Más allá de la referencia al Vaticano I y sus temáticas el autor destaca la importancia de *Gaudium et spes*, ante todo, la afirmación de la dignidad de la persona y diversos temas fundamentales de la modernidad. Un punto clave a subrayar es el método teológico utilizado por la Constitución pastoral con la novedad que representa de cara a una doctrina social de la Iglesia elaborada a partir de principios filosóficos y de una forma deductiva. Es claro que en *Gaudium et spes* emerge una manera diversa de enfrentar la sociedad moderna en un clima radicalmente distinto al anterior. En este contexto se reclaman reformulaciones en la forma concreta de vivir la fe y la experiencia eclesial. En la citada exposición de Benedicto XVI en diciembre de 2005, el papa habla de un “*sí fundamental a la edad moderna*”. El contexto de la afirmación es la siguiente: “El concilio Vaticano II, con la *nueva definición* de la relación entre la fe de la Iglesia y ciertos elementos esenciales del pensamiento moderno, revisó o incluso corrigió algunas decisiones históricas, pero en esta aparente discontinuidad mantuvo y profundizó su íntima naturaleza y su verdadera identidad.” En su argumentación, el paso dado por el Concilio hacia la edad moderna “pertenece en último término al problema perenne de la relación entre la fe y la razón, que se vuelve a presentar de formas siempre nuevas.” Esto se ha realizado en un triple círculo de preguntas: primero, en la relación entre la fe y las ciencias modernas, que no sólo afectaba a las ciencias naturales, sino también a la ciencia histórica; segundo, había que definir de modo nuevo la relación entre la Iglesia y el Estado moderno, que concedía espacio a ciudadanos de varias religiones e ideologías, comportándose con estas religiones de

³⁷ Cfr. la frase de Y. Congar de 1963, *Diario del Concilio. Segunda sesión*, 20: “La tradición católica conservó, hasta el momento del triunfo de una teoría jurídica y unilateral, dominada por la idea de monarquía pontificia, la idea de que el verdadero *sujeto* de la infalibilidad era la *Ecclesia universalis*. (...) Esta es la razón por la que, tradicionalmente, en las cuestiones de fe concernientes a la Iglesia universal, que es el sujeto indefectible de la fe, se procedía a la reunión de un concilio general, representación de toda la Iglesia”. Cfr. también, SCHICKENDANTZ, C. *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*, Universidad Católica de Córdoba, Córdoba: 2005, pp. 84ss.

modo imparcial y asumiendo simplemente la responsabilidad de una convivencia ordenada y tolerante entre los ciudadanos y de su libertad de practicar su religión; tercero, la libertad religiosa, el problema de la tolerancia religiosa, una cuestión que exigía una nueva definición de la relación entre la fe cristiana y las religiones del mundo. El mismo texto del Papa, preocupado de subrayar la continuidad, no deja de reconocer aquí “una cierta forma de discontinuidad”, aunque, destaca, “no se había abandonado la continuidad en los principios”.

2.5. Despedida de alrededor de 400 años de una eclesiología institucional-jerárquica

La calificación de Y. Congar, “jerarquía”, refiere a un modelo institucional de Iglesia, en tanto *societas perfecta*, que tuvo como una de sus características principales el concebirla, desmedidamente, en analogía con la sociedad política,³⁸ conforme al modelo político pre-moderno, de naturaleza monárquica. Este modelo, en boga entre 1500 y 1950 aproximadamente, aunque nunca en una forma pura como advierte A. Dulles, subrayaba de manera desmedida “la estructura de gobierno como el elemento formal en la sociedad”; se trataba de “una visión que define la Iglesia en términos de su estructura visible, especialmente los derechos y el poder de sus autoridades”³⁹ De allí el diagnóstico nítido de Dulles: “Las actuales estructuras de la Iglesia, especialmente en el catolicismo romano, tienen una impronta muy fuerte de las pasadas estructuras sociales de la sociedad europea occidental.”⁴⁰ En un sentido más amplio, H. Pottmeyer ha caracterizado este modelo en cinco “prioridades”: prioridad de la iglesia universal sobre las iglesias locales, de los ministros por sobre la comunidad, de la estructura monárquica del ministerio por sobre la estructura colegial, del ministerio sobre los carismas y, finalmente, la prioridad de la unidad sobre la diversidad.⁴¹

³⁸ Cfr. DULLES, A. *Models of the Church*. New York: 2002, pp. 26ss. Desde otra perspectiva, F-X Kaufmann, converge con este diagnóstico teológico de Dulles: “Mediante su autointerpretación como *societas perfecta*, como así también por su exitosa reivindicación del primado de jurisdicción, se construyó, con rasgos de modernización, una realidad transnacional, y al mismo tiempo, semejante al estado.”, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. J.C.B. Mohr, Tübingen: 1989, p. 24.

³⁹ DULLES, A. *Models of the Church*, p. 27. Cfr. CONGAR, Y. *Diario del Concilio. Segunda sesión*, 10: “...la mayoría de los tratados clásicos De Ecclesia de la época, puros tratados de derecho público eclesialístico.”

⁴⁰ DULLES, A. *Models of the Church*, p. 191.

⁴¹ Cfr. POTTMAYER, H. *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*. Freiburg, i.Br. 1999, p. 121.

El Concilio representa una transformación importante en esta concepción; en cierto sentido una inversión de las prioridades anotadas por Pottmeyer. Son particularmente importantes los capítulos sobre el misterio de la Iglesia y sobre el pueblo de Dios que ofrecen una mirada teológica de la Iglesia; también la reflexión sobre el episcopado, que “completa” lo del Vaticano I y, una nueva subjetivación expresada en varias perspectivas: por primera vez en un Concilio una reflexión específica, y un documento, sobre el laicado, *Apostolicam actuositatem*, el tema del sentido de la fe de los fieles y de los carismas, de la vocación a la santidad en cada estado de vida.

Formulo aquí dos puntos importantes entre otros muchos que podrían invocarse. El primero referido al episcopado y la colegialidad. Durante la asamblea conciliar, en 1963, uno de los peritos más cualificados, Yves Congar consideró que «collegialitas» podría llegar a ser la palabra central del Concilio, así como «homoousios» lo fue para el concilio de Nicea (325), «transsubstantiatio» para el Lateranense IV (1215) y «primatus» e «infallibilitas» para el Vaticano I (1869/70).⁴² De manera análoga, en 1965 escribía Joseph Ratzinger, entonces perito en el Concilio: “La enseñanza sobre la colegialidad episcopal es un elemento esencial de la constitución de la Iglesia”, el “corazón” de la *Lumen gentium*. “Ninguna otra cuestión ha demandado tantas horas de sesiones; ninguna otra cuestión ha desencadenado tanta actividad entre bastidores; ninguna otra ha sido sometida a un proceso de votación tan cuidado y diferenciado.”⁴³ Precisamente, en este marco un cambio que no se advierte con claridad y que significa una transformación importante, incluso por el significado que esto tiene para la revalorización de las iglesias locales y, por tanto, para los procesos de inculturación refiere a la “autonomía” de los obispos. La posición que el Concilio corrige es la siguiente: la potestad de jurisdicción del obispo deriva de una concesión extrínseca del papa,⁴⁴ mientras que la potestad de orden proviene de la misma consagración. Esta doctrina, fundada en la separación de la sacramentalidad y de la colegialidad, fue un elemento determinante en el desenvolvimiento de una relación inadecuada entre el papa y los obispos. El colegio episcopal, por el contrario, no es una creación del papa, sino que brota de un hecho sacramental y representa así un dato

⁴² Cfr. CONGAR, Y. *Diario del Concilio. Segunda sesión*, p. 115; VAN VLIET, C. *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar*. Mainz: 1995, p. 178.

⁴³ *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln: 1965, p. 51.

⁴⁴ Cfr. *Mystici corporis*, 1943, p. 18: “... por lo que a su propia diócesis se refiere, apacientan y rigen como verdaderos Pastores, en nombre de Cristo, la grey que a cada uno ha sido confiada; pero, haciendo esto, no son completamente independientes, sino que están puestos bajo la autoridad del Romano Pontífice, aunque gozan de jurisdicción ordinaria, que el mismo Sumo Pontífice directamente les ha comunicado.” (cursiva mía).

previo de la misma estructura eclesial.⁴⁵ La importancia del asunto la detectaba claramente entonces, en noviembre de 1963, Y. Congar: si sólo se admite poder para los obispos “en virtud de una concesión del papa, y por una participación de su poder, que sería el único a tener poder universal. En estas condiciones, ¿podrían decirnos qué diferencia habría, en este aspecto, entre los obispos y el alto personal de las congregaciones romanas?”⁴⁶ De allí que el teólogo francés afirme que, con la votación del 30 de octubre de 1963, donde se aprobaba la idea a favor de la colegialidad episcopal: “la Iglesia ha hecho, pacíficamente, su revolución de octubre...”⁴⁷

Una segunda transformación eclesiológica de gran alcance puede detectarse en la revalorización de la Iglesia local, comenzando por la enseñanza de *Sacrosanctum concilium*.⁴⁸ Representa un cambio de rumbo incluso mayor a unos pocos siglos, casi milenario. Es sintomática la constatación de J. Ratzinger a fines de la década del 60', a la cual podría sumarse otros importantes testimonios: “La extinción del sentimiento de la importancia de la Iglesia local es sin duda, una característica sobresaliente de la teología de la Iglesia latina del segundo milenio.”⁴⁹ Por el contrario, una decisiva corrección de rumbo se advierte en *Lumen gentium*, según palabras de M. Kehl: la constitución sobre la Iglesia del Concilio devuelve al plural, “las iglesias”, su carta de naturaleza teológica dentro de la Iglesia católica y en la ecumene.⁵⁰ Es evidente que una reformulación teórica y práctica milenaria, si es que alguna vez se materializa, no se “traduce a los hechos” (Congar) en pocas décadas. En este punto está casi todo por hacer. La vinculación de esta temática con el análisis de Rahner acerca de una Iglesia mundial es evidente.

2.6. Transformación importante en la forma del pensar creyente, de hacer teología

La forma sistemática del pensar creyente fue objeto de importantes debates durante la realización del Vaticano II, particularmente por la novedad que

⁴⁵ Cfr. C. SCHICKENDANTZ, C. *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*, pp. 119s.

⁴⁶ CONGAR, Y. *Diario del Concilio. Segunda sesión*, p. 114.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 116. Ésta era la pregunta: “¿Place a los Padres que se redacte el esquema de manera que diga que dicho poder pertenece al Colegio de los obispos, unido a la cabeza *iure divino*?”
Votantes: 2138; placet: 1717; non placet: 408; nulos: 13.

⁴⁸ Cfr. SCARDILLI, P.D. *I nuclei ecclesiológicos nella Costituzione litúrgica del Vaticano II*. Roma: 2007.

⁴⁹ RATZINGER, J. *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*, Barcelona: 1972, p. 206.

⁵⁰ Cfr. KEHL, M. *La Iglesia. Eclesiología católica*. Sígueme, Salamanca: 1996, pp. 340s.

presentaba la introducción de un método inductivo en la enseñanza de la Iglesia. Se advirtió que allí se incluía una reflexión de largo alcance sobre la autocomprensión de la Iglesia y, de este modo, un debate neurálgico para el objetivo del Concilio. Dicho método, cuestionado posteriormente, ha tenido particular relevancia en el posconcilio latinoamericano. Está en juego la posibilidad de que la Iglesia, la fe y la teología sean menos impermeables a las inquietudes que emergen de las complejas experiencias biográficas y al clamor que brota desde el mundo del sufrimiento y de los pobres.

El complejo proceso redaccional de *Gaudium et spes* es muy ilustrativo de las dificultades y de la novedad que afrontó el Concilio. En relación al debate sobre la libertad religiosa y en el contexto de la cuestión acerca del método, G. Routhier se pregunta: “¿Cómo se podrá construir una reflexión teológica a partir de situaciones históricas? ¿No es la verdad inmutable y eterna? ¿No es la teología una ciencia deductiva, en la que se parte de principios para deducir de ellas aplicaciones prácticas en situaciones concretas? Lo vemos: no sólo el Concilio se hallaba situado ante una cuestión nueva, sino que las maneras clásicas de reflexionar sobre los problemas se veían puestas a prueba.”⁵¹

Es ilustrativo el planteo de Marcos McGrath acerca de *Gaudium et spes*. “Hay, en efecto, una peculiaridad que el lector atento debe descubrir si quiere apreciar *Gaudium et Spes*”, observa y califica esa “peculiaridad” como “un nuevo método”.⁵² El autor advierte que “nunca antes un Concilio había abordado los aspectos directamente temporales de la vida cristiana de una manera tan extensa y sistemática.” Y añade: “Y no fue tarea fácil comenzar a hacerlo aun cuando los Padres del Concilio lo pedían con insistencia, hacia el fin de la primera sesión. (...) Aún los así llamados teólogos progresistas, que se ocupaban por entonces en pulir brillantemente la nueva visión de la Iglesia en la constitución dogmática *Lumen Gentium* se rebelaban contra todo lo que pudiera parecer una consideración empírica del mundo. Insistían en que el Concilio debía proceder de acuerdo con el *método teológico aceptado*, lo que significaba partir de los principios de la revelación, que derivan de las normas de la fe y de la moral, aun para el orden temporal.” Por el contrario, recuerda McGrath, “había que proyectar *un nuevo método* para este nuevo tipo de documento. Es este nuevo método, desarrollado y perfeccionado muy lentamente, imperfecto aún en el último borrador de la Constitución, el que

⁵¹ ROUTHIER, G. “Finalizar la obra comenzada: La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba”, en ALBERIGO, G. *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen V*, pp. 59-177, p. 84. Cfr. *Ibid.*, p. 164, en relación a GS.

⁵² Cfr. MCGRATH, M. “La génesis de *Gaudium et spes*”, *Mensaje* 153, 1966, pp. 495-502, p. 495.

el lector debe captar si quiere interpretar bien dicha Constitución y continuar el diálogo con el mundo que ella ha comenzado.”⁵³

La expresión más nítida de todos estos desafíos puede verificarse en la discusión mediante la cual, con la votación del 4 de diciembre de 1965, quedó definitiva—mente aceptado el inédito título de *Constitutio pastoralis*, Constitución pastoral, rechazándose una serie de denominaciones que, por así decir, “degradaban” la categoría de esta novedad (declaración, carta, mensaje, instrucción). ¿Cómo es que, entonces, estas dos palabras aparecían juntas, “constitución” y “pastoral”, siendo que siempre fueron tratadas por separado, en forma paralela? “Constitución” indicaba una doctrina a la manera de principios siempre permanentes; “pastoral”, por el contrario, una aplicación práctica, siempre contingente, de aquellas verdades estables. La novedad no podía ocultarse. En la “intrínseca unidad” entre “doctrina” y “pastoral”, como se ha concretado en *Gaudium et spes*, se ha producido una novedad en la historia de la enseñanza conciliar, más aún en el mismo estatuto de la teología, en la forma del pensar creyente. Aunque necesitado de una precisión ulterior, se ha propuesto así un nuevo método: desarrollar los puntos de vista de la fe a partir del análisis de la situación humana del tiempo.⁵⁴

Explicitado de manera negativa, con el nuevo método dos formas quedaban superadas. La primera, que en buena medida caracteriza el pensamiento de la curia romana de entonces, presenta principios formulados por la Iglesia de manera completamente independiente de la historia y que luego se aplican a los diversos asuntos singulares, sin que aquellos resulten modificados o relativizados en este proceso deductivo. Este modo de pensar caracterizó a la llamada minoría conciliar y su postura se extendió a lo largo de todos los debates, incluso hasta las semanas finales del Vaticano II. La segunda forma de reflexión y presentación de la fe, que había sido pensada originalmente como alternativa a la anterior calificada de ahistórica, es la siguiente: una metafísica social propia de la enseñanza social de la Iglesia. Se trata de un discurso sobre la sociedad que se ocupa de los más diversos problemas sociales, políticos y económicos, destacando particularmente la dimensión ética, pero formulado en forma de principios fuertemente fundados en el derecho natural. Esta perspectiva metodológica, de manera análoga a la anterior, tampoco destaca el significado que tiene la discusión e interrelación con los problemas concretos para la formulación y presentación de la fe. Si bien esta segunda perspectiva metodológica rechaza una dogmatización estricta de

⁵³ *Ibid.*, p. 496 (cursivas mías).

⁵⁴ Cfr. SANDER, H.-J. “Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*”, en HÜNERMANN, P.-HILBERATH, B.-J. (eds.), *Heders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4*, Freiburg, i.Br.: 2005, pp. 581-886, p. 688.

una enseñanza que, por referirse al campo social, por definición se reconoce en necesario progreso, no advierte o se opone a una consideración esencial equivalente a los problemas situados con los principios metafísicos sociales. De allí que la cualidad dogmática de las cuestiones pastorales, como plantea una teología a partir de los signos de los tiempos, le resulte problemática.⁵⁵ En esa forma de pensar resulta opacado el significado constitutivo de la situación en el tiempo para la comprensión de la fe.

Por tanto, la teología no puede pensarse ya como una ciencia meramente deductiva, sino más bien animada por un método inductivo-deductivo que hace de la teología una reflexión creyente constitutivamente interdisciplinar, histórica y socialmente contextualizada. En opinión de J. B. Metz, “quién hace teología, cuándo, dónde y para quién no son hoy preguntas complementarias, sino constitutivas de la teología.”⁵⁶

La reformulación de G. Gutiérrez al inicio de los años 70’ ha sido pionera y ejemplar: definió la tarea teológica como una “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra”⁵⁷ La teología se comprende como parte integrante de una praxis, “acto segundo”. Y dicha praxis constituye, no sólo un criterio de verificación, sino también un momento interno del conocimiento teológico. En este contexto adquiere relieve la mediación socio-analítica, es decir, la asunción de las ciencias sociales al interior de la reflexión teológica en orden a un conocimiento más exacto de la opresión y sus causas, ya que a la realidad histórica se le ha reconocido el estatuto de “lugar teológico”, es decir, espacio de una posible palabra de Dios, revelación. Central en el nuevo método es la perspectiva de los pobres. No se habla de ellos como objetos o destinatarios, sino que ellos mismos se convierten en sujetos, más aún, en el lugar socio-teológico por excelencia. J. Sobrino afirma que la pobreza da que pensar, capacita para pensar y enseña a pensar de otra manera: es “el principio generador y articulador del quehacer teológico”.⁵⁸

En este contexto, el aporte y los límites del Concilio aparecen claramente, conforme a la reciente opinión de Sobrino: “Sin Concilio no hubiese habido Iglesia de los pobres, pero tampoco solo con él.”⁵⁹ El camino posconciliar ha mostrado que

⁵⁵ *Ibid.*, p. 766.

⁵⁶ *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Trotta, Madrid: 2002, p. 142.

⁵⁷ *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme, Salamanca: 1972, p. 38. Cfr. BOFF, L.-BOFF, C. *Cómo hacer Teología de la liberación*. Paulinas, Madrid: 1986, pp. 35ss.

⁵⁸ TAMAYO, J.J. “Cambio de paradigma teológico en América Latina”, en TAMAYO, J.J.-BOSCH, J. (eds.) *Panorama de la teología latinoamericana*. Estella, Madrid: 2000, pp. 11-52, p. 18.

⁵⁹ Sobrino, J. “La Iglesia de los pobres no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el Concilio”, *Concilium*, 346, 2012, pp. 395-405, p.400.

cuando este método inductivo ha sido utilizado -en este sentido la Conferencia de Medellín de 1968 es ejemplar-⁶⁰ las frases iniciales de *Gaudium et spes* dejaron de ser un sincero deseo para convertirse en una perspectiva determinante en la forma de pensar y creer, de actuar y celebrar: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en sus corazones.” (GS 1).

Reflexión final: una forma de proceder frente a lo desconocido

Una breve reflexión final en estrecha conexión con lo afirmado acerca de la nueva forma de pensar. Ch. Theobald ha escrito recientemente un breve artículo titulado: “El concilio Vaticano II frente a lo desconocido. La aventura de un discernimiento colegiado de los ‘signos de los tiempos’”.⁶¹ De cara al “objetivo relativamente abierto” trazado para el Concilio por Juan XXIII y las incertidumbres de la primera sesión, “antes de dejarnos textos”, se verificó un “proceso de aprendizaje” frente a lo desconocido. Se trata de “una nueva manera de proceder”: un discernimiento colegiado de los signos de los tiempos bajo la autoridad de la Palabra de Dios que recién sería codificado casi tres años después. Efectivamente, hay que esperar casi hasta el final del proceso redaccional de *Gaudium et spes* para que esta tarea de discernimiento “tome la forma de un método o de una manera de proceder”.⁶² Theobald juzga que este método conciliar tiene “una gran actualidad frente a lo desconocido, a veces inquietante, que es nuestro día de hoy”.⁶³

Si los puntos subrayados en esta contribución explicitan algunos de los principales aspectos en los cuales el Concilio representó una sustancial corrección de rumbo, una “revolución pacífica” (Congar) o un “salto cualitativo” (Rahner), en la dirección en la cual debe moverse el cristianismo y la Iglesia, constituye “sólo el

⁶⁰ Admitido sin discusiones en el tiempo de Medellín, el método “ver, juzgar, actuar” ha sufrido repetidos embates en las Conferencias posteriores, ante todo, en Santo Domingo (1992), también en Aparecida (2007). Es muy ilustrativa la corrección vaticana al número 19 de Aparecida tal como había sido formulado por la misma Conferencia. Cfr. también el análisis de lo que C. del Campo llama “timidez” o “carencia epistemológica” referido al método en Aparecida, *Dios opta por lo pobres. Reflexión teológica a partir de Aparecida*. Universidad Alberto Hurtado, Santiago: 2010, pp. 81s.

⁶¹ En *Concilium*, 346, 2012, pp. 373-382.

⁶² *Ibid.*, p. 376.

⁶³ *Ibid.*, p. 374.

comienzo del comienzo”,⁶⁴ de allí que la búsqueda de nuevas formas culturales de la fe y de la experiencia eclesial pueda suscitar perplejidades importantes. Desde el inicio del Concilio estaba claro que se afrontaba una cuestión mayor: la pregunta por la identidad de la Iglesia en un nuevo momento histórico-cultural.⁶⁵ En ese marco, por tanto, de “transición hacia una nueva época” (Alberigo), la probada “forma de proceder” constituye un instrumento relevante: frente a lo desconocido, la aventura de un discernimiento comunitario de los signos de los tiempos.⁶⁶

⁶⁴ Rahner, K. “El Concilio, nuevo comienzo”, en LEHMANN, K.-ENDEAN, P.-SOBRINO, J.-WASSILOWSKY, G. Karl Rahner. *La actualidad de su pensamiento*. Herder, Barcelona: 2004, pp. 67-88, p. 76. (original de 1966).

⁶⁵ El 4 de diciembre de 1962 el cardenal belga, Leo Suenens, propuso el decisivo “plan de conjunto” vertebrado por la distinción *ad intra* – *ad extra*: “el Concilio es el Concilio ‘de la Iglesia’ y tiene dos partes: de *Ecclēsia ad intra* – de *Ecclēsia ad extra*.” En ese contexto Suenens formuló explícitamente la pregunta por la identidad de la Iglesia: “*Quid dicis de te ipsa?*”, qué dices de ti misma. Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, I/IV, pp. 222-227, p. 223.

⁶⁶ Cfr. *Gaudium et spes* 11,1: “El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios.”