

SALVADOR PIÉ-NINOT\*

## **LAS CUATRO CONSTITUCIONES DEL CONCILIO VATICANO II Y SU RECEPCIÓN**

Fecha de recepción: octubre 2005.

Fecha de aceptación y versión final: febrero 2006.

RESUMEN: Valorar el Concilio Vaticano II a cuarenta años de su clausura implica preguntarse cómo se sitúa este Concilio en la tradición conciliar de la Iglesia en sus dos mil años de historia: ¿se trata de la continuidad de un modelo precedente o constituye una etapa nueva?, ¿cuáles son los criterios para su interpretación y su recepción? Después de responder a estas preguntas, y de exponer sucintamente los contenidos esenciales de las cuatro constituciones (*Dei Verbum, Lumen Gentium, Sacrosanctum Concilium, Gaudium et Spes*), este artículo estudia la recepción dichas propuestas teológicas y pastorales.

PALABRAS CLAVE: recepción, Vaticano II, constituciones, profecía, Iglesia.

### ***The Four Constitutions of Second Vatican Council and Their Reception***

ABSTRACT: An evaluation of the Second Vatican Council forty years after its conclusion raises a question about its place in the history of Church's Councils: Does it represent a continuity with a former model, or does it represent the start of a new stage? What are the criteria for its interpretation and reception? Having first

---

\* Facultad de Teología de Cataluña-Universidad Gregoriana de Roma; spieninot@blanquerna.url.es

answered these questions, and after a brief exposition of the main contents of the four constitutions (*Dei Verbum, Lumen Gentium, Sacrosanctum Concilium, Gaudium et Spes*), this article focuses on how their theological and pastoral proposals have been received.

KEY WORDS: reception, Second Vatican Council, constitutions, prophecy, Church.

## I. EL CONCILIO VATICANO II: ¿QUÉ TIPO DE CONCILIO?<sup>1</sup>

Los veintiún concilios ecuménicos reconocidos suelen agruparse en base a su momento histórico (antiguos, medievales...), a su área cultural en la cual han sido celebrados (orientales, occidentales), a la problemática tratada (concilios cristológicos, disciplinares, de unión...). De hecho, el Vaticano II presenta varios aspectos atípicos difícilmente reconducibles a una de las tipologías pre-existentes. Así, se percibe en su misma convocatoria respecto al resto de los concilios que no existía en acto una crisis doctrinal o disciplinar en la Iglesia. Más aún, no existía ningún movimiento consistente que lo promoviera y su conovocatoria no se maduró en instancias eclesiásticas sino que fue un acto personal de Juan XXIII.

En efecto, Juan XXIII anunciando las finalidades de su pontificado usó el paso del Nuevo Testamento en el cual Juan Bautista se compromete a enderezar las vías para que el pueblo de Dios pueda ver el Señor (cf. Mt 3,3; Jn 1,23). Uno de los filones centrales de su acción consistió en el «aggiornamento», una palabra típica de su vocabulario que ha entrado sin traducción en el lenguaje universal. Con este vocablo el papa Roncalli indicaba la necesidad de que los cristianos y la iglesia en su conjunto aceptasen confrontarse con el Evangelio vivido hoy.

---

<sup>1</sup> Cf. las relevantes reflexiones de G. ALBERIGO, *Per la storicizzazione del Vaticano II y Il Vaticano II nella tradizione conciliare: Cristianesimo nella Storia* 13 (1992) 473-474 y 593-612; «Critères herméneutiques pour une histoire de Vatican II», en J.-P. JOSSUA - N.-J. SED (eds.), *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Paris 1992, 261-275; «Vatican II et son héritage», en M. LAMBERIGTS - L. KENIS (eds.), *Vatican II and Its Legacy*, Leuven 2002, 1-24; *Le Concile Vatican II. Perspectives de recherche: Revue d'histoire ecclésiastique* 97 (2002) 562-573, con su más reciente síntesis, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Salamanca 2005, así como el vigoroso O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Nachgeschichte*, Würzburg 1991, 41996, y los atentos estudios de S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización*, Santander 2002, y *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid 2005.

El «aggiornamento», entendido inicialmente como «reforma», indica más bien disponibilidad y actitud de búsqueda, un compromiso global para una renovada articulación entre la revelación y el mundo contemporáneo. Por eso este vocablo es la indicación sintética de la dirección del concilio como búsqueda de la renovación del cristianismo. Una fórmula en la cual la fidelidad a la gran Tradición y la renovación profética estaban destinados a conjugarse, y donde la lectura de los «signos de los tiempos» debía entrar en sinergia recíproca con el testimonio evangélico. El énfasis puesto en el «aggiornamento» indica la relación de continuidad creativa que se ha querido establecer entre el Vaticano II y la gran Tradición, sea la tradición cristiana —especialmente la tradición antigua del primer Milenio con la Iglesia «indivisa», así como las tradiciones de las confesiones no católicas: ortodoxa, protestante, anglicana...—, y de forma particular con la tradición católica más reciente que deriva del Tridentino y del Vaticano I.

Sobre el «aggiornamento» se puede constatar que entró muy rápidamente en la conciencia conciliar, especialmente a partir de la alocución inicial de Juan XXIII *Gaudet Mater Ecclesia* donde diferencia entre el depósito de la fe y su modo de enunciarlo así: «esta doctrina es sin duda, verdadera e inmutable, y el fiel debe prestarle obediencia, pero hay que investigarla y exponerla según las exigencias de nuestro tiempo. Una cosa, en efecto, es el depósito de la fe o las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta es el modo como se enuncian estas verdades, conservando, sin embargo, el mismo sentido y significado»<sup>2</sup> (texto citado en GS 62: «una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades, y otra el modo en que se formulan, conservando su mismo sentido y significado»). No se puede negar el influjo decisivo que tuvo tal afirmación inicial del Papa que transformó los mismos inicios de la asamblea conciliar. A cuarenta años de su clausura este texto decisivo ha sido visto por el papa Benedicto XVI como clave de «la hermenéutica de la reforma» en la comprensión del Vaticano II (22-XII-2005; *L'Osservatore Romano*, ed. esp. n.º 52, 30-XII-2005, p.10).

Otra calificación clave fue la de concilio pastoral, pero ¿cuándo y cómo nació esta calificación? La presencia en el lenguaje de Roncalli de «pas-

---

<sup>2</sup> CEE (ed.), *Concilio Ecuménico Vaticano II*, Madrid 1993, 1095; G. ALBERIGO - A. MELLONI, «L'allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia* di Giovanni XXIII (11 ottobre 1962)», en *Fede, Tradizione, Profezia*, Brescia 1984, 185-283.212s, anotan la centralidad de esta distinción en Juan XXIII.

tor» y de «pastoral» en el sentido fuerte se encuentra desde muy pronto. Es muy posible que la preferencia que tenía por este vocablo fuera determinada por la necesidad de superar la fuerte tensión que se había creado a principios del siglo xx en torno a la doctrina con ocasión de la polémica modernista. A su vez, Juan XXIII mostró siempre gran devoción a uno de sus predecesores preferidos, el papa Gregorio Magno, autor de la «Regla pastoral», así como por Carlos Borromeo, cuya biografía había escrito centrada en su «vida pastoral».

Cuando Juan XXIII presentó el concilio como «pastoral» provocó ciertas perplejidades, ya que algunos lo interpretaron en sentido «light» y normalizador; otros, en cambio, intuyeron su significación rica, creadora y novedosa. Parece claro que Juan XXIII con el calificativo pastoral quería enunciar de forma sintética una orientación no controversista y no conflictiva de la obra del concilio y de su producción «magisterial». Es obvio que esta calificación fue muy pronto el claro síntoma de que se estaba ante un concilio «nuevo».

El concilio prontamente hizo suya esta caracterización ya en las respuestas enviadas durante el verano de 1962 y especialmente durante el debate del otoño de 1962 sobre las «Dos fuentes de la Revelación»<sup>3</sup>. La connotación eclesiológica del carácter «pastoral» es la que parece ser la más directa, si se observa que el Decreto *Christus Dominus* trata del «oficio *pastoral* de los obispos», como despliegue de la *Lumen Gentium* que trata diversas veces de la cura *pastoral* de los obispos (ns. 22-27). Será la *Gaudium et Spes* que en una nota inicial de su texto aprobado precisa que «se llama constitución “*pastoral*” porque, apoyándose en principios doctrinales, pretende exponer la actitud de la Iglesia ante el mundo y los hombres contemporáneos. Por eso, ni en la primera parte falta la intención pastoral, ni en la segunda la intención doctrinal... Así pues, esta Constitución debe ser interpretada según las normas generales de la interpretación teológica y teniendo en cuenta, sobre todo en su segunda parte, las circunstancias variables con las que, por su propia naturaleza, están conexos los temas que se tratan» (GS, nota 1).

---

<sup>3</sup> Cf. G. RUGGIERI, «El primer conflicto doctrinal», en *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 2, Salamanca 2002, 225-254 (239-254: «Discutiendo el esquema “De fontibus”: la opción conciliar por el talante pastoral»).

## II. EL CONCILIO VATICANO II: ¿QUÉ TIPO DE HERMENÉUTICA?

### 1. LA IMPORTANCIA HERMENÉUTICA DE LA PRÁCTICA DEL «COMPROMISO» Y DE LA BÚSQUEDA DE UNANIMIDAD

La cristalización espontánea y rápida de una gran mayoría conciliar permitió superar, aunque no siempre resolver, los problemas que se derivaron de la rápida maduración y conversión de numerosos obispos, al menos en relación con lo que habían expresado en sus «vota» enviados a la comisión preparatoria del Concilio en 1959-1960. Se yuxtaponían las diversidades culturales, continentales, de generación y sobre todo las diferencias de formación teológica y espiritual, fruto de la experiencia pastoral. Esto dio a la mayoría conciliar una fisonomía variada y de compromiso manifiesta en la opción por un perfil doctrinal, que al querer ser de compromiso aparece a veces más bien modesto (cf. la famosa comparación entre el brillante prólogo de la *Pastor Aeternus* y su paralelo literariamente más discreto de LG 18...). Ahora bien, la convicción generalizada, fuertemente querida por Pablo VI, de que la votación final de las decisiones debía tener el máximo consenso muy próximo a la unanimidad, constituyó en sí una coordenada decisiva del Vaticano II.

Mientras que en los textos de Trento y del Vaticano I los compromisos efectivos entre diversas tendencias comportaron un lenguaje doctrinal fundamentalmente bien modelado, homogéneo y preciso, susceptible de una interpretación básicamente unitaria accesible a las reglas del razonamiento lógico, el Vaticano II ofrece una imagen relativamente diversa en su «resolución» de «compromisos en cuestiones doctrinales». Es verdad que diversos textos finales reflejan cierta ambigüedad y aún cierta «fluctuación de ideas» (G. Thils), por razón de la multiplicidad de sus redactores, de la gran cantidad de temas tratados y de ciertas «prisas» finales, así como especialmente por la decisiva opción por un concilio «pastoral» —primero como tal en la historia de la Iglesia (!)— que tenía como objetivo el «aggiornamento». Es sabido que inicialmente la minoría conciliar era contraria a tal objetivo, pero al final consiguió incorporar diversos elementos que debilitaron los nuevos aspectos dogmáticos que emergían del planteamiento pastoral.

Y así resultó que en los textos del concilio Vaticano II, reconocido como decididamente renovador, se llegaron a fijar por escrito hasta algunas

cosas que ninguna precedente asamblea de la Iglesia habría aceptado ni aceptó, como por ejemplo el doble uso de la expresión Palabra de Dios a la Escritura y a la Tradición en DV 9 y 10<sup>4</sup>, o también las problemáticas expresiones de la LG y de la NEP, como la «comunidad jerárquica» o que el papa puede actuar según su «propio criterio» (*propria discretio*) y «como le parezca» (*ad placitum*)<sup>5</sup>.

## 2. ¿CÓMO CALIFICAR EL VATICANO II?: ¿UN CONCILIO DE «TRANSICIÓN»?

En el Sínodo extraordinario de los Obispos sobre el Vaticano II se presentaron estos cinco criterios para su interpretación: «1) tener en cuenta todos los documentos y su conexión entre sí para exponer el sentido íntegro de las afirmaciones del Concilio; 2) no separar la índole pastoral de la fuerza doctrinal; 3) no separar el espíritu y la letra del Concilio; 4) entender el Vaticano II en continuidad con la gran Tradición de la Iglesia; 5) recibir del mismo Concilio luz para la Iglesia actual y para los hombres de nuestro tiempo. La Iglesia es la misma en todos los Concilios» (c. I,5)<sup>6</sup>. Tales criterios fueron usados posteriormente en el «Congreso

<sup>4</sup> J. RATZINGER observa su «ambigüedad», en *LThKVat.II* II (1967) 524; también, L. LADARIA, «¿Qué es un dogma? El problema del dogma en la teología actual», en K. H. NEUFELD (ed.), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca 1987, 107-132.117, y S. PIÉ-NINOT, *Vangelo e dottrine: Unicità della Parola e pluralità dei linguaggi*: Gregorianum 84 (2003) 265-294.266.

<sup>5</sup> Sobre la «comunidad jerárquica» afirma U. Betti que «aunque sea buena en la intención no lo es en la expresión puesto que sobre la relación con el Papa se puede hablar con propiedad de comunidad jerárquica, pero en relación con los otros miembros del colegio no», *La dottrina sull'Episcopato del concilio Vaticano II*, Roma 1984, 292.370; J. Ratzinger observa que «añadir la palabra *hierarchica* queda ajena a la terminología de la Iglesia primitiva y en cuanto al lenguaje no es especialmente afortunada», y además dice en la NEP que el ejercicio de la potestad del Papa reside simplemente en su «propio criterio» (*propria discretio*) y en «como le parezca» (*ad placitum*), «no se ha dicho de esta forma hasta ahora en ningún documento eclesiológico», en «La colegialidad episcopal según la doctrina del concilio Vaticano II (1966)», en *Nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 217.219; cf. M. SECKLER, «Über den Kompromiss in Sachen der Lehre», en *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg 1980, 99-103, retomado por O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 148-160.

<sup>6</sup> S. PIÉ - P. TENA - J. M. ROVIRA - J. PIQUER, *La imposible restauración. Del Sínodo sobre el Concilio al Sínodo sobre los Laicos*, Madrid 1986, 96s; la similitud de tales criterios con la propuesta de su secretario especial es clara, cf. W. KASPER, «El desafío

sobre la actuación del Vaticano II» (febrero 2000), promovido por el Comité Central del Gran Jubileo del año 2000 que concluyó con estas palabras de Juan Pablo II: «una nueva época se abre ante nuestros ojos: es el tiempo de la profundización de las enseñanzas conciliares. El concilio ecuménico Vaticano II fue una verdadera profecía para la vida de la Iglesia y seguirá siéndolo» (n.º 9)<sup>7</sup>.

Ahora bien, fue precisamente en torno a este Sínodo de 1985 que se comenzó a calificar al Vaticano II como un concilio de «transición» formulado así por H. J. Pottmeyer: «lo que mejor caracteriza al Vaticano II es haber sido un concilio de transición; conviene señalar el procedimiento por el que el Concilio unió entre sí las dos aspiraciones: renovación de la Iglesia y mantenimiento de la continuidad. Este procedimiento es esencialmente el de la yuxtaposición como resultado de un compromiso. Porque la voluntad de compromiso no es otra cosa, sino la voluntad de seguir caminando juntos mientras que no esté en juego la verdad misma de la fe y de preservar la *communio* mutua, y la continuidad de la doctrina. En esto estaban de acuerdo todos los padres conciliares». Diez años después el mismo eclesiólogo alemán precisa que el Vaticano II es un «concilio de transición que ha realizado pasos importantes hacia una concepción de la Iglesia como *communio ecclesiarum* y *communio fidelium*, pero que no ha conseguido integrar los dogmas unilateralmente acentuados del Vaticano I»<sup>8</sup>.

Aún sin usar la expresión describe con finura tal transición así R. Blázquez: «tardío o temprano, retrasado u oportuno, es convicción generalizada que el Vaticano II, además de ser un fin de etapa, es comienzo de época para la Iglesia»<sup>9</sup>. «Como de transición» es, para G. Alberigo, la lectura que se debe hacer del Vaticano II entre cuatro posibles: la lectura integrista (el Concilio fue un error); una lectura rupturista (las decisiones conciliares como el reverso del magisterio precedente); una lectura del Vaticano II como un concilio menor (su calificación de pastoral así lo avalaría) y la lectura propuesta: el Vaticano II como un concilio de

---

permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio», en *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 401-415.

<sup>7</sup> Cf. sus Actas, en R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano 2000.

<sup>8</sup> «Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II», en G. ALBERIGO - J.-P. JOSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987, 49-67.49.60.

<sup>9</sup> *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca 1988, 19.

«transición»<sup>10</sup>. Enfoque que le ha valido una crítica un tanto extemporánea de A. Marchetto<sup>11</sup>.

Tal carácter de «transición» es reafirmado por E. Vilanova<sup>12</sup>, y descrito con finura así por J. M. Rovira Bellosó:

«Es un concilio de transición porque sus afirmaciones de principio no llegan a encontrar el cómo de las decisiones y sobre todo de las formas e instituciones en las que deben encarnarse los principios. El Vaticano II es una transición porque en más de un punto, no alcanza un pleno desarrollo de sus enunciados. Vaticano II representa un avance, una ampliación e, incluso, un golpe de timón pastoral respecto del modelo ofrecido por el *Syllabus* de 1864 y por el Concilio Vaticano I acerca del “estar” y del “actuar” de la Iglesia en el mundo. Junto a esa novedad pastoral se da una cuidadosa continuidad en los puntos esenciales, sin excluir la complementariedad doctrinal. El Concilio descubre los antiguos pilares que sostienen el edificio eclesial fundamentado en Cristo. Parecen novedosos, pero son tradicionales. Es más tradicional el concepto de “sacramento de la Salvación de Cristo” que el de “sociedad perfecta”... La transición no culminada tiene como efectos evidentes la ambigüedad producida por la distancia que media entre los principios y la práctica... Pero ¿podía ser de otra manera? El Vaticano II hubo de tratar muchos temas en poco tiempo, a fin de crear una amplia plataforma de renovación pastoral»<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> «Critères herméneutiques», 264s; cf. así el subtítulo del volumen final: *Storia del Concilio Vaticano II. V. Concilio di transizione*, Bologna 2001, aunque no lo analiza, y, en *Breve historia del Concilio Vaticano II*, Salamanca 2005, sólo lo cita esporádicamente (p.183).

<sup>11</sup> *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrapunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005, donde recoge sus artículos y recensiones publicados del 1989 al 2003, a los cuales ya G. Alberigo había respondido en la conclusión de su *Storia del concilio Vaticano II*, vol. 5, Bologna 2001, 577-646, observando que «è la conoscenza dell'evento nella sua globalità che offre criteri ermeneutici soddisfacenti per cogliere pienamente il significato del Vaticano II e delle sue decisioni»; sobre esta cuestión, cf. las reflexiones de M. VERGOTTINI, *Vaticano II: l'evento oltre il testo?*: Teologia 22 (1997) 81-96.

<sup>12</sup> Cf. *El Concili Vaticà II (1962-1965): Trenta anys d'interpretacions*, Barcelona 1995, y «Introducció general», en Facultat de Teologia de Catalunya, *Concili Vaticà II. Constitucions, Decrets, Declaracions. Edició biblíngüe*, Barcelona 2003, 7-20.

<sup>13</sup> *Vaticano II: un concilio para el tercer milenio*, Madrid 1997, 20s.



## 3. ¿CÓMO SER PUES FIEL AL VATICANO II?

Deben tenerse en cuenta las clarificaciones que hizo la Comisión Doctrinal del mismo Concilio sobre el valor doctrinal de las dos Constituciones Dogmáticas: la LG y la DV, donde se afirma que se deben entender «siguiendo las normas de la interpretación teológica que se deduce, o bien por la materia de la cual se trata (*ex subiecta materia*), o bien por la manera de expresarse (*ex dicendi ratione*)» (el 6-III-1964, para la LG, y el 15-XI-1965, para la DV). Por otro lado, más arriba hemos citado el texto donde la GS precisa que «esta Constitución debe ser interpretada según las normas generales de la interpretación teológica y teniendo en cuenta, sobre todo en su segunda parte, las circunstancias variables con las que, por su propia naturaleza, están conexos los temas que se tratan» (GS, nota n.º 1).

*Nota sobre manera de expresarse («ex dicendi ratione») del Vaticano II<sup>14</sup>:*

He aquí las formas más significativas: la Iglesia o el Concilio «enseña» (*docet*): LG 14: «necesidad de la Iglesia para la salvación»; LG 18: «institución de la Iglesia por Jesucristo» y «la doctrina y autoridad de los obispos» (además «repropone el primado del Romano Pontífice y su magisterio infalible que debe creerse firmemente», cf. Vaticano I: DH 3059); LG 20: «los obispos sucesores de los Apóstoles»; LG 21: «la consagración episcopal como plenitud del sacramento del orden»; LG 67: «lugar de María en la Iglesia»; SC 9: «conservar todo lo que Cristo mandó»; GS 59: reafirma la declaración del Vaticano I sobre el doble orden de conocimiento; GS 12; 18; 21; 38; 39; 59; 69; 79: «cuestiones antropológicas»; así como también: «profesa» (*profitetur*: LG 8; 62; DV 6; GS 3; 21); «mantiene» (*tenetur*: DV 18; 19; GS 21; 22; OE15; GE 3; NA 2); «declara» (*declarat*: LG 1; 18; SC 4; OE 5; 30; UR 1; 17, CD 20; PC 10; GE 1; DH 2; 9; 145; PO 1; GS 42); «cree» (*creditur*: LG 18; 39; GS 10; UR 3; 4) y «confiesa» (*confitetur*: DV 6; LG 12; 42).

El Papa Pablo VI afirmó claramente que aunque no se trata de definiciones dogmáticas solemnes y extraordinarias, el Vaticano II propone «con autoridad la doctrina cuya norma debe conformar la conciencia y la acción del hombre» (7-XII-1965)<sup>15</sup>. Formulación que parece inclinar a considerar

<sup>14</sup> Cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, Salamanca 2002, 612-614.619.

<sup>15</sup> CEE, *Concilio Ecueménico Vaticano II*, 1165; cf. J. PERARNAU, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, Castellón 1965, 22s; *Constitución dogmática sobre la Revela-*

globalmente el valor teológico y magisterial del Vaticano II como «doctrina católica», es decir, una enseñanza auténtica no definida solemnemente pero reconocida como cierta y revelada a la cual se debe una «adhesión religiosa del espíritu» (*religiosum animi obsequium*: LG 25)<sup>16</sup>.

Como síntesis sobre la triple tipología de los documentos del Vaticano II se pueden hacer las siguientes observaciones: la razón principal de la diferente denominación de las deliberaciones conciliares depende de la importancia propia o de la que se quería conferir a los textos que aprobar y a su vez por la prevalencia dada al contenido doctrinal y pastoral-directivo de los mismos. De esta forma se da a cuatro documentos conciliares el nombre de *Constitución* con el adjetivo de «Dogmática»: a la LG y a la DV por su contenido eminentemente doctrinal y por su importancia. Pero a su vez también se califican como Constitución por el valor que se le quería asignar, la GS, y la SC, no obstante el contenido prevalentemente pastoral de la primera, así como el contenido preceptivo de SC que no está separado de la afirmación propia de los principios doctrinales.

Sobre el resto de documentos conciliares —nueve decretos y tres declaraciones, denominación esta última inédita canónicamente— existe una excepción en la UR, cuya reflexión doctrinal es muy amplia, con una forma similar a las constituciones, y por eso Pablo VI subrayó su importancia como complemento de la LG. De hecho el mismo papa en la apertura de la segunda sesión del Concilio (29-IX-1963), inspirándose en Juan XXIII y en el «plan Suenens» y sin apelar a distinciones sobre los diversos documentos, distinguió cuatro partes de la obra conciliar así: profundizar la definición de la Iglesia (LG, SC, DV); su renovación (decretos pastorales: CD, PO, OT, PC, OE, AG, AA, IM); la unidad de todos los cristianos (UR) y el diálogo con los hombres de hoy (GS, DH, NA, GE)<sup>17</sup>.

---

*ción divina*, Castellón 1966, 23-26; A. ANTÓN, «Sobre las distintas calificaciones de la Constitución LG», en *Estudios sobre el Concilio Vaticano II*, San Sebastián 1967, 537-579; F. A. SULLIVAN, «Evaluation and Interpretation of the Documents of Vatican II», en *Creative Fidelity. Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium*, Dublin 1996, 162-174; G. LO CASTRO, *La qualificazione giuridica delle deliberazioni conciliari nelle fonti di diritto canonico*, Milano 1970, y J. GEHR, *Die rechtliche Qualifikation der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils*, St. Ottilien 1997.

<sup>16</sup> Siguiendo la descripción de S. Cartechini: «omnia quae inveniuntur in encyclicis et aliis documentis officialibus, si non potest probari quod sint dogmata vel de fide divina, potest semper dici quod est doctrina catholica», *De valore notarum theologiarum*, Romae 1951, 68s.

<sup>17</sup> CEE, *Concilio Ecueménico Vaticano II*, 1105-1120.1145s.

¿Cómo ser fiel en conclusión al Vaticano II, a su espíritu y a su letra? Se debe partir siempre de la trayectoria seguida por las diversas doctrinas en el curso de los debates, para poder darse cuenta de las que adquirirían cada vez más peso llegando a ser «mayoritarias» y de las doctrinas que en cambio lo perdían, ya que la práctica del consenso comportó formulaciones que en su letra pueden manifestar cierta ambigüedad. Por eso, utilizar las doctrinas que gozaban del favor de la «minoría» o minimizar el alcance de los cambios y de las nuevas aportaciones conseguidas por la «mayoría» al final de las discusiones conciliares, no deja de constituir una tergiversación del espíritu y de la misma letra del Vaticano II<sup>18</sup>.

«Su importancia global se halla menos en las afirmaciones singulares que en el haber introducido una nueva forma histórico-diálógica de hablar la Iglesia sobre los problemas del mundo: la anterior posición defensiva frente a un mundo enemigo... se abandona en pro de la solidaridad con los problemas y las demandas del hombre moderno. El Concilio intentó renovar la vida eclesial, bajo la interpelación tanto del Evangelio como de la entera Tradición de la Iglesia, así como del reclamo específico de los “signos de los tiempos”, y ello desde el centro espiritual-teológico. Olvidarlo equivaldría a que “por el sucesivo desarrollo de la Modernidad en la sociedad secular el foso entre la Iglesia católica —sobre todo su Magisterio— y el “espíritu del tiempo” dominante se haría no más pequeño sino más grande»<sup>19</sup>.

### III. LA RECEPCIÓN DE LAS CUATRO CONSTITUCIONES CONCILIARES

En primer lugar se presenta la *lectura «esencial» de los textos conciliares*. Se trata obviamente de un intento de propuesta por lo que supone de discernimiento seguramente necesario si se quiere que el Vaticano II vaya penetrando la teología y la Iglesia. Después se entrará en la recepción de los puntos más relevantes de las dos Constituciones Dog-

---

<sup>18</sup> Para una interpretación correcta, cf. G. THILS, ... *en pleine fidélité au concile du Vatican II*: Foi et Temps 10 (1980) 274-309.278.

<sup>19</sup> KL. SCHATZ, *Vaticanum II*: TRE 34 (1992) 551s, y A. DE LUIS FERRERAS, *Sobre el contexto teo-ecclesiológico del Vaticano II*: Estudios Trinitarios 39 (2005) 167-189.

máticas, la DV y la LG, concluyéndose con una breve nota sobre la SC y la GS.

1. LECTURA «ESENCIAL» DE LOS TEXTOS DE LAS CUATRO CONSTITUCIONES CONCILIARES

*La Iglesia (LG), bajo la Palabra de Dios (DV), celebra los misterios de Cristo (SC), para la salvación del mundo (GS).* Este título de la relación final del Sínodo de 1985 sobre el Vaticano II sirve de pauta para presentar los elementos esenciales —la «doctrina católica»— de las cuatro constituciones conciliares que tienen precisamente como sujeto la Iglesia y que pueden sintetizarse así: *la opción por una Iglesia comunitaria (LG); la primacía de la Palabra de Dios en la Iglesia (DV); la centralidad de la Liturgia y la Eucaristía (SC) y el diálogo amistoso con el mundo contemporáneo (GS).* He aquí el despliegue detallado de esta lectura esencial<sup>20</sup>:

a) *Lumen Gentium: opción por una iglesia como comunión*

- 1) La Iglesia como «misterio» (LG cap. I) es «en Cristo como un sacramento, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1; 10x: «sacramento»: LG 1. 9. 48. 59; SC 5. 26; GS 42. 45; AG 1. 5).
- 2) Esta Iglesia «procede de la Trinidad» se inicia con la creación «desde Abel» (LG 2-4).

<sup>20</sup> Cf. el amplio y atento elenco de J. M. ROVIRA BELLOSO, «Significación histórica del Vaticano II», en C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, 17-46, y *Vaticano II: un concilio para el tercer milenio*, Madrid 1996, 29-61; E. VILANOVA, «Las “novedades” doctrinales del concilio», en *Historia de la Teología III*, Barcelona 1992, 927-939; O. H. PESCH ve como resultados «permanentes»: la reforma litúrgica, la Iglesia como pueblo de Dios, la amistad hacia la humanidad, y el diálogo con las religiones; y ve como «ambivalentes»: las tensiones entre *communio* y estructura jerárquica, colegialidad y papado, el itinerario ecuménico, y el lugar de la Biblia en la Iglesia, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Würzburg 2001, 351-359; G. ALBERIGO lo centra en torno a la DV («soberanía de la Palabra de Dios»), a la SC («centralidad de la Liturgia») y a la LG («la comunión»), en *Breve historia del concilio Vaticano II*, Salamanca 2005, 193; cf. S. PIÉ-NINOT, «Introducción a la DV», en CEE, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, Madrid 1993, 172-177; *Guía de lectura de la LG*: DicEcle, 1137-1153, y «La Constitució LG», en *Concili Vaticà II*, 51-77.

- 3) La Iglesia de Cristo, «una santa católica y apostólica», «subsiste» en la Iglesia católica (LG 8; cf. UR 4).
  - 4) La Iglesia es «pueblo de Dios» (LG cap. II), por su «sacerdocio común» bautismal.
  - 5) La Eucaristía «fuente y culmen de la vida cristiana» (LG 11; SC 10; cf. AG 9).
  - 6) «La totalidad de los creyentes —“desde los obispos hasta el último de los laicos cristianos”— no puede equivocarse cuando cree» (LG 12).
  - 7) La «ordenación en varios modos» de todos los hombres a la Iglesia: católicos, cristianos, judíos, musulmanes y los que «buscan con sincero corazón» (LG 13-17).
  - 8) Los obispos, «sucesores de los Apóstoles» (LG 20), y el episcopado como «sacramento» (LG 21), que los constituye «vicarios de Cristo» (LG 21.27).
  - 9) La «comunidad jerárquica» como condición para ejercer la «potestad sacramental» del Ministerio Episcopal (LG 21.22; cf. CD 4.5) y del Ministerio Presbiteral (PO 7.15).
  - 10) La «colegialidad episcopal» expresión de la comunión de las iglesias «en las cuales y a partir de las cuales existe la Iglesia católica una y única» (LG 23), bajo la primacía de la Cátedra de Pedro que preside toda la asamblea de la caridad (LG 13).
  - 11) El Ministerio Episcopal es servicio y «diaconía» (LG 24), como los Presbíteros que son «cooperadores de los obispos» (LG 28; PO 2). Ministerialidad del diaconado (LG 29).
  - 12) El laico: el fiel bautizado caracterizado por su «índole secular propia» (LG 31; cf. AA).
  - 13) «Igualdad y misma dignidad para todos los creyentes» en la Iglesia (LG 32).
  - 14) La «condición de vida» propia de la vida religiosa «no es intermedia entre el clero y los laicos, sino que es un don dado a algunos cristianos» (LG 43; cf. PC).
  - 15) La Iglesia es «peregrina» (LG 6.9.48.49; UR 2.3...) e «incluye en su seno pecadores, ya que es a la vez santa y siempre necesitada de purificación» (LG 8), siendo «llamada por Cristo a una perenne reforma» (UR 6).
- Epílogo: María, «figura de la Iglesia» (LG 63.65; «Madre de la Iglesia»: Credo del Pueblo de Dios de Pablo VI, n.º 15; «María, la Iglesia realizada»: CTI, 1985, n.º 10,4).

- b) *Dei Verbum: la primacía de la Palabra de Dios en la Iglesia*
- 1) La Revelación como «autocomunicación» («quiso Dios revelarse a Sí mismo»: DV 2; cf. DV 1.4.7.8.14.17; LG 1-8; GS 22.58; AG 9).
  - 2) Concentración cristológica: Jesucristo como «mediador y plenitud» (DV 2.4.7.17; cf. LG 5; GS 10.22; DV 17).
  - 3) El principio católico de la Tradición: la Escritura en la Iglesia (DV cap. II: ns. 7-10; cf. «la voz viva del Evangelio en la Iglesia y por ella en el mundo»: DV 8).
  - 4) La recuperación teológico-litúrgica del primado de la Palabra de Dios (DV 1.10.24; cf. la «doble mesa: Escritura/Eucaristía»: DV 21; SC 48.51; PO 18; PC 6; OT 16).
  - 5) «El oficio del interpretar autorizadamente la palabra de Dios... ha sido encomendado sólo al Magisterio vivo de la Iglesia..., que no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido» (DV 10).
  - 6) Los Evangelios como testimonios «fieles», ya que comunican «sinceramente la verdad sobre Jesús» (*vera et sincera de Iesu*: DV 19; cf. DV 11.12).
- c) *Sacrosanctum Concilium: la centralidad de la Liturgia y la Eucaristía en la Iglesia*
- 1) La Liturgia y la Eucaristía: «cumbre y fuente de la Iglesia» (SC 10; LG 11).
  - 2) «La participación plena y activa» de todo el pueblo en la celebración (¡20x en SC!).
  - 3) «Cristo está siempre presente (*semper adest*) en su Iglesia»: en los bautizados, y ordenados, en los sacramentos, en la palabra de Dios, en la asamblea reunida y la plegaria (SC 7; Pablo VI, *Mysterium fidei*: también en «el sacramento del hermano»).
- d) *Gaudium et Spes: el diálogo amistoso de la Iglesia con el mundo*
- 1) «La Iglesia se siente solidaria del género humano y de su historia»: («no hay nada verdaderamente humano, sobre todo de los pobres y los que sufren, que no tenga resonancia en su corazón»: GS 1; «el Reino está ya presente en esta tierra misteriosamente; pero se consumará cuando venga el Señor»: GS 39).

- 2) «La Iglesia debe escrutar los signos de los tiempos» (GS 4.11).
- 3) «La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre» (GS 16.19.26.43.52.76.87; cf. LG 16.36; DH 1.2.3.11).
- 4) «El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» («el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que se asocien al misterio pascual de Cristo, de un modo conocido sólo por Dios —“modo Deo cognito”—»: GS 22; cf. GS 10.45; AG 5.10.16).

## 2. RECEPCIÓN: LOS EJES MÁS RELEVANTES DE LAS DOS CONSTITUCIONES DOGMÁTICAS: DV Y LG, Y UNA BREVE NOTA SOBRE SC Y GS

Es clásica la periodización y calificación de etapas de H. J. Pottmeyer con motivo de los veinte años del Vaticano II: *fase de exaltación y fase de decepción o de la verdad*, a las cuales añade una nueva fase basada en una interpretación más objetiva de los textos conciliares que tenga presente no solamente sus textos sino su intención, su método y su carácter de transición<sup>21</sup>. W. Kasper ve más bien esta *tercera fase* a partir del *estímulo del magisterio oficial* de Juan Pablo II que mira a la profundización y a la interiorización, tendiendo a la estabilización interna de la Iglesia y a un perfil católico más marcado<sup>22</sup>.

G. Routhier inspirándose en la práctica ecuménica distingue entre la *recepción kerygmática* como etapa inicial, y la *recepción práctica* en la que se va actualizando de forma concreta a nivel eclesiológico y jurídico<sup>23</sup>. J. M. Rovira Belloso subraya tres etapas: la de los primeros comentaristas (1965-1970), la del descubrimiento de la comunión (hasta el Sínodo 1985) y la presente de articulación de las nociones de comunión, sinodalidad y colegialidad<sup>24</sup>.

A nivel de comentarios de los textos conciliares pueden dibujarse tres momentos: el inicial con comentarios textuales detallados de cada documento con los grandes teólogos conciliares [en *LThK*, G. Baraúna

<sup>21</sup> «Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II», 56s; cf. también su posterior, «Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'anno 2000», en R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II*, Milano 2000, 11-25.

<sup>22</sup> Cf. «El desafío permanente del Vaticano II», 401-403.

<sup>23</sup> *La réception d'un concile*, Paris 1993, 82-100.

<sup>24</sup> *Vaticano II: un concilio para el tercer milenio*, 16s.

(ed.), Ed. du Cerf...]; el posterior momento aparece a los veinticinco años con reflexiones sobre temáticas transversales [cf. especialmente de la Universidad Gregoriana de Roma, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas veinticinco años después (1987)*, Salamanca 1989].

Y finalmente entre los treinta y los cuarenta años surgen nuevas ediciones de los textos conciliares con su recepción postconciliar: cf. CEE, *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid 1993 (R. Blázquez —Introd.—, O. González —LG—, S. Pié-Ninot —DV—, C. Pozo —GS—, J. Manzanares —CD—, J. L. Illanes —AA—, E. Bueno —AG—, A. González —UR— ...); Facultat de Teologia de Catalunya/Publicacions de l'Abadia de Montserrat, *Concili Vaticà II. Constitucions, Decrets, Declaracions. Edició biblíngüe*, Barcelona 2003 (E. Vilanova —Introd.—, P. Tena —SC—, S. Pié-Ninot —LG—, M. Nin —OE—, A. Puig —DV—, J. M. Rovira Belloso —PO—, J. Fontbona —CD—, G. Mora —GS— ...) y P. Hünemann - B. J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 1-5, Freiburg 2004-2006 (P. Hünemann —LG—, H. Hoping —DV—, R. Kaczynski —SC—, H.-J. Sander —GS— ...), y con voces de primera línea: B. Forte (ed.), *Fedeltà e rinnovamento. Il Concilio Vaticano II 40 anni dopo*, Milano 2005, con P. Marini (SC), B. Forte (LG), C. M. Martini (DV) y W. Kasper (GS).

Dentro de esta periodización tiene un lugar relevante el *Sínodo extraordinario a los veinte años del Vaticano II de 1985*, con la discusión que comportó sobre si era un intento de «restauración» o no. En el comentario que compartimos con el periodista J. Piquer y los teólogos J. M. Rovira Belloso y P. Tena, afirmamos en una conclusión convertida en título indicativo: «la imposible restauración»<sup>25</sup>. Es verdad que tal era la perspectiva previa del vaticanólogo G. Zizola que tenía algunas sospechas en tal sentido y que le pareció confirmadas en el Sínodo<sup>26</sup>, así como de interpretaciones no precisas del famoso «Informe sobre la fe» del card. J. Ratzinger y V. Messori, que conllevó una clarificación posterior del mismo cardenal así: «no se da ningún retorno al pasado; una restauración así entendida no sólo es imposible, sino ni siquiera es

<sup>25</sup> Cf. S. PIÉ - P. TENA - J.M. ROVIRA - J. PIQUER, *La imposible restauración. Del Sínodo sobre el Concilio al Sínodo sobre los Laicos*, Madrid 1986 (edición original catalana, Montserrat 1986).

<sup>26</sup> *La restaurazione di papa Wojtyla*, Roma 1985, y su confirmación, en *Rocca* 1 (1986) 47-51.



deseable; en realidad quiere decir literalmente lo mismo que la palabra “reforma”»<sup>27</sup>.

De esta forma compartimos dos opiniones relevantes: la de su secretario especial, W. Kasper, que afirma que el Sínodo en vez de hablar de restauración prefirió, aún reconociendo los problemas, las lagunas y los errores postconciliares, dar una valoración positiva de los efectos del Vaticano II y apostar por una recepción plena y una realización completa<sup>28</sup>. A su vez, el eclesiólogo J.-M. R. Tillard comentaba que «enfrentado a dos corrientes, una más negativa ante los efectos del Concilio y otra más optimista y más impaciente de avanzar más todavía, el “Informe final” del Sínodo —compuesto de una manera que permite leer en el texto mismo las tensiones de estas dos corrientes— da el pulso del episcopado católico veinte años después del Vaticano II. El Concilio es “recibido”. Y es el espíritu de la comunión el que, a pesar de todo, allana su camino, aún reconociendo aquí y allí viejos espectros que asustan»<sup>29</sup>. Recordemos sus puntos sobre las cuatro constituciones:

- a) Sitúa la «Evangelización» como la recepción eclesial por excelencia de la DV de la cual se anota que «quizá se descuidó demasiado» (*nimis neglecta est*), unido a la sugerencia de publicar un Catecismo.
- b) Califica toda la eclesiología conciliar (LG) como de comunión y sugiere estudiar el estatuto teológico de las Conferencias episcopales.
- c) Afirma que «la renovación litúrgica es el fruto más visible de toda la obra conciliar» con su *actuosa participatio* (SC 11).
- d) Relee la *Gaudium Spes* en clave de teología de la cruz, al advertir «que los signos de nuestro tiempo son parcialmente distintos de los que había en el tiempo del Concilio».

Aproximándose ya el Gran Jubileo del 2000 en la programática *Tertio Millenio Adveniente* de 1994, n.º 36, Juan Pablo II se pregunta así:

<sup>27</sup> Card. J. RATZINGER - VITTORIO MESSORI, *Informe sobre la fe*, Madrid 1985, 44s; es en esta clave de reforma que se ha reafirmado como papa Benedicto XVI en el discurso natalicio a la Curia romana sobre el 40º aniversario del Vaticano II (22-XII-2005; *L'Osservatore Romano*, ed. esp. n.º 52, 30-XII-2005, p.10).

<sup>28</sup> Cf. *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg 1986.

<sup>29</sup> J.-M. R. TILLARD, *El «Informe final» del último Sínodo*: *Concilium* n.º 208 (1986) 393-407.406s.

—DV: «¿En qué medida la Palabra de Dios ha llegado a ser plenamente alma de la teología y la inspiradora de toda la existencia cristiana como pedía la DV?».

—LG: «¿Se consolida en la Iglesia universal y en las iglesias particulares la eclesiología de comunión de la LG, dando espacio a los carismas, los ministerios, las varias formas de participación del Pueblo de Dios, aunque sin admitir el democratismo y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el auténtico espíritu del Vaticano II?».

—SC: «¿Se vive la liturgia como “fuente y culmen” de la vida eclesial, según las enseñanzas de la SC?».

—GS: «Un interrogante fundamental debe también plantearse sobre el estilo de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Las directrices conciliares —presentes en la GS y en otros documentos— de un diálogo abierto, respetuoso y cordial, acompañado sin embargo por un atento discernimiento y por el valiente testimonio de la verdad, siguen siendo válidas y nos llaman a un compromiso ulterior».

Veamos ahora los puntos más relevantes de la recepción de las dos Constituciones Dogmáticas, la DV y la LG, así como una breve nota sobre la SC y la GS:

a) *DV: la primacía de la Palabra de Dios en la Iglesia*<sup>30</sup>

1. *El Catecismo de la Iglesia Católica (1992-1997)*: a veinte años del Vaticano II, el Sínodo de 1985 presenta la *Evangelii Nuntiandi* de 1975 —el primer documento postconciliar de gran magnitud teológica— como la recepción eclesial por excelencia de la DV de la cual se anota con todo que en esta etapa «quizá se descuidó demasiado» (*nimis neglecta est*), y sugiere a nivel concreto la redacción de un Catecismo. Tal *Catecismo de la Iglesia Católica* promulgado en 1992, con edición latina típica con breves modificaciones en 1997, ha tenido notable repercusión especialmente en el mundo catequético, aunque ha sido considerado excesivamente vasto y prolijo. En este sentido, la reciente aparición de un compendio oficial del Catecismo en el 2005 —a pesar de que la edición mayor ya con-

<sup>30</sup> Cf. S. PIÉ-NINOT, «Introducción a la *Dei Verbum*», en CEE, *Concilio Vaticano II*, Madrid 1993, 172-177; H. HOPING, «Würdigung der Konstitution (DV)», en *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 3, Freiburg 2005, 807-831 [820-831: bibliografía (!)].

tenía unos breves resúmenes finales de cada tema—, hace pensar razonablemente en que se ha constatado una significativa dificultad en su inicial recepción...

2. *La «Jerarquía de verdades» y la «Predicación acomodada de la palabra Revelada»:* se trata de dos resonancias de la famosa distinción de Juan XXIII entre «el depósito de la fe» y «el modo como se enuncian estas verdades». La «jerarquía de verdades» de UR 11 parte de la intuición de Tomás de Aquino que distinguía entre «las verdades en el *orden de los fines*, como la Trinidad..., y las otras del *orden de los medios*, como la estructura jerárquica de la Iglesia» (AS II, 6). Por su lado en la GS se explicita tal principio —además de la cita de Juan XXIII en GS 62— al afirmar que «la predicación acomodada de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización» y para esto se invoca la importancia de «discernir e interpretar los diferentes lenguajes de nuestro tiempo» (GS 44). En ambos casos pues, la unión entre doctrina y contexto histórico es importante y da pistas de interpretación muy sugerentes<sup>31</sup>. No se puede negar que esta cuestión continúa siendo importante y abierta en sus realizaciones teológicas, eclesiológicas y pastorales, y por eso no es extraño que hace unos años se debatiera entre los teólogos sobre la posibilidad de «fórmulas breves de la fe» (cf. K. Rahner, W. Beinert, L. Karrer...)<sup>32</sup>.

3. *Las intervenciones magisteriales:* el crescendo de las intervenciones magisteriales durante estos cuarenta años es un hecho relevante para la teología y la Iglesia, sobre todo después que la DV subrayó que el Magisterio «no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio» (DV 10). En efecto, la abundantísima producción de textos del Magisterio en ciertos ámbitos ha generado, siguiendo la famosa fórmula de Y. Congar, una «teología del Denzinger», una teología entendida como «magisterología» (G. Alberigo) o «teología del magisterio» (A. Antón), con el empobrecimiento que esto comporta. En este sentido conviene tener presente una reflexión muy crítica de J. Ratzinger al afirmar que «la teología no es simplemente y exclusivamente una función auxiliar del magisterio; es decir,

<sup>31</sup> Cf. C. THEOBALD, «El concilio y la “forma pastoral” de la doctrina», en B. SESBOUÉ - C. THEOBALD (eds.), *La Palabra de la Salvación (HdD 4)*, Salamanca 1997, 373-402.392-395.

<sup>32</sup> Cf. K. RAHNER, *La necesidad de una «fórmula breve» de la fe cristiana: Concilium* n.º 23 (1967) 450-464, con la síntesis reciente de L. KARRER, *Kurzformeln des Glaubens: 3LThK 6* (1997) 544s.

no se debe limitar a recoger los argumentos de lo que es afirmado en el magisterio. En tal caso magisterio y teología se aproximarían a la ideología, para la cual se trata tan sólo de conquista y de mantenimiento del poder»<sup>33</sup>.

En este contexto se puede comprender el Motu Proprio *Ad tuendam fidem* de 1998, que como primera modificación del CDC/83 distingue una nueva forma de magisterio «ordinario universal definitivo», y que por tanto tiene importancia teológica, ya que la multiplicación de documentos magisteriales ha podido acentuar un cierto indiferentismo ante ellos. Quizá haya sido lástima que esta nueva categoría magisterial haya surgido en torno a una cuestión tan delicada como es la no ordenación de las mujeres, situación que la ha obscurecido. A su vez, ha suscitado interrogantes la equivalencia entre enseñanza definitiva y enseñanza infalible afirmada por la CDF, y por esta razón más de uno se pregunta: ¿por qué el texto papal no puso tal equivalencia y se han necesitado dos clarificaciones de la CDF para que quede claro?

Con todo, que pueda existir una forma de magisterio intermedio entre el solemne y el ordinario universal, es totalmente pertinente más aún si se observa el estilo del Vaticano II que, no formulando técnicamente ninguna definición, presenta una serie de enseñanzas que sin duda son más que un magisterio ordinario universal (por ejemplo, la afirmación por diez veces de la Iglesia sacramento; la sacramentalidad del Episcopado... ¿no se podrían situar en esta línea como enseñanza definitiva?).

4. *La Escritura en la Iglesia*: resta aún por realizar una mejor profundización del lugar de la Palabra de Dios en la Iglesia, cuestión que ha experimentado notables avances, aunque sus frutos sean aún lentos. De hecho, el principio hermenéutico de la DV de que la Biblia debe «interpretarse con el mismo Espíritu que fue escrita» (DV 12), continúa siendo decisivo, pero no de siempre fácil ejecución si se observa la exégesis dominante en estos años postconciliares. En este sentido la recuperación de la lectura de la Escritura tal como ha sido leída e interpretada por la tradición patrístico-teológico-litúrgica representa un objetivo decisivo

---

<sup>33</sup> CDF, «*Donum veritatis*». *Istruzione e commenti*, Vaticano 1993, 9-14.11; cf. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 608-623 («El Magisterio eclesial»); «Magisterio» y «Congregación para la doctrina de la fe (“Documentos eclesiológicos hasta el 2000”）」, en C. O'DONNELL - S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Ecclesiológia*, Madrid 1996, 681-694 y 228-234.

para redescubrir. A su vez, la gran afirmación de que «el estudio de la Escritura debe ser el alma de la teología» (DV 24) representa todo un programa, pero su práctica concreta a nivel de manuales de teología del post-concilio está tan sólo comenzando...<sup>34</sup>.

b) *LG: opción por una iglesia como comunión*<sup>35</sup>

Se trata de la opción más decisiva y englobante de todo el Vaticano II, aunque su recepción explícita necesita tiempo. En efecto, diez años después del Vaticano II, A. Acerbi publicó un estudio, que se ha convertido de referencia obligada, donde analizando la LG pone de relieve sus dos eclesiologías: la jurídica, dominante en su preparación y en la minoría conciliar, y la de comunión, preponderante en su redacción final y en la mayoría conciliar<sup>36</sup>. De forma similar, A. Antón precisa que: «en realidad, las dos tendencias estuvieron presentes y activas en ambas asambleas. La eclesiología de la minoría del Vaticano I se convirtió en la de la mayoría en el Vaticano II, mientras que la minoría de éste fue mayoría en aquél»<sup>37</sup>.

No sin razón, M. Kehl escribe que esta situación comporta que «el Vaticano II no ofrece una imagen sistemáticamente homogénea de la Iglesia»<sup>38</sup>; Kl. Schatz a su vez recuerda la falta de integración de estas dos eclesiologías ya que ambas «han sido yuxtapuestas y continúan estando disociadas (y esta falta de conciliación resulta más gravosa en la praxis

<sup>34</sup> Sobre las perspectivas del documento de la Pontificia Comisión Bíblica, «La interpretación de la Biblia en la Iglesia» de 1993, cf. J. A. FITZMYER, *The Biblical Commission's Document «The Interpretation of the Bible in the Church». Text and Commentary*, Roma 1995, y G. GHIBERTI - FR. MOSETTO (eds.), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Torino 1998.

<sup>35</sup> Cf. S. PIÉ-NINOT, *Guía de lectura de la LG: Diccionario de Eclesiología*, 1137-1153, y «La recepció de la LG: les deu qüestions més rellevants», en FACULTAT DE TEOLOGIA DE CATALUNYA, *Concili Vaticà II*, 71-77, donde enumeramos las siguientes: 1) la eclesiología de comunión; 2) colegialidad; 3) ejercicio del primado; 4) eclesialidad de las «otras iglesias»; 5) la evangelización; 6) el laicado; 7) la vida religiosa; 8) la mariología; 9) la sinodalidad; 10) Iglesia-mundo; P. HÜNERMANN, «Würdigung der Ekklesiology von LG», en *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 2, Freiburg 2004, 549-582 (565-582: bibliografía!).

<sup>36</sup> *Due ecclesieologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna 1975; cf. también su *Lumen Gentium*: <sup>3</sup>LThK 6 (1997) 1118-1120.

<sup>37</sup> *El Misterio de la Iglesia II*, Madrid 1987, 1013s.

<sup>38</sup> *La Iglesia*, Salamanca 1996, 42.

eclesial que en la teología)»<sup>39</sup>. Por eso concluyendo W. Kasper precisa con tino: «el Vaticano II se quedó en una síntesis bastante superficial que no satisface en modo alguno. Pero tampoco compete a los concilios esbozar síntesis teológicas. Un concilio fija los “datos angulares” irrenunciables. La síntesis será un asunto de la subsiguiente teología»<sup>40</sup>.

Como es sabido, la eclesiología de comunión es el nuevo nombre de la eclesiología conciliar más fruto de su recepción que de su presencia textual en el Vaticano II, aunque no hay lugar a dudas de que interpreta con tino la eclesiología por la que optó prioritariamente el Vaticano II. De hecho ya A. Antón como secretario especial del Sínodo de 1969 había constatado que esta era la orientación básica conciliar. Pero será el Sínodo de 1985 que convertirá tal aseveración en común y en prácticamente prioritaria. He aquí cinco puntos centrales de su recepción en estos cuarenta años:

1. *Código de Derecho Canónico* de 1983: la más importante recepción de la eclesiología conciliar del postconcilio es el CDC publicado en 1983, en el cual, aunque es anterior al Sínodo 1985, se afirma en su Constitución Apostólica que este nuevo Código quiere ser fiel a «la doctrina que expone a la Iglesia como comunión», aunque ya se constata «la imposibilidad de verter perfectamente en la lengua *canonística* la imagen de la Iglesia descrita por la doctrina del Concilio».

Esta grave dificultad es lúcidamente puesta de relieve por E. Corecco:

«Si fuera posible hacer una simple comparación de los contenidos materiales de los textos del Vaticano II y del CDC, habría que reconocer que el CDC recogió, casi en la misma medida, tanto la eclesiología de la *societas* como la de la *communio* haciendo más evidente la distancia insalvable entre las dos eclesiologías. El hecho de que el CDC no haya salido de esta ambigüedad, veinte años después del Concilio, no puede ser un motivo de satisfacción... Si es legítimo pensar que la eclesiología de comunión está llamada a reabsorber progresivamente todos los residuos del derecho natural en que se apoya la eclesiología de la sociedad, en una síntesis que pueda eliminar toda aproximación dualista, es evidente que el CDC no fue capaz de recoger el dato conciliar con toda su fuerza expansiva, determinándolo como el único elemento que se impondrá en el futuro»<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> *El primado del papa*, Santander 1996, 230s.

<sup>40</sup> «Iglesia, como *communio*», en *Teología e Iglesia*, 376-400.391.

<sup>41</sup> «La recepción del Vaticano II en el CDC», en *La recepción del Vaticano II*, 299-354.351.352s.

Más recientemente, el canonista argentino de la Universidad Gregoriana, D. G. Astigueta, resume que «la disposición del Código, podemos decir que mantiene como base una estructura jerárquica, y no la estructura de comunión orgánica de la diversidad de carismas, vocaciones, ministerios y servicios»<sup>42</sup>. Ambas prestigiosas reflexiones ponen de relieve la grave dificultad en que se encuentra la eclesiológica cuando se convierte en canonística y en vida práctica de la Iglesia.

Un ejemplo muy ilustrativo de tal situación se manifiesta en la delicada cuestión de la pertenencia a la Iglesia, de gran relevancia eclesiológica y pastoral. Así, mientras el texto conciliar de LG 14, al tratar de los tres vínculos externos de la pertenencia a la Iglesia —la profesión de fe, la celebración de los sacramentos y la comunión con el ministerio pastoral— subraya además la importancia de dos elementos de la dimensión «interior» de esta pertenencia como son el «tener el Espíritu de Cristo», y el «estar en la Iglesia con el corazón además con el cuerpo». Cuando este texto conciliar se convierte en el can. 205, estos dos elementos interiores no son citados, retornándose así a una visión puramente externa de la comunión eclesial, tan lejana a la mentalidad del Vaticano II.

2. *Communio hierarchica*: se trata de una expresión nueva, extraña a la tradición (cf. así, U. Betti, J. Ratzinger, G. Alberigo, W. Kasper...), que es puesta como «condición» (¡en ablativo!: LG 22), y no como la causa, que es la ordenación, por la que un obispo forma parte del colegio episcopal. Después de una primera etapa en que así fue interpretada siguiendo los mejores comentarios conciliares (U. Betti, J. Ratzinger, Y. Congar...), desde hace un cierto tiempo emerge una interpretación del ministerio, que pretende apoyarse en la NEP más que en los textos de la LG y que defiende la derivación de la potestad de los obispos a partir del papa teniendo presente la noción de «comunión jerárquica» (cf. así, la «nueva escuela» de la Gregoriana de G. Ghirlanda, y escuela de Navarra/Santa Cruz).

Este enfoque se deja sentir ya en el CDC/83, pero sobre todo en recientes documentos eclesiales, *Apostolos suos* de 1998 y *Pastores gregis* del 2003. En efecto, en ellos y por primera vez en un documento magisterial se da novedosamente un estatuto eclesiológico a los obispos «que, aunque ejercen tareas específicamente (*munera propria*) episcopales, no están al frente de una Iglesia particular» (*Apostolos suos* n.<sup>os</sup> 12 y 54), y esto

---

<sup>42</sup> *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83*, Roma 1999, 246.

«precisamente porque el Colegio episcopal es una realidad previa al oficio de ser cabeza de una Iglesia particular, hay muchos obispos que, aunque ejercen tareas específicamente episcopales, no están al frente de una Iglesia particular» (*Pastores gregis*, n.º 8). No se puede negar que tal sorprendente justificación significa un cambio en la tradición eclesial que ha ligado siempre el episcopado a un «lugar» (!).

Subyace aquí el debate reciente desde la publicación de la Carta de la Congregación de la Fe en 1992, «La Iglesia como comunión (*Communio notio*)» acerca de la prioridad de la Iglesia universal respecto las iglesias locales o particulares<sup>43</sup>. Recordemos por un lado, la orientación más platónica que sitúa el primado en las ideas y en lo universal (que sería el enfoque de J. Ratzinger), y por otro lado, la orientación más aristotélica que ve el universal realizado en lo concreto (que sería el enfoque de W. Kasper). Como ejemplos de estas orientaciones se pueden citar dos maestros contemporáneos de la teología del siglo XIII como son Buena Ventura, inspirador de la primera orientación, y Tomás, que está en el trasfondo de la segunda<sup>44</sup>. Con posterioridad al debate inicial, el mismo J. Ratzinger —poco antes de ser elegido papa— constataba que «el intercambio de opiniones (con W. Kasper) condujo, gracias a Dios, a un acercamiento progresivo de las distintas posturas»<sup>45</sup>. No es extraño, pues que tal debate haya proporcionado reflexiones eclesiológicas significativas, aunque eso sí ampliamente inclinadas hacia la segunda orientación<sup>46</sup>.

3. *Las Conferencias Episcopales*: su estudio fue propuesto por el Sínodo de 1985 y bastantes años después se publica la Carta Apostólica de Juan Pablo II *Apostolos suos* de 1998, cuyo objetivo muy limitado es «ayudar a establecer una praxis de las conferencias episcopales teológicamente

<sup>43</sup> CDF, *La Iglesia como Comunión (Carta de 1992)*, Madrid 1994, 109-125.

<sup>44</sup> Cf. *Das Verhältnis von Universalkirche und Ostkirche: Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von J. Cardinal Ratzinger*: *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 795-804, y *From the President of the Council for Promoting Christian Unity*: *America* n.º 185 (26-XI-2001) 28s.

<sup>45</sup> «La eclesiológica de la constitución *Lumen Gentium*», en *Convocados en el camino de la Fe (2002)*, Madrid 2005, 129-157.144, nota n.º 12, y *A Response to Walter Kasper: The Local Church and the Universal Church*: *America* n.º 185 (19-XI-2001) 7-11.

<sup>46</sup> Cf. el balance de K. McDONNELL, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches*: *TS* 63 (2002) 227-250, así como las observaciones de S. PIÉ-NINOT, *Ecclesia ed Ecclesiae*: *Gregorianum* 83 (2002) 761-766, y S. MADRIGAL, *A propósito del binomio Iglesia universal-iglesias particulares: «status quaestionis»*: *Diálogo Ecuménico* 39 (2004) 7-29.



fundada y jurídicamente sólida» (n.º 7). Su misma forma de *Motu proprio* conlleva situarlo en el ámbito «disciplinar», centrada en las cuatro normas finales y particularmente en la primera, que prescribe novedosamente la necesidad de unanimidad para una declaración doctrinal, o de *recognitio* en el caso de su aprobación por sólo 2/3 partes. Comenta con razón J. Manzanares que en este documento «la eclesiología de comunión queda relegada y sustituida por una visión preferentemente societaria de la Iglesia y fuertemente centralizada»<sup>47</sup>.

4. *Ministerio Petrino*: toca también esta cuestión la de la revisión del ejercicio del Ministerio Petrino propuesta por la Encíclica *Ut Unum sint* (1995)<sup>48</sup>, sin duda alguna el documento magisterial eclesiológicamente más decisivo de todo postconcilio. Se debe recordar que, aunque aparentemente el Vaticano II no trató directamente esta cuestión, existen dos observaciones que ya dan pistas certeras para esta revisión. La primera, y seguramente la más básica, es que el Vaticano II nunca usa el término «jurisdicción» aplicado al Papa, aunque sí lo hace en cambio al tratar de la potestad de los obispos. Esta omisión es aún más significativa si se tiene en cuenta que de las ocho veces que este concilio cita explícitamente la expresión «primado» aplicada al Papa lo hace omitiendo siempre la adjetivación «de jurisdicción» típica del Vaticano I (cf. LG 13.18.22<sup>2x</sup>.45; OE 3.7; AG 22). Tal ausencia da que pensar, ya que cambios en la terminología comportan cambios en el mismo contenido, que en este caso sería la afirmación de la sacramentalidad del episcopado como origen único de la potestad sacramental en la Iglesia. La segunda constatación ligada a ésta es que el Vaticano II, para explicar su principal texto referido al Papa de LG 22, lo hace citando cuatro textos de las Actas del Vaticano I —y no solamente del texto aprobado— donde aparece más claramente que en el texto conciliar la relación «colegial» del Papado y el Episcopado.

5. La perspectiva ecuménica del *subsistit in* de LG 8: se trata de una fórmula paradigmática para expresar que la Iglesia de Cristo «está pre-

---

<sup>47</sup> Reflexiones sobre el Documento «Estatuto teológico y jurídico de las Conferencias Episcopales»: REDC 46 (1989) 189-202.201s; cf. el clásico ya, junto con H. LEGRAND - A. GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *Naturaleza y futuro de las Conferencias Episcopales*, Salamanca 1988.

<sup>48</sup> Cf. J. J. ALEMANY, *Recepción ecuménica de la Encíclica «Ut Unum sint»*: Miscelánea Comillas 56 (1998) 3-40, y S. PIÉ-NINOT, *Ut unum sint*: Diccionario de Eclesiología, 1086-1088.

sente» o «sigue estando presente» en la Iglesia Católica. No sin razón, el redactor principal de LG 8, G. Philips, observaba «que la expresión latina *subsistit in*, la Iglesia de Cristo se halla en la *catholica*, va a hacer correr ríos de tinta» ya que «es todo el ecumenismo en germen»<sup>49</sup>. Y se puede observar que así ha ocurrido, tal como constata la *Dominus Iesus*, n.º 16, nota n.º 56. Conviene además recordar la observación de la *Dominus Iesus*, presente también en la *Communio notio*, n.º 17, acerca de que «la falta de unidad entre los cristianos es ciertamente una herida para la Iglesia (Católico-Romana); no en el sentido de quedar privada de su unidad, sino en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad». Se trata de una formulación que recuerda una fina reflexión de J. Ratzinger cuando habla del «déficit» que también hay en la Iglesia católica romana y de que por tanto no se debe hablar ecuménicamente en clave «de retorno» a ella, ya que cuando «el Concilio renuncia al *est* de una identificación completa y pone el más amplio *subsistit*; con esta abertura no queda suprimida la pretensión específica de la Iglesia católica romana, pero se pone de relieve un déficit *por ambos lados*, un deber *por ambos lados*»<sup>50</sup>.

### c) SC: centralidad de la liturgia y de la Eucaristía

El redescubrimiento de la «eclesiología eucarística» es seguramente la aportación litúrgico-eclesiológica más relevante de la etapa postconciliar radicada en los mismo textos del Vaticano II<sup>51</sup>. Tal orientación es

<sup>49</sup> *La Iglesia y su misterio*, 149s; D. Valentini comenta que «una minoría de teólogos da a la expresión el sentido filosófico de “subsistencia”, mientras que la mayoría traduce por “está presente”», en «La unicidad y unidad de la Iglesia», en CDF, *Declaración «Dominus Iesus». Documentos, comentarios y estudios*, Madrid 2002, 119-130.123.

<sup>50</sup> «Teología luterana y católica después del Concilio (1966)», en *El nuevo pueblo de Dios*, 251-273.263s; sobre el tema del «retorno» a Roma, cf. la reflexión reciente basada en textos de W. Kasper de CH. MOREROD, «La signification du rejet du prosélytisme et de l’horizon du “retour à Rome”», en *Tradition et unité des chrétiens*, Paris 2005, 181-216.207, donde precisa que «el Ministerio del Papa sobrevive a la abolición del retorno a Roma».

<sup>51</sup> Cf. la síntesis conciliar y sus primeros diez años de recepción, en B. FORTE, *La Chiesa nell’Eucaristia. Per un’eclesiologia alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975, así como el dossier: G. DOSSETTI, *Per una «chiesa eucaristica». Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965* (G. Alberigo/G. Ruggieri, edd.), Bologna 2002.

muy dependiente de la teología ortodoxa (especialmente N. Affanasiev, citado en las Actas del Vaticano II al tratar de LG 26), y por esto, la *Communio Notio* de 1992 presenta elementos para superar su posible «encerramiento» en ella misma y así perder la «catolicidad», así como la misma Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* del 2003 subraya la importancia de la apostolicidad y de la comunión eclesial en la Eucaristía y la Iglesia. Nótese además que en el título de la relación final del Sínodo de 1985 se une SC con las otras tres Constituciones conciliares de una forma altamente significativa, ya que el término «celebrar» es el único verbo en una frase que concentra el sentido de todas ellas así: «la Iglesia, bajo la Palabra de Dios, *celebra* los misterios de Cristo para la salvación del mundo»<sup>52</sup>. En la Carta Apostólica de Juan Pablo II del 40 aniversario de la SC del 2003, se afirma de forma central que conviene pasar de la renovación a la profundización (n.º 6) para desarrollar una «espiritualidad litúrgica» (n.º 16).

d) *GS: diálogo amistoso de la iglesia con el mundo*

Se trata de la Constitución que ha recibido más crítica en su recepción conciliar, por razón de su «optimismo» básico, tal como atestigua A. Scola en su ponencia sobre la GS en el año 2000, donde coloca su clave de lectura en el Sínodo de 1985. Este Sínodo interpreta la *Gaudium et Spes* a partir de la teología de la cruz al advertir «que los signos de nuestro tiempo son parcialmente distintos de los que había en el tiempo del Concilio»<sup>53</sup>. Por otro lado, su antropología cristocéntrica se ha convertido en patrimonio común de tal forma que el texto clave de GS 22 es sin ninguna duda el texto más citado por el Magisterio y la teología en estos cuarenta años postconciliares. En efecto, comentaba W. Kasper a los treinta años de la GS que «es posible decir que el Concilio Vaticano II asumió progresivamente el moderno viraje antropológico. Pero al dar a

<sup>52</sup> Cf. P. TENA, «La Sacra Liturgia. Fonte e culmine della vita ecclesiale», en R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II*, Milano 2000, 46-65; *El valor pastoral de la SC: Phase n.º 258* (2003) 485-499, y el balance histórico de A. MELLONI, «*Sacrosanctum concilium*» 1963-2003. *Lo spessore storico della riforma liturgica e la ricezione del Vaticano II*: Rivista Liturgica 90 (2003) 915-930.

<sup>53</sup> Cf. A. SCOLA, «*Gaudium et Spes*: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità», en *Il Concilio Vaticano II*, 82-119; para una bibliografía actualizada, cf. V. DE CICCO - A. SCARANO, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. La ricezione della GS*, Napoli 2002, 163-176.

la antropología un fundamento y una finalización cristológica —que encuentra su máxima expresión en el n.º 22— la GS adopta una postura crítica hacia los modelos teóricos y prácticos de la antropología. La cristología remite a la problemática fundamental que surge del planteamiento antropológico. Por eso la antropología es superada por la cristología. Esta última indica como objetivo digno del hombre una humanización a través de la divinización que no puede ser realizada por el hombre»<sup>54</sup>.

#### IV. CONCLUSIÓN

Llegados a la conclusión de esta aproximación a las cuatro Constituciones conciliares con su esencia y su recepción, podemos constatar que quizá el riesgo de calificar al Vaticano II como concilio de transición puede provocar una comprensión un tanto banalizadora de su realización y de los compromisos a los que llegó, y por consiguiente que no se dé prioridad al camino al cual la mayoría conciliar apuntaba en clave de eclesiología de comunión como eje del «aggiornamento» y de la «pastoralidad» del Vaticano II, entendido como un nuevo Pentecostés para la Iglesia.

En este sentido, pues, preferimos calificar el Vaticano II como «profecía» para la Iglesia en su búsqueda por la renovación del cristianismo en el siglo xx articulada en cuatro ejes: *la soberanía de la Palabra de Dios; la centralidad de la liturgia y la Eucaristía; el compromiso por la comunión* —desde el nivel elemental de la comunidad parroquial, pasando por la comunidad diocesana y su articulación con la catolicidad de toda la Iglesia, la relación con las otras confesiones cristianas—, y, finalmente, *el diálogo amistoso con el mundo*. Esta es la esencia de la gran «profecía» que es el Vaticano II, profecía que está en camino aunque no siempre sea la suficientemente dinámico para su plena realización, como se puede constatar en estos cuarenta años de postconcilio.

Ahora bien, cuando uno repasa, por ejemplo, la novedosa síntesis de *Evangelii Nuntiandi* de 1975; el título de la relación del Sínodo de 1985: «La Iglesia bajo la Palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo para

---

<sup>54</sup> *La antropología teológica de la «Gaudium et Spes»*: Laicos hoy n.º 39 (1996) 45-55.54s, y también L. LADARIA, «El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II», en *Vaticano II: balance y perspectivas veinticinco años después*, 705-714.

la salvación del mundo»; la nueva propuesta misionera y dialogal de la *Redemptoris Missio* de 1990; la atrevida invitación —sin duda la mayor de estos cuarenta años— a la revisión del ejercicio del ministerio petrino del mejor documento postconciliar en clave de eclesiología de comunión como es la *Ut unum sint* de 1995; la impresionante demanda de perdón de Juan Pablo II con motivo del Jubileo del 2000; las nacientes expectativas creadas por el nuevo Papa Benedicto XVI con su planteamiento de la «reforma» que implica el Vaticano II... va captando más de cerca cómo se está realizando más visiblemente, aunque no sin lentitudes y pasos titubeantes o aún a veces poco certeros, esta profecía conciliar del *aggiornamento* y de la renovación del cristianismo desde sus fuentes, superando progresivamente los cuatro siglos de contra-Reforma postridentina e intentando auscultar a la luz de Jesucristo los nuevos «signos de los tiempos» (!).

De hecho, el historiador y el teólogo saben que la recepción de un concilio necesita de una amplia etapa en la cual hay momentos de más despliegue y momentos de más repliegue, ya que se trata de un largo proceso de «conversión», como se recordaba con motivo del Jubileo al proponer un examen de conciencia sobre la recepción del Vaticano II (cf. *TMA* n.º 36). Sea como sea, el acontecimiento conciliar conserva su fuerza profética y por eso despierta la conciliaridad y sinodalidad fundamental en toda la Iglesia, comenzando por la más próxima, y a su vez le hace más consciente de todo aquello que aún no ha dado plenamente sus frutos. Más aún si se tiene presente que el carácter profético del Vaticano II pone de relieve su capacidad creadora ante los escenarios impensados por este concilio hace cuarenta años. Así por ejemplo: el fenómeno de la globalización; la actual dificultad creciente en la transmisión de la fe; las nuevas formas de creencia sin pertenencia; el mosaico generado por el pluralismo religioso; la falta de referencias culturales comunes; la fuerza de la presencia femenina; la práctica desaparición del «derecho natural» considerado como clásico camino para el diálogo con los no creyentes; la revolución biotecnológica...

Para concluir, es bueno releer las lúcidas palabras del Documento final del Sínodo del 1985 donde se proclamaba que:

«Aunque desde el Concilio se han producido frutos muy grandes, reconocemos con mucha sinceridad los defectos y dificultades en la recepción del Concilio... Sin embargo, no puede en modo alguno afirmarse que todas las cosas que han sucedido después del Concilio, hayan

ocurrido también a causa del Concilio... Estos y otros defectos muestran que se necesita todavía una recepción más profunda del Concilio Vaticano II. Ella exige cuatro pasos sucesivos: conocer el Concilio más amplia y profundamente, asimilarlo internamente, afirmarlo con amor, llevarlo a la vida. Sólo si se asimilan internamente y si se llevan a la vida, será posible que los documentos del Concilio lleguen a ser vivos y vivificantes».

Complementemos estas palabras finales con una mirada también al carácter profético y de futuro del Vaticano II reflejado en la primera alocución del papa Benedicto XVI que decía:

«El Papa Juan Pablo II presentó con acierto el concilio Vaticano II como “brújula” para orientarse en el vasto océano del tercer milenio (*NMI*, 57s.)... Por eso, también yo quiero reafirmar con fuerza mi decidida voluntad de proseguir en el compromiso de aplicación del concilio Vaticano II... Este año se celebra el cuadragésimo aniversario de la clausura de la asamblea conciliar (8-XII-1965). Los documentos conciliares no han perdido actualidad con el paso de los años; al contrario su enseñanzas se revelan particularmente pertinentes ante las nuevas instancias de la Iglesia y de la actual sociedad globalizada» (20-IV-2005; *L'Osservatore Romano*, ed. esp. n.º 16, 22-IV-2005, p.6).