

¿Qué Iglesia quiso el Concilio?

Santiago Madrigal

Con ocasión del cuarenta aniversario de la inauguración del Concilio Vaticano II, se han multiplicado las voces que plantean la necesidad de un nuevo Concilio que trate de dar salida a una larga lista de problemas eclesiales. Independientemente de que esa convocatoria se pueda producir, el Vaticano II sigue sirviendo, en este tercer milenio, ya que además de establecer una frontera del «aggiornamento» pastoral entre la Iglesia anterior y posterior a él, responde a la pregunta ¿qué Iglesia queremos? En los textos conciliares se establecen las líneas fundamentales que permiten elaborar un proyecto de Iglesia que sigue sirviendo hoy como lugar de referencia.

El 11 de octubre de 1962 tuvo lugar la solemne inauguración del Concilio Vaticano II. Con ocasión de este aniversario las revistas de información religiosa han hecho memoria del acontecimiento que ha marcado la vida de la Iglesia a finales del segundo milenio. Sirva a título de ejemplo la reciente entrevista concedida por Mons. Ramón Echarren a *Vida Nueva*. Las preguntas se concentran, en su tramo final, en las expectativas que hace

exactamente cuarenta años levantó el trabajo conciliar. Cuando hoy no faltan voces que señalan la conveniencia de un Vaticano III, el prelado responde con serena rotundidad en estos términos: «El Concilio sigue siendo el gran olvidado por muchos cristianos. Más que hablar del Vaticano III, opino que habría que sacar antes todo el jugo teológico, pastoral, social, ecuménico... al Vaticano II»¹. Triste sería que el hecho más importante de la vida de la Iglesia en el siglo XX sea arrastrado por la negra marea del olvido. Abundando más en ello, recurramos al diagnóstico trazado por J. M. Castillo al comienzo de su libro *La Iglesia que quiso el Concilio*: «para unos, desconocido; para otros, olvidado, para una notable mayoría, incomprendido». Tomando pie de estas observaciones, quisiera ofrecer con mirada retrospectiva una evocación de la obra conciliar desde esta convicción: aun cuando mañana mismo fuera convocado ese Vaticano III, o precisamente por ello, estaríamos seriamente obligados a preguntarnos de nuevo y a fondo por eso que el Obispo de Canarias llama el jugo, es decir, el significado histórico y teológico del Vaticano II.

1. Crónica breve del concilio «inesperado e imprevisto»

Un Concilio es, ante todo, un instrumento excepcional de escucha de la tradición eclesial, una verdadera caja de resonancia del estado de conciencia cristiano, un auténtico catalizador de las líneas teológicas y ecle-siológicas en curso y en devenir. Esta era una de las claves del discurso inaugural del papa Juan XXIII: «que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz». Aquella famosa alocución, *Gaudet mater Ecclesia*, estaba guiada por un objetivo de muy largo alcance que consistía en mostrar al mundo actual la validez del mensaje cristiano. De ahí que esta remembranza del Vaticano II, que será en primer término crónica breve de aquella asamblea eclesial inesperada e imprevista, no pueda dejar de abordar en un segundo momento, al cabo de cuarenta años, esta otra cuestión decisiva: ¿cuál es su legado irreversible?²

¹ *Vida Nueva*, 25 de enero de 2003 (n. 2.362), p. 11.

² Esta es la estructura profunda de los estudios recogidos en mi libro *Vaticano II: remem-branza y actualización. Esquemas para una eclesiología* (Santander 2002).

Concilio «pastoral» y *aggiornamento*: la intención de Juan XXIII

La convocatoria del Vaticano II supuso, antes que nada, una gran sorpresa para todos. Así lo recuerda el cardenal Suenens en sus memorias. Sin salir de esta obra autobiográfica, que lleva el título de *Recuerdos y esperanzas*, nos topamos con una pregunta que sigue atribulando a los historiadores de la última asamblea ecuménica: ¿hay que decir que Juan XXIII ha abierto el Concilio sin ningún plan preestablecido? En realidad ha sido el mismo Juan XXIII quien, a través de una serie de declaraciones, ha colaborado a crear la opinión de que su resolución de convocar un concilio fue, en cierto modo, el resultado de una inspiración momentánea. Hay que preguntarse en

qué medida se trata realmente sólo de una idea espontánea y en qué medida de un proyecto tras el que se halla este Papa con todo el peso no sólo de su personalidad espiritual sino también, y de manera especial, de su personalidad intelectual,

a saber, el nuncio en París, el visitador apostólico en Oriente o el profesor de Historia de la Iglesia. Nuestro dilema queda expresado en estos términos: ¿fue el concilio la idea de un temerario aventurero o, por el contrario, detrás de esta intuición palpita una osadía calculada, la de alguien que ha sabido captar las grandes encrucijadas de la situación de la Iglesia en el mundo y ha barruntado cuál era la tarea histórica de su pontificado?

El mismo Papa ha caracterizado repetidas veces la idea de convocar un concilio como una especie de «inspiración» divina que le hubiera sobrevenido de forma totalmente repentina y de la que hizo partícipe al secretario de Estado, Mons. Tardini, el 20 de enero de 1959. Esta explicación, registrada en su *Diario espiritual*, ha dado lugar a no pocos malentendidos. Por un lado, parece como si Juan XXIII hubiera fiado su intención a algo así como una revelación personal. Sin embargo, contamos con una serie de testimonios de los que se desprende que antes de la fecha señalada para su *ispirazione* ya había hablado sobre la convocatoria de un concilio en el círculo de sus más allegados. Esta contradicción se desvanece si se contempla la génesis del proyecto conciliar de la siguiente manera: ya durante el cónclave algunos cardenales (Ruffini y Ottaviani) han men-

Juan XXIII ha ido madurando su idea de concilio, refrescando los conocimientos que ya tenía sobre los concilios, como antiguo profesor de Historia de la Iglesia

cionado la posibilidad de un concilio; según el testimonio de su secretario Loris Capovilla, Juan XXIII ha hablado el 30 de octubre de 1958, esto es, dos días después de su elección, de la necesidad de reunir un concilio. Algunos días después se ha vuelto a expresar sobre esta posibilidad. Si algunas de aquellas conversaciones pudieron robustecer aquella idea, tampoco faltaron las reacciones adversas de signo opuesto. Por eso, la naturalidad de aquella «inspiración» se entiende desde lo que en la espiritualidad ignaciana se denomina el descubrimiento de la voluntad de Dios en la oración, en el campo de fuerzas de la consolación y la desolación. Está fuera de duda la familiaridad de Roncalli con los Ejercicios espirituales ignacianos: si Juan XXIII describió en términos de «inspiración divina» la idea de reunir un concilio, con ello no afirma sino que este plan examinado ante el Señor, en oración, fue finalmente reconocido con meridiana claridad como divina voluntad por encima de todo tipo de dificultad u obstáculo.

En esta rápida reconstrucción de la fase preliminar del Vaticano II hay que mencionar este dato: Juan XXIII ha ido madurando su idea de concilio refrescando los conocimientos que ya tenía sobre los concilios como antiguo profesor de Historia de la Iglesia. Está perfectamente atestiguado que el anciano Papa ha vuelto a enfrascarse en el estudio de los concilios de Trento y del Vaticano I. Historia maestra de la vida. El papa Roncalli utiliza el modelo de esos concilios anteriores no sólo como piezas doctrinales, que le instruyen acerca de la organización interna del sínodo, sino que le ayudan también a perfilar como hoja de contraste su propia idea de Concilio. Esa concepción se puede denominar, al hilo de *Gaudet mater Ecclesia*, concilio *pastoral*. Siendo Patriarca de Venecia había organizado un sínodo que ha puesto bajo el lema que luego ha quedado asociado para siempre a su concilio ecuménico: *aggiornamento*. Sabemos que este programa de «puesta al día», que Juan XXIII desea insuflar a la marcha de la Iglesia universal, está inspirado en S. Carlos Borromeo, el gran pastor de almas e impulsor de la obra reformista de Trento³.

Trazar avenidas en el bosque: Iglesia por dentro e Iglesia hacia fuera

¿Qué cuestiones debían estar en el orden del día del Concilio? Justo un mes antes de la apertura del Concilio, en un discurso radiofónico,

³ Véase: H. J. Sieben, *La idea de Concilio de Juan XXIII*: Diálogo Ecuménico XXXVI, nn. 115-116 (2001) 219-250.

Juan XXIII habló de la Iglesia como tema central del futuro Concilio: la Iglesia por dentro y la Iglesia hacia fuera. Los biógrafos de Roncalli subrayan la importancia de aquel radiomensaje: por un lado, el Papa se desmarca de los esquemas preparatorios ya elaborados y, por otro, parece estar inspirado en parte por el plan trazado por el cardenal Suenens con su famosa distinción entre la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra*. Por las memorias del cardenal de Malinas tenemos noticia de una conversación con Juan XXIII durante una audiencia celebrada en marzo de 1962.

Aquel belga de talante eminentemente práctico deploraba la ingente cantidad de esquemas preparados para la discusión conciliar (hasta 72). Juzgaba, y así se lo hizo saber al Papa, que la mayor parte

el Vaticano I había previsto un esquema sobre la Iglesia, quedaban por «situar» en el misterio de la Iglesia el episcopado y el laicado

de aquellos esquemas no eran materia de concilio. Era necesario, por tanto, trazar amplias avenidas en medio de aquel bosque. Juan XXIII le encargó elaborar un plan que a finales de abril de 1962 ya estaba redactado y que fue enviado confidencialmente a otros cardenales.

El arranque del Concilio estuvo marcado por la fluctuación, por penosos titubeos, por las dificultades de encontrar una orientación precisa. Así las cosas, Montini pedía en una carta dirigida al Papa (18 de octubre de 1962) mayor estructura y coherencia; el futuro Pablo VI diseñaba un programa preciso para el Concilio y, al final, hacía alusión al plan Suenens. A juicio de Peter Hebblethwaite, esta carta es el «documento más importante para comprender no sólo la primera sesión, sino todo el Concilio Vaticano»⁴. Todo parece indicar –afirma– que, una semana después de la apertura del Concilio, había dos libretos distintos sobre el Concilio: el de Ottaviani, que pensaba en una sola sesión rápida que tuviera como objetivo ratificar los esquemas preparados; el de Montini y Suenens, que preveían un Concilio largo que requerría hasta tres sesiones. En aquellos días las noticias sobre la salud del Papa comenzaban a ser inquietantes. Suenens decide tomar la iniciativa y escribe una carta al Papa enfermo y a su secretario, L. Capovilla, incluyendo en ella una copia de la intervención que pensaba tener dos días después en el aula. El Papa leyó el texto

⁴ P. Hebblethwaite, *Juan XXIII, el Papa del Concilio* (Madrid 2000), p. 568.

e hizo algunas anotaciones. Así, con el beneplácito de Juan XXIII, Suenens pudo pronunciar su famoso discurso del 4 de diciembre de 1962 proponiendo el tema central y el plan para el Vaticano II. Montini y Lercaro, y la mayoría de los padres conciliares, se pronunciaron entusiásticamente a favor de aquella propuesta.

El plan de Suenens buscaba, en primer término, establecer un vínculo profundo entre el Vaticano II y el Vaticano I. Proponía, por ello, comenzar con el estudio del esquema «*De Ecclesiae Christi mysterio*». En reali-

*el título Iglesia que enseña se
situaba en el horizonte más amplio
de la pastoral catequética*

dad, el Vaticano I había previsto un esquema sobre la Iglesia, pero sólo abordó la definición del primado y la infalibilidad pontificias; quedaban por «situar» en el misterio de

la Iglesia el episcopado y el laicado. Este esquema supondría un acercamiento a los hermanos separados: si los ortodoxos nos reprochan el escaso papel concedido a los obispos, los protestantes censuran no dar a los laicos el lugar que les corresponde. Este estudio sobre el misterio de la Iglesia ponía las bases para un trabajo ulterior sobre la Iglesia en acción.

En consecuencia, el plan propuesto se concibe como un examen de conciencia acerca de la misión de la Iglesia desde una pregunta básica: ¿cómo responde la Iglesia del siglo XX a la última orden del Maestro: «Id al mundo entero, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado?» (Mt 28, 19-20). Desde ahí Suenens perfiló un plan que abarca estas dos grandes secciones: la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra*. Ese primer esquema *De Ecclesiae Christi mysterio* podía servirse de algunos materiales contenidos en los esquemas ya preparados (como el *De Ecclesiae militantis natura*, o el *De membris Ecclesiae*). Utilizando las palabras finales del Evangelio de Mateo, la sección sobre la *Ecclesia ad intra* se articula en cuatro momentos o títulos: I. *Id al mundo* (Iglesia evangelizadora); II. *Enseñad a las gentes* (Iglesia que enseña); III. *Bautizándolas* (Iglesia santificadora); IV. *En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo* (Iglesia que ora).

Para responder al mandato *evangelizador* del Salvador, es necesario que toda la Iglesia se ponga en estado de misión. La renovación pastoral

¿Qué Iglesia quiso el Concilio?

debía comenzar por los que son legítimos sucesores de los apóstoles. Aquí sitúa Suenens varias cuestiones mayores: es necesaria una declaración sobre el colegio apostólico y sobre su papel en el seno de la Iglesia y el de los obispos en sus propias diócesis. Así integraba el esquema *De episcopis residentialibus*. En segundo término, la dimensión evangelizadora ha de ser examinada en el plano del clero secular y regular. Bajo este rótulo señalaba varias cuestiones concretas sobre las que también existían diversos esquemas: sobre las vocaciones y la formación sacerdotal, la reforma de los seminarios y los estudios eclesiásticos, la colaboración entre el clero secular y el clero regular, la posibilidad de reinstaurar el diaconado permanente. En tercer lugar, esta revisión de la misión de la Iglesia demandaba la revalorización de las religiosas y de los hermanos; se imponía un esfuerzo de *aggiornamento* de las reglas y costumbres ante las necesidades del apostolado de hoy. Finalmente, el cardenal de Malinas preveía una declaración doctrinal sobre el papel de los laicos en la Iglesia, haciéndose eco de los reproches de clericalismo que nos hacen los hermanos separados desde su firme convicción en el «sacerdocio común de los fieles». Existía también un esquema *De laicis* que debía ser armonizado con el que había elaborado la Comisión para el apostolado laico presidida por el Cardenal Cento.

El título *Iglesia que enseña* tiene a la vista la necesidad de dar a conocer el Evangelio a todas las gentes y se situaba en el horizonte más amplio de la pastoral catequética. Demanda, por tanto, examinar la enseñanza religiosa en los distintos centros (universidades incluidas), sopesar la necesidad de un catecismo o un directorio, reflexionar sobre la predicación de la Palabra de Dios, sobre la importancia de los medios de difusión (radio, cine, prensa, televisión). Bajo el horizonte de la *Iglesia santificadora*, el plan Suenens daba cabida a una serie de esquemas que debían pasar revista a las grandes cuestiones de la pastoral sacramental (*De ecclesiae Sacramentis*, *De Sacramento poenitentiae*, *De sacramento ordinis*). Finalmente, aflora bajo el título de *Iglesia que ora* la pastoral litúrgica. Permitía acoger varios esquemas, como el *De sacra liturgia*, *De usu linguarum vernacularum in liturgiis*, *De officio divino*.

La otra gran sección, sobre la Iglesia *ad extra*, quedaba introducida con estas palabras del pasaje mateano: «enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado». El punto de partida es, en este caso, la pregunta sobre los problemas y las necesidades de los hombres en el mundo de hoy:

Suenens sugería que el Concilio se centrara en estos cuatro campos: la sociedad familiar, la sociedad económica, la sociedad civil, la sociedad internacional. En cada uno de estos ámbitos detectaba problemas de gran calado: la moral conyugal y el control de la natalidad, el comunismo ateo y la tragedia de los países subdesarrollados, las relaciones Iglesia-Estado y la libertad religiosa, la guerra y la paz internacional.

«Al final de la primera sesión –escribe Suenens en sus *Memorias*–, apareció de manera clara a todos que el Concilio Vaticano II sería en lo sucesivo, en la historia, un concilio centrado en la Iglesia, y que todos los esquemas yuxtapuestos hasta ese momento, serían reagrupados en torno a esta idea maestra». Juan XXIII, que

*la Constitución sobre la Iglesia
estaba llamada a ser el núcleo central
del trabajo conciliar*

había creado una comisión a finales de diciembre de 1962 con el encargo de supervisar los documentos que se iban preparando para la segunda sesión del Concilio, había encomendado y confiado al cardenal de Malinas el esquema sobre la Iglesia *ad intra*, que se iba convertir en la constitución *Lumen gentium*, y el esquema sobre la Iglesia *ad extra*, que llegaría a ser *Gaudium et spes*. Serán los dos documentos claves del Concilio. Ambos documentos debían recorrer un largo trecho antes de ver la luz definitiva. Al final de la primera sesión, las espadas entre los partidarios y los enemigos del *aggiornamento* seguían en alto, de modo que se ha llegado a hablar de una «segunda preparación» del Concilio⁵.

Los cuatro puntos cardinales del plan conciliar de Pablo VI

El Concilio inesperado e imprevisto había nacido de una gran corazonada. Durante la primera sesión se puso de manifiesto la dificultad de reducir a la unidad el ingente material presentado en los setenta esquemas elaborados por las comisiones preparatorias. El cardenal Suenens formuló un programa realista nacido de la preocupación de dar unidad a la

⁵ Véase: J. Grootaers, «El Concilio se decide en el intervalo. La *segunda preparación+ y sus adversarios», en: G. Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. II (Salamanca, 2002), p. 331-470.

¿Qué Iglesia quiso el Concilio?

obra del Concilio. Su intuición era, en el fondo, muy sencilla: *Ecclesia lumen gentium*. El propósito del Concilio debía consistir en mostrar a la Iglesia como luz de los pueblos. En consecuencia, la Constitución sobre la Iglesia estaba llamada a ser el núcleo central del trabajo conciliar. Todos los otros esquemas encuentran su unidad en torno a este eje: Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*, es decir, la Iglesia vuelta hacia sí misma y vuelta a continuación hacia el mundo para dar respuesta a los problemas que la humanidad tiene planteados: respeto a la persona humana, inviolabilidad de la vida, justicia social, evangelización de los pobres, guerra y paz, servicio que la Iglesia puede prestar en el mundo actual.

Ya hemos indicado que aquella certera intuición del arzobispo de Malinas-Bruselas fue saludada y aprobada con entusiasmo por el entonces cardenal Montini. Tras su ascenso al solio pontificio, el nuevo papa, Pablo VI, daba un paso adelante en la preocupación por dotar de mayor unidad y coherencia a la obra conciliar sobre los fundamentos ya puestos. En su discurso de apertura de la segunda sesión (29 de septiembre de 1963) estableció programáticamente y con toda nitidez los principales fines del Concilio: «la noción, o, si se prefiere, la conciencia, de la Iglesia, su renovación, el restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos, y el diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestra época». Desde estos cuatro puntos cardinales del plan montiniano, que permiten hacer una sistematización coherente de los documentos del Concilio Vaticano II, podemos formular con toda propiedad nuestra pregunta inicial: ¿qué Iglesia quiso el Concilio?

Sin duda alguna, la Constitución dogmática sobre la Iglesia ocupa el puesto de punto de referencia. *Lumen gentium* trata de satisfacer el primero de los fines conciliares: expresar la noción o conciencia de la Iglesia. Ahora bien, para dar una visión abarcante y completa de la Iglesia, se hizo necesario establecer dónde y cómo debía ser buscada esta noción de Iglesia. En otras palabras: su conocimiento debe tomarse de la revelación divina. Este era el contenido de un documento, la *Dei Verbum*, cuya elaboración resultó tortuosa desde la primera sesión conciliar. Desde la lógica teológica, la Constitución dogmática sobre la divina revelación adquiere un carácter previo a toda la obra del Concilio. *Dei Verbum* reviste desde el punto de vista metodológico un carácter fundamental, pues revisa una serie de conceptos, como revelación, conocimiento natural de Dios, fe, tradición, Escritura, Tradición, Magisterio, que resitúa en su in-

terrelación natural, redimiéndolos del esquematismo de la teología escolástica tardía. De manera especial es relevante su afirmación de la unidad de la tradición y de la Escritura, ya que ambas manan de la única fuente, que es Cristo. No son, en consecuencia, «dos fuentes» de la revelación, sino dos modos de recibir y transmitir el misterio de Dios revelado en Cristo.

Aquí engarza, a su vez, el primer capítulo de *Lumen gentium* que trata del misterio de la Iglesia, como realidad de gracia enraizada en la Trinidad y comunicadora de la gracia en su carácter de sacramento original (O. Semmelroth) o sacramento primordial (K. Rahner). La Iglesia es calificada como «sacramentum salutis» y como «pueblo de Dios». Los límites que traza el misterio de la Iglesia se extienden desde el propósito inicial salvífico de Dios al comienzo de los tiempos hasta la consumación definitiva. La Iglesia aparece situada en sus coordenadas más propias y auténticas: las coordenadas trinitarias. Es la muchedumbre reunida en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Su riqueza ha sido expresada en la Escritura a partir de una gran variedad de imágenes, entre las que descuellan la de esposa y cuerpo de Cristo. La Constitución pasa a hablar en su capítulo segundo del pueblo de Dios, es decir, la Iglesia en su realidad concreta, histórica y humana; es el pueblo sacerdotal uno y vario, desde el que se establece la perspectiva para hablar de los católicos, de los cristianos no-católicos y de todos los hombres. Desde la consideración del pueblo de Dios como pueblo sacerdotal se recupera la doctrina del sacerdocio común de los bautizados: un pueblo destinado al culto público.

A partir de estos contenidos fundamentales de la noción de Iglesia expuesta en la *Lumen gentium*, se desprenden algunos criterios que presiden la obra reformista conciliar. Situemos aquí una primera dimensión de la renovación de la Iglesia, que es el fruto pretendido por la Constitución sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*. Desde el principio fundamental de la participación de los fieles, en la celebración de la Iglesia cada participante, desde el ministro al simple fiel, desempeña «sinfónicamente» su propio oficio. Por otro lado, la voluntad de Dios de que todos los hombres formen parte del nuevo pueblo de Dios se plasma en el encargo que la Iglesia ha recibido de predicar el Evangelio a todas las gentes. Aflora así el esfuerzo en una eficaz tarea misionera, que ha sido desplegada en el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia,

¿Qué Iglesia quiso el Concilio?

Ad gentes divinitus. Aquí se establece el principio de gradualidad e interacción entre el *testimonio* de la justicia y el amor y el *anuncio* explícito. Son dos líneas que Pablo VI prolongará de forma consecuente en *Evangelii nuntiandi*.

Volviendo al hilo de la constitución sobre la Iglesia, el díptico que conforman los capítulos tercero y cuarto habla, sucesivamente, de la jerarquía eclesial y del laicado. El capítulo tercero desarrolla, en particular, la temática de la sacramentalidad y colegialidad del episcopado, con unas breves indicaciones sobre el presbiterado y diaconado, y una breve referencia a la Iglesia local. Tanto los obispos como los presbíteros tienen sus decretos renovadores: *Christus Dominus*, sobre el oficio pastoral de los obispos en la Iglesia, y *Presbyterorum ordinis*, sobre el ministerio y la vida de los presbíteros. A la renovación del ministerio y espiritualidad de los sacerdotes se ha dedicado un decreto especial sobre la formación sacerdotal, *Optatam totius*. En su capítulo cuarto la Constitución sobre la Iglesia ha trazado las líneas para una teología del laicado, a través de la idea de la participación de los seglares en la función sacerdotal, profética y regia de Cristo. Su apostolado es participación en la misión salvífica de la Iglesia; al abrigo de esta certeza se desarrolla el decreto sobre el apostolado de los seglares, *Apostolicam actuositatem*. La actividad educadora de los padres encuentra su prolongación en la «Declaración sobre la educación cristiana», *Gravissimum educationis*, si bien este texto abre sus perspectivas a la labor educadora más amplia de la Iglesia.

Todos los miembros del pueblo de Dios están llamados a la santidad. A la luz de esta convicción se despliegan los capítulos quinto y sexto de *Lumen gentium*. El capítulo dedicado a la vida religiosa encuentra su prolongación, en perspectiva renovadora, en el decreto sobre la renovación, acomodada a los tiempos, de la vida religiosa, *Perfectae caritatis*. El último díptico de la constitución eclesiológica desarrolla, en el capítulo séptimo, el tema de la santidad desde el punto de vista de la consumación escatológica, y en el octavo, la teología mariana. La figura de María cierra el proceso teológico de *Lumen gentium*, es presentada en el misterio de Cristo y como madre de Cristo y de todos los que constituyen el pueblo de Dios, y en el misterio de la Iglesia, como supremo ejemplo humano de santidad; brevemente: como Iglesia realizada.

Pasando al tercer fin indicado por el Papa Montini, el restablecimiento de la unidad entre todos los cristianos, se puede decir que el decreto sobre

las Iglesias orientales católicas, *Orientalium Ecclesiarum*, hace de puente entre el fin renovador y el objetivo ecuménico del Concilio. A la realidad de estas Iglesias se había aludido en *Lumen gentium* de doble manera: en el capítulo segundo, al exponer la universalidad o catolicidad del pueblo de Dios, y en el capítulo tercero, al considerar las relaciones de los obispos dentro del colegio episcopal. Ellas mismas constituyen una situación de puente con las Iglesias orientales separadas. Con todo, al tercer fin del Concilio se encamina derechamente el decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio*. La constitución sobre la Iglesia había puesto sus fundamentos doctrinales en el capítulo segundo (n. 15). En el decreto

aunque el tema de la libertad religiosa se concibiera inicialmente como el capítulo último del esquema sobre el ecumenismo, la declaración ha sido pensada por el Concilio como condición para el diálogo ecuménico

sobre el ecumenismo hay que reseñar, como aspecto más novedoso, la aplicación del principio de eclesialidad a las Iglesias orientales separadas y el de las «comunidades eclesiales» aplicado a las Iglesias surgidas de la Reforma. También es digno de mención

el principio de «jerarquía de verdades», según su mayor o menor proximidad al fundamento de la fe cristiana. Por otro lado hay que subrayar que, aunque el tema de la libertad religiosa se concibiera inicialmente como el capítulo quinto y último del esquema sobre el ecumenismo, la declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, ha sido pensada por el Concilio como condición para el diálogo ecuménico. Representa, por lo demás, la desmantelación del Estado confesional. Por eso, a la declaración sobre la libertad religiosa se le puede adjudicar un carácter de puente entre los dos últimos fines del Concilio, pues es condición del diálogo ecuménico y condición para el diálogo con el hombre contemporáneo.

Este último objetivo del Concilio encuentra su plasmación suprema en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*. Ya había sido indicado en el capítulo séptimo de *Lumen gentium* que la Iglesia peregrina lleva en sus instituciones y sacramentos, que pertenecen a este siglo, la imagen de este mundo que pasa (n. 48); por consiguiente, no puede desentenderse de las circunstancias históricas del mundo en que vive. Una parte importante de este diálogo con el mundo

hodierno es el diálogo con las otras grandes religiones de la humanidad. Los principios desarrollados en la Declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas, *Nostra aetate*, prolongan las reflexiones presentes en el capítulo segundo de *Lumen gentium* (n. 16). Finalmente, como modo específico de desarrollar esta presencia en el mundo y el diálogo con el mundo, ofrece una respuesta, si bien no completa, y tiene un carácter de medio e instrumento el Decreto sobre los medios de comunicación social, *Inter mirifica*. Ciertamente, sólo una lectura atenta de estos documentos nos permitirá captar el jugo del Concilio.

En la intención de Juan XXIII el Concilio Vaticano II nacía, el 11 de octubre de 1962, bajo el signo del *aggiornamento* pastoral, encaminado hacia la revitalización y hacia la «nueva primavera» del espíritu cristiano en el mundo. El 8 de diciembre de 1965 redondeaba el acontecimiento religioso de mayor envergadura en el siglo que acaba de expirar. Para sorpresa de propios y extraños se vio acompañado de la máxima resonancia mundial. Si el Concilio miraba, desde la primera hora, al largo post-concilio de su expansión misionera entre los hombres y las culturas, su clausura marcó el momento en que el peso entero de la obra cumplida pasaba a manos de toda la Iglesia, como responsabilidad común hacia el mañana.

2. Vaticano II y su legado irreversible: un Concilio para el siglo XXI

En este segundo tramo de reflexiones voy a retomar la pregunta directriz, «¿qué Iglesia quiso el Concilio?», desde esta otra perspectiva: ¿cuál es el *rumbo eclesial* que nos sigue marcando el Concilio? ¿De qué modo es el Concilio para el siglo XXI? La historia no es reversible al momento histórico anterior cual si nada hubiera pasado: lo una vez realizado en la historia no puede ya ser *como si no* hubiera sido y no hubiera tenido efectos y como si el momento histórico posterior fuera igual al anterior. A los veinte años de la clausura del Concilio, J. M. Rovira se hacía esta pregunta: «¿Qué es lo que el Concilio ha dicho que no puede *echarse atrás*, porque semejante postura sería un acto de desconfianza en la tradición y en el mismo concilio?»⁶ El sabio teólogo catalán decía que lo «irreversi-

⁶ *Significación histórica del Vaticano II*, en: C. Floristán-J.J. Tamayo, *El Vaticano II, veinte años después* (Madrid 1985) pp. 35-36.

ole» del Concilio hay que buscarlo «bajo la polvareda de interpretaciones opuestas», a saber: la de los «tradicionalistas sin tradición», que dejan fuera de la línea de la tradición el periodo de 1962-1965; las interpretaciones subjetivas, que «pasan por encima de lo que realmente se dijo en la asamblea conciliar»; las interpretaciones de «extremo centro», que juegan con fórmulas sin «taladrar la superficie de las palabras para ver lo que realmente ocurre en la realidad como problema y como tendencia».

La postura de los tradicionalistas sin tradición y las lecturas subjetivistas quedan descalificadas desde lo que escribe Juan Pablo II al final de la carta apostólica *Novo millennio ineunte* (2001): «Después de concluir el jubileo, siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como la gran gracia que la Iglesia ha recibido en el siglo XX. Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza» (NMI 57). Pero es la última afirmación de Rovira la que encierra el reto y el desafío permanente de la interpretación del Vaticano II, que tiene que ver con el hecho de haber optado por un magisterio de índole prevalentemente pastoral, sin definiciones, sin condenaciones, sin anatemas, sin nuevas formulaciones dogmáticas. Desde ahí emerge la condición específica del Vaticano II, como órgano e instrumento de recepción y depuración de la tradición eclesial, con vistas a su actualización y aplicación a la realidad eclesial. En definitiva, la fidelidad y la creatividad en la recepción del Vaticano II nos obliga a preguntarnos por sus ejes fundamentales. Una primera vía de acceso consiste en establecer el «antes» y el «después» del Concilio iluminados desde la divisa roncalliana del *aggiornamento*.

El «antes» y el «después» de la obra conciliar en clave *newmaniana*

La idea roncalliana del *aggiornamento* ha sido emparentada con algunas intuiciones del cardenal Newman. Así lo hizo J. Guittou, filósofo francés y primer *auditor* laico en el Vaticano II: «Newman está presente en el Concilio de muchas maneras, por su idea del laicado, de la Tradición en sus relaciones con la Escritura, del episcopado orgánico, de la Iglesia mística. Incluso se puede decir que la idea del Concilio es newmaniana: la Iglesia debe reformarse sin cesar, para guardar su identidad en el tiempo, para readaptarse. Mañana la Iglesia será aún más newmaniana, pues tendrá que tomar conciencia de la identidad profunda entre la Iglesia de

después del Concilio y la de antes del Concilio y de todos los tiempos»⁷. La cuestión de este «antes» y este «después» ha dividido a los espíritus. En los cuarenta años que nos separan de la inauguración del Concilio no han faltado las resistencias, las discrepancias o los desmarques. Para algunos el «después» rompe la continuidad con la tradición anterior y traiciona la identidad sustancial de la Iglesia en el tiempo. Por el otro extremo, quien quiera ver una continuidad absoluta entre el «antes» y el «después» le estaría negando al Concilio su entidad doctrinal propia.

El «antes» ha quedado recogido en los volúmenes que guardan los resultados de la encuesta preconiliar ordenada por Juan XXIII. Sin duda, como subrayaba el cardenal Suenens, aquellas demandas de reformas litúrgicas y de reformas canónicas eran muy tímidas. (Aún no había soplado el Espíritu Santo a ráfagas! Las aspiraciones expresadas por obispos, superiores religiosos y facultades eclesíásticas, eran mucho más comedidas que las realizaciones alcanzadas por el Concilio.

*el contraste entre el «antes» y el
«después» se percibe, a través
de la comparación entre los
esquemas preparatorios y los
documentos definitivos*

El contraste entre el «antes» y el «después» se percibe, en segundo lugar, a través de la comparación entre los esquemas preparatorios y los documentos definitivos. Hay que recordar que el esquema sobre las «fuentes de la revelación» no resistió el debate conciliar. Una verdadera distancia de enfoque, pretensión y mentalidad le separa de la Constitución dogmática aprobada sobre la divina revelación. En realidad, ambos documentos responden a mentalidades teológicas distintas. Otro tanto puede decirse sobre el primer esquema «*De ecclesia*» y *Lumen gentium*.

El ejemplo meridiano de este «antes» y «después» es la declaración acerca de la libertad religiosa. Los textos encomendados al equipo del cardenal Bea y al Secretariado para la unión de los cristianos iban preñados, de antemano, de un sorprendente espíritu profético y anticipador. O. Cullmann llegó a reconocer, en nombre de los observadores protestantes, que el decreto sobre el ecumenismo rebasaba con mucho sus más

⁷ *Diálogos con Pablo VI* (Madrid 1967), p. 211.

audaces esperanzas. Otro dato que ayuda a fijar el «antes» y el «después», y que se sitúa también bajo el radio de acción del Secretariado para la unidad, es el desarrollo de un documento de anchas perspectivas para la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas que tomó cuerpo a partir de una brevísima declaración sobre los judíos. Esta capacidad creadora del Vaticano II se ha manifestado igualmente en el último documento conciliar con su valoración evangélica de las realidades terrestres. De cara a las líneas maestras de la nueva imagen de Iglesia, valgan de forma paradigmática las expectativas expresadas por Mons. Elchinger durante la discusión del primer esquema *De Ecclesia* en diciembre de 1962: «Ayer la Iglesia era considerada sobre todo como institución; hoy la vemos mucho más claramente como comunión. Ayer se veía sobre todo al papa; hoy estamos en presencia del obispo unido al papa. Ayer se consideraba al obispo solo; hoy a los obispos todos juntos. Ayer se afirmaba el valor de la jerarquía; hoy se descubre el pueblo de Dios. Ayer la teología ponía en primera línea lo que separa; hoy lo que une. Ayer la teología de la Iglesia consideraba sobre todo su vida interna; hoy es la Iglesia vuelta hacia el exterior»⁸.

Una valoración de la obra conciliar ha de ser también consciente de lo logrado. A la maduración de los esquemas ha contribuido la parte más activa de la asamblea conciliar, tanto la de signo mayoritario como minoritario. El servicio rendido por la minoría conciliar consistió en la demanda de precisiones conceptuales, urgiendo una consideración más minuciosa de nuevas fórmulas desde las interpretaciones tradicionales más en uso. Esta *gloriosa minoritas* recibió del Concilio una atención y un respeto muy generoso, sobre todo si se tiene en cuenta lo exiguo de su número. Esta circunstancia, que obligaba a las Comisiones a incorporar en los textos enmiendas provenientes de unos pocos, podía contradecir el parecer de la mayoría. De aquí deriva una característica de los textos del Vaticano II: cierta vacilación de la línea inspiradora, algunas dislocaciones en su estructura, fórmulas un tanto ambiguas, que han cerrado el paso a síntesis más lúcidas y ricas. Estas ambigüedades no tuercen la línea fundamental de los textos, que es la que ha de impulsar la vida de la Iglesia posconciliar y la que ayude a superar aquellas indecisiones o timideces. Hay cuestiones que no han logrado un adecuado nivel de ma-

Citado en G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución «Lumen gentium»*, I (Barcelona 1968), p. 24.

¿Qué Iglesia quiso el Concilio?

duración: la cuestión de la suficiencia o insuficiencia material de la Escritura respecto de las verdades reveladas; la conexión entre la potestad primada del Obispo de Roma como vicario de Cristo y como cabeza del colegio episcopal; la teología de la libertad religiosa; los enunciados sobre la moral conyugal. Estas insuficiencias palidecen ante los grandes logros del Concilio, que, renunciando a las formulaciones apodícticas, ha estimulado nuevas líneas de avance y ha abierto muchas puertas: desde el primer documento conciliar, con las nuevas formas litúrgicas, hasta el último, con la teología de las realidades terrenas, se abren nuevas posibilidades.

*todo esfuerzo pastoral exige el
examen correspondiente de las
fuentes teológicas en que se inspira,
ha sido uno de los ejes vertebradores
del Vaticano II*

La nueva frontera trazada desde el *aggiornamento* pastoral

Los documentos conciliares han dejado puestas las bases para el despliegue de la eclesiología de comunión, para el avance en el ecumenismo, para el desarrollo de una teología más bíblica, para el redescubrimiento de la teología del laicado y de la misionología. La teología de las realidades temporales ha encontrado su prolongación en la teología política, en la teología de la liberación y en las teologías contextuales. El existir cristiano había alcanzado con el Concilio una nueva frontera. En todo ello va envuelta la divisa roncalliana del *aggiornamento* pastoral, que merece por sí misma una reflexión. Lo pastoral no puede desligarse nunca de su fundamentación doctrinal. En consecuencia, la mera adecuación a las peculiaridades de una situación dada no puede ser el criterio del *aggiornamento*. Ese carácter *pastoral*, según el cual todo esfuerzo pastoral exige el examen correspondiente de las fuentes teológicas en que se inspira, ha sido uno de los ejes vertebradores del Vaticano II. La raíz última de este *aggiornamento* hay que buscarla en las palabras programáticas de Juan XXIII: «Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa; y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia, si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral»⁹.

⁹ J. M. Margenat (ed.), *Escritos del Papa Juan XXIII* (Bilbao 2000), p. 196.

«Pastoralidad» no significa deslizamiento hacia el pragmatismo y el activismo. Tampoco significa el olvido o rechazo de la especulación teológica. La doctrina no puede quedar reducida a ser pura especulación, sino que ha de mostrar en la realidad histórica su virtud salvadora. En una palabra: se trata de la adaptación pastoral de las fórmulas doctrinales a mentalidades y tendencias. La percepción de las necesidades pastorales debe impulsar el avance en el conocimiento de la verdad revelada. Las circunstancias históricas en las que se desarrolla la vida de la Iglesia, sujeta por tanto a nuevas realidades que la rodean, contribuyen a que la riqueza de la doctrina revelada vaya desentrañando toda la gama de posibilidades que anidan y están encerradas en ella. La circunstancia histórica del Vaticano II, el reconocimiento de los signos de los tiempos, signos puestos por la Providencia, obligaban al Concilio a desentrañar los

el aggiornamento no viene impuesto desde fuera, sino que ha brotado de la vitalidad interior nuclear, movilizadas desde su centro sustancial por el Concilio

tesoros de la revelación que deben iluminar al hombre del mundo de hoy. «Pastoralidad» no implica renuncia a la teología, ni la teología conciliar debía perderse en la sutil especulación de los

profesionales. Por tanto, «pastoralidad» significa resolución de los problemas que la vivencia diaria e histórica plantea desde un conocimiento más pleno de la revelación.

La distinción entre lo sustantivo y nuclear de la doctrina y lo adjetivo y variable de su formulación no significa, por tanto, una pura adaptación a la circunstancia externa. Desde aquí se entiende que el Vaticano II, queriendo ser un Concilio pastoral, haya dedicado sus mejores esfuerzos a largas horas de discusiones doctrinales. Para dinamizar la acción misionera de la Iglesia, el decreto correspondiente echa por delante una teología misional que arranca de las «misiones trinitarias» y establece los fundamentos de la presencia evangelizadora de la Iglesia en las tierras llanadas de misión. La Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen genium*, ha surgido de la profunda reflexión acerca de esta pregunta dirigida a la Iglesia: ¿qué dices de ti misma? La visión cristológica del misterio de la Iglesia y su concepción del pueblo de Dios, que impregna los otros documentos conciliares, será –pese a sus altos vuelos– un elemento más dinamizante y renovador que otras muchas disposiciones concretas

¿Qué Iglesia quiso el Concilio?

dispersas en los otros documentos. Otro ejemplo de gran alcance: la revisión del axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación» ha sido elaborada desde esa profunda visión de la Iglesia como sacramento que enuncia el párrafo primero de *Lumen gentium*: signo e instrumento de la comunión de la humanidad con Dios y del género humano entre sí. Bajo la óptica del sacramento universal de salvación, la Iglesia es signo e instrumento de la salvación que se ofrece y se busca en las otras tradiciones religiosas, pero también sacramento de la salvación integral (F. A. Sullivan) o «sacramento histórico de la liberación» (I. Ellacuría).

En otras palabras: el *aggiornamento* no viene impuesto desde fuera, como si el mundo dictara la reforma eclesial, sino que ha brotado de la vitalidad interior nuclear, reanimada ahora conscientemente y movilizada desde su centro sustancial por el Concilio. De alguna manera se ha producido una negociación de identidad y una redistribución de los valores en el interior del núcleo inmutable. El *aggiornamento* viene a apoyarse en el sabio principio de la «jerarquía de verdades» que enuncia el decreto sobre el ecumenismo: existe un orden o jerarquía de verdades de la doctrina católica, dado que es diversa su relación con el fundamento de la fe cristiana (UR, n. 11). En una palabra: el Vaticano II ha sido este *aggiornamento*, que se deja sentir en los pasajes esenciales que recogen su doctrina: la reflexión sobre el episcopado completa la visión de la jerarquía eclesiástica, evitando una concepción aislacionista del primado pontificio; el reconocimiento del puesto sustantivo del laicado derrumba una concepción piramidal de la Iglesia; la reconciliación del pecador con la Iglesia recupera una de las «verdades olvidadas» (K. Rahner) sobre el sacramento de la penitencia; el centramiento en la Escritura y en la Liturgia; la Iglesia sentida como pueblo de Dios, todo él vibrátil e intercomunicado; la hermandad sustancial que enlaza a todos los bautizados; el apostolado como exigencia de la propia vocación cristiana; la dignidad de la persona humana; el sentido de servicio de la Iglesia respecto de la humanidad. Esta teología conciliar representa, sin duda, una notable y trastornadora «redistribución de valores» en el interior de esquemas habituales o de un inmovilismo miedoso. Este modo de *aggiornamento* desde dentro ha sido el hilo directriz del Vaticano II; por ello nos indica y nos marca la pauta para el esfuerzo colectivo de actualización post-conciliar. Porque un Concilio no termina con su clausura. Más bien, la clausura de un Concilio señala en la historia de la Iglesia el comienzo de una nueva era, la era post-conciliar.

La realidad eclesiológica de la recepción: líneas en marcha

La recepción de un Concilio se identifica prácticamente con su eficacia. Un Concilio es un acontecimiento eclesial; su estudio no se puede limitar al examen de los documentos que ha promulgado, sino que ha de tener en cuenta cómo son «recibidos» por la comunidad eclesial, por los fieles y clérigos en las Iglesias locales. Que algo no sea «recibido» –decía Congar– no significa automáticamente que sea falso y erróneo, sino que no ha suscitado ni suscita dinamismo vital, que no contribuye a la «edificación» del cuerpo de Cristo¹⁰. El Sínodo de 1985 ha abierto una nueva fase en el proceso de recepción del Vaticano II, polarizada en torno al descubrimiento y consolidación de la eclesiología de comunión. Esta recuperación de la eclesiología de comunión, considerada como punto de partida del posconcilio, permite reconocer en toda su profundidad el significado mismo de la «recepción» de un Concilio como «realidad eclesiológica» y la misma definición de Iglesia como una «comunidad de recepción».

Monseñor Hakim, arzobispo de Nazaret, advirtió en la primera sesión conciliar: «Guste o no guste, un Concilio de finales del siglo XX debe ser el Concilio del siglo XXI». Es una afirmación que da que pensar. Da que pensar aun cuando uno esté de acuerdo con las palabras del arzobispo de Milán que, pronunciadas durante el Sínodo de obispos de 1999, solicitaban «una experiencia de confrontación universal entre los obispos». El estado de cuestiones urgentes que hizo Martini presupone un horizonte hermenéutico que es el del Vaticano II. Esto vale ya de manera eminente para la primera: el desarrollo y la profundización de la eclesiología de comunión del Vaticano II. Otro tanto vale para los otros problemas: la carencia de ministros ordenados, el papel de la mujer en la sociedad y en la Iglesia, la participación de los seglares en la responsabilidad ministerial, la práctica del sacramento de la penitencia, la disciplina del matrimonio, la sexualidad, la necesidad de reavivar la esperanza ecuménica, la relación con las Iglesias orientales separadas de Roma, la relación entre de-

Y. Congar, *La recepción como realidad eclesiológica*: Concilium 77 (1972) 57-85.

J. Fisichella (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo* (Cinisello Balsamo 2000). A. Antón, *La «recepción» en la Iglesia y en la eclesiología*: Gregorianum 77 (1996) 57-96; 437-469. H. Legrand, J. Manzanares, A. García, *La recepción y la comunión entre las Iglesias* (Salamanca 1997).

¿Qué Iglesia quiso el Concilio?

mocracia y valores, entre las leyes civiles y morales. Sin duda, hay mucha tela que cortar. El paso del tiempo ha dado nueva complejidad a muchos de estos problemas y ha hecho surgir otros nuevos. Pero no es menos cierto que su planteamiento no puede hacerse al margen del «espíritu» y de la «letra» del Segundo Concilio del Vaticano; de ahí extrajo el Sínodo de 1985 la clave interpretativa de la *comunión*.

Hoy somos conscientes de que no basta una pura aplicación fiel de la «letra», sino que el paso del tiempo y la creciente complejidad de los procesos eclesiales demandan una interpretación evolutiva que se ajuste a su «espíritu», que es el del necesario dinamismo del *aggiornamento* desde dentro que acabamos de evocar.

Todas las cuestiones planteadas por Martini se dejan reconducir a la cuestión que puso en marcha esta reflexión: ¿cómo es la Iglesia que quiso el Concilio? Lo que el Concilio nos ha proporcionado es un proyecto de Iglesia y ésta es una tarea que no sólo afecta a nuestra generación sino a generaciones venideras. Uno tiene la impresión desconcertante de que se estuviera consolidando un «nominalismo conciliar». Se invoca la eclesiología de comunión como si la sola palabra bastara para producir la renovación de anquilosadas estructuras jurídicas. La inercia de los hábitos institucionales y doctrinales no se vence con voluntarismo entusiasta, sino por el serio discernimiento de lo que permanece vivo y de lo que está muerto del Concilio. Este discernimiento no puede hacerse al margen de las condiciones objetivas e históricas que viven las comunidades eclesiales. Desde ahí ha de producirse la aceptación y el desarrollo coherente de los impulsos dinámicos del Concilio.

*las líneas maestras de las
Constituciones mayores, reclaman
una prolongación para ir realizando
las líneas fundamentales de un
proyecto de Iglesia*

Entre esos impulsos más dinámicos o pilares de realizaciones vivas del Vaticano II hay que señalar: la liturgia como participación, la concepción de la Iglesia como misterio y como *comunión*, la primacía de la Palabra de Dios, la posibilidad de la unidad visible de las Iglesias como correlato de la figura de Iglesia, «sacramento de Cristo», la aparición de la Iglesia en misión, donde cada uno ha de aportar su testimonio conforme a carisma, la rectificación teórica y práctica de la relación de cooperación entre la

glesia y el mundo. Estos pilares, que corresponden *grosso modo* a las líneas maestras de las Constituciones mayores, reclaman una prolongación para ir realizando las líneas fundamentales de un proyecto de Iglesia. El escrito de Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, proponía, en 1994, un serio examen de conciencia relativo a la *receptión* misma del Concilio Vaticano II:

¿En qué medida la Palabra de Dios ha llegado a ser plenamente el alma de la teología y la inspiradora de toda la existencia cristiana, como pedía a *Dei Verbum*? ¿Se vive la liturgia como «fuente y culmen» de la vida eclesial, según las enseñanzas de la *Sacrosanctum Concilium*? ¿Se consolida, en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares, la eclesiología de

el Concilio inició una transición y una obra de reforma que todavía no se ha terminado

comunión de la *Lumen gentium*, dando espacio a los carismas, los ministerios, las varias formas de participación del Pueblo de Dios, aunque sin admi-

ir un democratismo y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el auténtico espíritu del Vaticano II? Un interrogante fundamental debe también plantearse sobre el estilo de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Las directrices conciliares –presentes en la *Gaudium et spes* 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» (TMA, n. 36).

Estos núcleos doctrinales permiten enjuiciar dónde se halla, estancado o en avance, el proceso de transformación eclesial impulsado por el Vaticano II. Pueden ser a la vez los criterios fundamentales para una «lectura esencial y objetiva» de los documentos conciliares, una lectura que se hace desde los «ejes vertebradores» del *aggiornamento* pastoral desde dentro. Ciertamente, el Vaticano II ha marcado un punto de inflexión y un golpe de timón en el modo de ser, de estar y de actuar de la Iglesia en el mundo. El Concilio inició una transición y una obra de reforma que todavía no se ha terminado en estas líneas fundamentales a las que hay que seguir la pista: el debate acerca de una categoría fundamental: pueblo de Dios y misterio de comunión; la articulación de la colegialidad y de la sinodalidad en la Iglesia de comunión; los nuevos caminos

¿Qué Iglesia quiso el Concilio?

abiertos por el ecumenismo; la remodelación y la nueva morfología del primado; la revisión de la misión de la Iglesia-sacramento en la sociedad multicultural y plurirreligiosa; el diálogo interreligioso; la Iglesia de los laicos; la opción preferencial por los pobres. En todas estas dimensiones, este Concilio de transición ha imprimido un giro decisivo a la marcha bimilenaria de la Iglesia. Podemos describir, finalmente, este *kairós* con las palabras esperanzadas del cardenal Etchegaray¹¹: «Nos encontramos ante un umbral más difícil de cruzar que el umbral, simbólico, del tercer milenio. No podemos resignarnos a hablar, desilusionados, de crisis, midiéndolo todo según el metro de una imagen de Iglesia del segundo milenio. Debemos vislumbrar ya, y descubrir, el frágil nacimiento de una nueva imagen de Iglesia. Frente a esta alternativa, la herencia del Vaticano II es para nosotros una «fuente» de agua fresca. Si los años posconciliares dejaron, a veces, una impresión de cansancio, o incluso de desilusión, ¿no es, acaso, porque la experiencia del Vaticano II no se apoyó suficientemente en la visión eclesiológica que brota de *Lumen gentium*, auténtico corazón de todo el Concilio?» ■

¹¹ *L'Osservatore Romano*, 3 de agosto de 2001, p. 11.