

Perspectivas eclesiológicas del Vaticano II

(A los cuarenta años del inicio
del Concilio)

Evangelista Vilanova*

ES innegable que la elaboración precon-
ciliar a propósito de la dimensión trinitaria y especialmente de la neumatología era fragmentaria e insuficiente. Durante el desarrollo de los trabajos del Vaticano II se formuló una propuesta para tratar este tema, pero resulta cierto que, de manera cada vez más ostensible, llegó a constituirse en el horizonte de la elaboración conciliar, en la medida en que la mayoría de los padres sentía la urgencia de salir de un gueto doctrinal demasiado estático e inadecuado para ser asimilado por las nuevas culturas.

* Monje de Montserrat.

Pueblo de Dios

EN medio de este ambiente se desarrolla el eje central del concilio Vaticano II (1962-1965): la concepción de la iglesia. El punto de partida, en aquellos momentos, era un explícito eclesiocentrismo tendente al triunfalismo. Éste estaba inspirado en una visión que derivaba de la identificación de la iglesia católica con el cuerpo místico de Cristo y con el Reino y arropado por la exaltación del obispo de Roma como vértice de la pirámide eclesial. El concilio colocó a la iglesia inmersa en una perspectiva de conciliaridad. En esta orientación la misma «reforma de la iglesia» como remedio a su decadencia como disposición orgánica y definitiva quedó superada. La conjunción del elemento pastoral con el principio de *aggiornamento* puso en crisis el tema medieval y moderno de la decadencia-reforma aplicado a la iglesia. Esto quedó de manifiesto tanto con relación a la dialéctica de abusos y reformas cuanto al mismo anuncio teórico, responsable en gran medida de una manifiesta hipertrofia eclesiológica. Una iglesia concebida como pueblo de Dios siempre en marcha y guiada por un único Pastor bajo las directrices del Espíritu está siempre en *aggiornamento*, según un criterio de servicio.

Superar el eclesiocentrismo preconiliar no implica sólo abandonar la hegemonía de la eclesiología, sino sobre todo volver a descubrir las otras dimensiones de la vida cristiana y de la fe. El Vaticano II se movió con la perspectiva de vigorizar la prioridad eclesial, cosa que supone el abandono de la referencia a las instituciones eclesiásticas, a su autoridad y a su eficacia como centro de la fe de la iglesia. En cambio, son la fe, la comunión y la disponibilidad al servicio las que hacen la iglesia: es merced a estos valores por lo que se valora la armonía evangélica de la fe, reconociendo el criterio eclesial del «sentido de la fe» y de los signos de los tiempos en lugar de la lógica interna de las constituciones.

Un elemento característico de la novedad, enunciado en la constitución sobre la liturgia, y recuperado en otras decisiones conciliares, es la introducción de una perspectiva que considera la iglesia como una comunión entre las diversas comunidades locales, más que como una gran organización unitaria de dimensiones mundiales. Según esta perspectiva, la estructura de la iglesia no puede ser esquematizada como una pirámide en la que la vida se desarrolla como un eje vertical con un sentido descendente. Al contrario, aparece una imagen estrictamente horizontal que dispone a todas las iglesias y a sus obispos en un plano de igualdad («iglesias hermanas»).

A su vez, aplicar a la iglesia la realidad bíblica de «pueblo», y de pueblo en movimiento y en búsqueda, trasciende la progresiva tendencia a concebir la iglesia con la analogía de Bellarmino, que habló de ella como del reino de Francia o de la república de Venecia. Al lado de los factores estáticos son valorados también los dinámicos, entre los cuales sobresale el sacerdocio común de los fieles, presupuesto para abandonar la separación entre clérigos y laicos y alejar la concepción «esencialista» de la iglesia.

El Vaticano II abrió un espacio para que los fieles pudieran vivir su experiencia cristiana en la libertad de hijos de Dios y en la obediencia a los requerimientos del Espíritu. Una experiencia que el concilio caracterizó por la activa participación en la vivencia litúrgica, con el alimento de la Palabra de Dios, con el compromiso de la evangelización y con la amistad y solidaridad entre los hombres. Todo ello desembocaría en la consideración orgánica de la concepción de la iglesia, a partir de unas proposiciones eclesiológicas presentes en todos los principales textos del Vaticano II. Es cierto que no siempre estas proposiciones aparecen coordinadas y coherentes entre sí, pero ello constituye el límite de una imagen de iglesia abierta e incompleta y, en consecuencia, susceptible de ulteriores enriquecimientos.

Iglesia y mundo

YA en el inicio del concilio, numerosos temores se centraron en la valoración de la responsabilidad episcopal y sus relaciones con el papa. Esta problemática ocupó un espacio considerable en el desarrollo de los trabajos hasta consolidarse en unas conclusiones mayores. Desde el punto de vista general la decisión de que la consagración episcopal tiene carácter sacramental es de máximo valor. A la vez, la figura del obispo y, todavía más, la del colegio episcopal recibieron un relieve no suficientemente valorado en el posconcilio. El conjunto de las implicaciones eclesiológicas del Vaticano II fue especialmente formulado en la constitución sobre la iglesia (*Lumen Gentium*), y en la orientación de amistad y solidaridad con la historia humana (constitución *Gaudium et spes*); asimismo, para comprender esta actitud resultan indispensables las declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre las religiones no cristianas. Al menos desde la Revolución francesa, la iglesia católica había mostrado una actitud de rechazo frente a la modernidad, que se veía como hostil al cristianismo. Resultó dominante el criterio de la autoridad papal enunciado por el papa Gregorio XVI, en su

encíclica *Mirari vos*, criterio que quedó formulado en el *Syllabus* de Pío IX. Por el contrario, Juan XXIII, en el Vaticano II, había superado la hostilidad entre fe e historia moderna y había recuperado la historia humana como categoría que afectaba a la fe cristiana a partir de los llamados «signos de los tiempos».

En esta perspectiva la dicotomía entre historia profana e historia de la salvación queda superada, sin que se llegue a una sacralización de la historia, que resultaría inaceptable. Lo que sucede es que la historia es reconocida como «lugar teológico», es decir, realidad en la cual la fe puede y debe alimentar la propia búsqueda del Reino, no para poseerlo celosamente, sino para hacer de él la sede privilegiada de la amistad con los hombres. Al mismo tiempo, la ambigüedad de la historia no es ignorada ni resuelta de un modo optimista.

La superación del secular eurocentrismo católico resulta laboriosa y lenta, sobre todo porque requiere el abandono de hábitos mentales muy arraigados en nuestro occidente. La composición cosmopolita de la asamblea conciliar contribuyó en cierta medida a este proceso, especialmente por la presencia de obispos nacidos en el tercer mundo. Se trató además de una conversión compleja, sólo esbozada, ya que frecuentemente eurocentrismo y centralismo romano se entrecruzaban, lo que se vio claro con ocasión del debate sobre la actividad misionera. Además, el eurocentrismo comenzó a resquebrajarse bajo la iniciativa con la que Juan XXIII, y después Pablo VI, activaron una *Ospolitik*, abandonando la rígida opción de los pontificados precedentes en sus confrontaciones con los regímenes comunistas.

Custodia de la verdad

El cambio realizado tiene una base en el ámbito doctrinal cuyos puntos cruciales hacen referencia a la concentración en la Palabra de Dios, la primacía del misterio trinitario y la función del Espíritu, la concepción de la iglesia y la actitud solidaria y de fraternidad hacia la historia humana. Estas aportaciones no pueden considerarse explícitas en el texto final del concilio, son más bien la interpretación en síntesis de la expresión ciertamente compleja del acontecimiento conciliar.

Ante todo, ubicar en el centro y hacer soberana la Palabra de Dios. Valorando la tímida orientación aparecida al principio, el Vaticano II proclamó reiteradamente la dimensión misteriosa del mensaje cristiano. El «miste-

rio», en su acepción más bíblica, viene a ser como la complejidad suprarrazional de la revelación, cognoscible sólo fragmentariamente y en partes parciales y aproximadas, complementarias entre sí, no excluyentes ni alternativas. Esto subyace en todo el Vaticano II y en los textos de sus decisiones, desde la constitución sobre la liturgia a la dedicada a la Iglesia. Esta posición conciliar, laboriosa y tenazmente acometida, que reconoce el papel discriminatorio de la Palabra de Dios, fue claramente expresada en la constitución sobre la revelación y también en otros documentos significativos.

De todo ello se deriva una dimensión nueva sobre la aceptación conceptual y abstracta de la «verdad». La concepción del cristianismo como «verdad», que consistía en un orden complejo de proposiciones dogmáticas, apuntaladas por la influencia del contacto con la cultura helenística, más que en el seguimiento y adhesión a la figura de Jesús, quedaba superada. La hegemonía de la orientación metafísica y el desarrollo tendenciosamente esencialista confirieron una importancia cada vez mayor a la «verdad» como abstracción intelectual. La verdad, más que recaer en la persona de Cristo, fue concebida como un complejo orgánico abstracto y atemporal. La perspectiva bíblica, según la cual la verdad cristiana es el misterio trinitario revelado en la persona de Jesús de Nazaret —un misterio inagotable, del que cada generación asume lo antiguo y añade nuevas aportaciones— había pasado a segundo plano. La verdad como sistema de formulaciones dogmáticas unívocas tendía a ser la medida definitiva de la fe y de la comunión. En esta concepción el error en la formulación de la doctrina y la exclusión de la comunión eran coincidentes. De este modo, el cristianismo, especialmente en el occidente latino-germánico, vivía y presentaba el mensaje cristiano según estas modalidades conceptuales que habían fomentado una falsa interpretación y una falta de rigor histórico totalmente ajenas al mensaje verdadero. El desplazamiento del Cristo como «camino, verdad y vida» (Juan 14,6) hacia un modo doctrinal e impersonal de concebir la «verdad» abrió el camino a la «teología» como elaboración escolástica y como factor separado y hegemónico de la vida eclesial. De ahí derivó una concepción de la iglesia como institución doctrinal-disciplinar, que se atribuye la custodia y la defensa de la «verdad». Después de la ruptura de la unidad cristiana, cada iglesia circunscribió su «propia» verdad teológica, intentando sustraerla a la evolución histórica, mediante la fijación esencialista no sólo de la doctrina, sino de las mismas formulaciones. Se llegó así a una visión anquilosada del cristianismo y de la misma iglesia, que acentuaba los aspectos doctrinales y los aspectos jurídico-institucionales, hasta considerarlos —al menos implícitamente— exclusivos con la fe de la Iglesia. Por tanto, resultó habitual, especialmente en

la tradición católica, mantener centradas las formulaciones doctrinales y la uniformidad de las estructuras, hasta el extremo de hacer de ellas el mismo *ser* de la iglesia.

Animada por el Espíritu

EL Vaticano II superó la aceptación monolítica y monodimensional de la verdad cristiana, reconociendo que tiene como garantía de autenticidad la persona de Jesucristo, en toda la densidad de su misterio y no precisamente en una coherencia interna conceptual. En consecuencia, la fe y la iglesia dejan de hacerse extensivas a la doctrina, que ya no es la dimensión más importante; lo decisivo es la comunión de piedras vivas, el cuerpo de Cristo en completo desarrollo. La adhesión a la doctrina, y sobre todo a cada formulación doctrinal, no puede ser el criterio último para discernir la pertenencia a la iglesia. En este contexto los criterios indicados en el decreto del Vaticano II sobre el ecumenismo, para formular y exponer la fe, son explícitos. Basta considerar el § 11, y en especial el reconocimiento de la «jerarquía de verdades». Son impulsos conciliares que empujan al catolicismo a las fuentes más auténticas de la propia tradición. Estos impulsos ofrecen un respiro a la espiritualidad y a la teología. Además de la asunción de la dimensión «misterio», la escatológica ha pesado decisivamente al acercarse a las tradiciones cristianas orientales, del mismo modo que el reconocimiento de la Palabra de Dios ha supuesto criterios de convergencia con la Reforma, más allá de las rigideces tridentinas y postridentinas.

En segundo lugar, fue decisivo el alcance de la referencia al misterio trinitario y a la función del Espíritu. El acontecimiento conciliar se desarrolló con una llamada determinante al Espíritu Santo. Es interesante constatar que Juan XXIII subrayase con frecuencia «la necesidad de una alusión continuada al Espíritu Santo, como si se tratara de un nuevo Pentecostés que renueva la faz de la tierra».