



Redimir el Concilio de su fugacidad

NO faltan voces que animan a mantener viva la memoria del Vaticano II (1962-65). Ello indica, entre otras cosas, que el acontecimiento conciliar se encuentra sometido a un rápido proceso de olvido. Tampoco faltan voces que reclaman la celebración de un Vaticano III. En una y otra demanda palpitan dos preguntas más radicales: qué ha sido el Concilio y qué ha sido del Concilio. Voy a tratar de responder a ambas evocando las crónicas periodísticas que, entre 1964 y 1967, escribiera Gonzalo Torrente Ballester en el *Faro de Vigo*, y que han sido recopiladas bajo el título genérico de *Memorias de un inconformista*. Esas páginas constituyen un magnífico espejo del Concilio salido de la pluma de un laico, «a quien las cosas de la Iglesia preocupan y angustiaron no pocas veces», redactadas con la intención de «redimir la noticia de la fugacidad» y pueden servir, en su tanto, para redimir el Concilio del olvido (1).

Santiago Madrigal, SJ*

(1) G. Torrente Ballester, *Memorias de un inconformista*. Edición y prólogo de César Antonio Molina (Madrid, 1997). Cf. *La Noria*, del 28-VII-64 (pp. 43-45); aquí: 43.

* Profesor de Teología en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

Qué ha sido el Concilio

AL cabo de casi siete lustros de clausura del Concilio, la pregunta acerca de cuál ha sido su significado y sus aportaciones específicas sigue causando perplejidad entre propios y extraños. Traigo al caso la visión un tanto cínica que del Vaticano II ofrecía recientemente un escritor de nuestro tiempo: «En casa, todavía no se han aceptado oficialmente los resultados del Concilio Vaticano Segundo. Los domingos, el capellán oficia la Santa Misa de espaldas, y la dice en latín, como está mandado. Mamá opina que la Misa en español es como una conversación sin solemnidad. Doctores tiene la Iglesia, pero a mí, que se equivocaron aprobando tantas modernidades». Estas modernidades se ilustran unas líneas más abajo con esta anécdota: «Durante una temporada –corta, a Dios gracias–, tuvimos un capellán de los modernos, que no se vestía con propiedad religiosa, que pretendía decir la Santa Misa de frente y que hablaba en los sermones de la igualdad entre los hombres con una insistencia machacona que irritaba mucho a Mamá. (...) Cuando se marchó respiramos. Y nos mandaron a don Ignacio, con el que estamos felices. Porque a don Ignacio tampoco le gusta el Concilio Vaticano Segundo, y siempre satisface los deseos de Mamá: En esta casa, señora marquesa, de Trento no pasamos» (2).

La reforma litúrgica, la figura del ministro ordenado, un discurso de compromiso intramundano son los rasgos que colorean esta caricatura y condensan un rechazo explícito hacia el Concilio Vaticano II. Por contra, vamos a ver que en la biografía del autor de *Los gozos y las sombras* la experiencia litúrgica va ligada al descubrimiento de la Iglesia y, subsidiariamente, a su compromiso como intelectual creyente; que la emergencia de una nueva figura de eclesiásticos, en segundo lugar, corre pareja con el despertar de un laicado hambriento de saber religioso; en tercer lugar, que el condicionamiento histórico de la fe y el puesto de la Iglesia en el mundo han dejado planteado el conflicto entre tradicionalismo y progresismo como dos formas de entender el catolicismo. Pero, antes que nada, hay que preguntar: ¿qué esperaba Torrente del Vaticano II?

(2) Véase *Blanco y Negro*, Semanario de ABC, de 15 de febrero de 1998, p. 90.

La tarea histórica del Concilio

LA asamblea conciliar se convierte en objeto de reflexión periodística con ocasión de la publicación, el 6 de agosto de 1964, de la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI (3). Torrente contempla la figura del Papa Montini a la luz de su petición de perdón dirigida a los hermanos separados; este «gesto» de diálogo implica una profunda rectificación de posturas que va a constituir, a su vez, el dinamismo más hondo del Concilio: «la consecuencia lógica de aquella humildísima, patética y hondamente cristiana petición de perdón que, ante el Concilio, proclamó Pablo VI: acto y palabras que poca gente ha meditado, que mucha parece no querer recordar, y que algún día se considerarán como cruciales en la historia temporal de la Iglesia» (4). El Concilio entraña en la historia secular de la Iglesia un proceso de *rectificación* de cara a discernir lo que en ella hay de histórico y de mudable. Este proceso de renovación y de purificación de tantos compromisos mundanos tiene como presupuesto la distinción entre la figura histórica de la Iglesia y el Cuerpo místico. De ahí que el autor de *La isla de los jacintos cortados* haya expresado la tarea del Concilio en esa fórmula lapidaria: «hay que salvar las esencias con el sacrificio de las circunstancias» (5). En esta sentencia laten ecos de la famosa distinción que hizo Juan XXIII en la alocución inaugural del Concilio, *Gaudet Mater Ecclesia*, señalando que una cosa es la *sustancia* de la doctrina, esto es, la verdad perteneciente al depósito de la fe, y otra la *formulación* de la que se la reviste. Con esta distinción el Papa Roncalli dejó trazado el objetivo de un Concilio eminentemente *pastoral*, es decir, capaz de transmitir el mensaje creyente de siempre en un lenguaje asequible al hombre de hoy. En el pensamiento de Torrente, la Iglesia de nuestro tiempo se libera de compromisos (con poderes, ideologías, clases y situaciones) y de creencias secundarias a la búsqueda del núcleo inalterable de la fe, reflejado en el esqueleto del dogma y de la liturgia. Pasemos, entonces, a calibrar las consecuencias de este proceso en aquellos tres niveles antes indicados: la reforma litúrgica, los nuevos curas, el discurso de compromiso intramundano.

(3) Cf. «Con motivo de la nueva encíclica»; son siete entregas escritas entre el 13 y 23 de agosto de 1964 (pp. 55-74).

(4) «Con motivo de la nueva encíclica (1)», p. 57.

(5) «Carta abierta al Papa Negro (2)», del 2-VI-65 (pp. 281-284), aquí: 283.

Reforma litúrgica y descubrimiento de la Iglesia

«**COMO** le sucedió a mucha gente, mi afición a los temas religiosos llegó por el camino de la Liturgia». Torrente explica así su experiencia litúrgica (6): «La Liturgia me reveló aspectos de la religión que entonces ignoraba y que me interesaron mucho más que la solita reducción de la vida religiosa a contenidos morales y a ceremonias, o teatrales, o mortecinas, cuando no meramente folclóricas». Esta revelación tiene que ver con la lectura de la obra de R. Guardini, *El espíritu de la Liturgia*, y la visita a la abadía alemana de María Laach (en 1936); allí, en torno a la personalidad intelectual del abad, Ildefonso Herwegen, se reunían estudiosos de todas las confesiones cristianas; entre otros, el teólogo Odo Casel, a quien tanto debe la doctrina moderna del Cuerpo Místico de Cristo.

Todo ello propicia un descubrimiento personal de la interioridad de la Iglesia, que el autor de *Don Juan* ha narrado en estos términos: «Mi gran sorpresa de creyente fue cuando oí a un benedictino alemán hablarme del Cuerpo Místico de Cristo, y cuando se me enseñó que la Iglesia es un cuerpo gigantesco que ora. Corpus mysticum, *Ecclesia orans*: nociones que jamás había sospechado. Me permitieron entender de una manera distinta, desde dentro, aquella “reunión de los fieles cristianos” dedicada a la beneficencia, a la enseñanza, al control moral de la sociedad, a la administración de los sacramentos y a la práctica de unas ceremonias... Fue algo así como penetrar en el interior de una realidad que, hasta entonces, sólo había conocido por sus efectos y visto en su apariencia» (7). Ahora bien, «la culpa de que no se sepa qué es la Iglesia no la tenemos los católicos “discentes”» —espetaba a renglón seguido don Gonzalo. Porque aquellas nociones («Cuerpo místico, *Ecclesia orans*») no eran corrientes ni formaban parte de la educación religiosa de los fieles. Frente a las definiciones de Catecismo («la reunión de los fieles cristianos cuya cabeza es el Papa»), frente a los conceptos sociológicos y jurídicos (de «sociedad perfecta»), aquellas nociones resultaban peligrosas, ya que la Teología, en controversia con el protestantismo, había venido subrayando los caracteres más visibles de la Iglesia en detrimento de lo que representaba un proceso de apropiación por interiorización y profundización.

La experiencia litúrgica y la vivencia de Iglesia apuntan en esta direc-

(6) Cf. «Una experiencia litúrgica», del 26-I-65 (pp. 207-210).

(7) «Con motivo de la nueva encíclica (6), del 22-VIII-64 (pp. 68-71); aquí: 69.

ción: «Me convertí, tras aquella visita (a María Laach), en apasionado de la restauración litúrgica, en devoto de las liturgias orientales y en partidario de la Unión de las Iglesias» (8). Al evocar la puesta en marcha de la renovación litúrgica, por la que se introducía la lengua vernácula en sustitución de la vieja liturgia latina, no le dolerán prendas: «De las misas corrientes, dichas con rutina y escuchadas con aburrimiento, de esas que *oíamos* y que no *participábamos*, ¿por qué vamos a lamentar su desaparición?» (9). Es la conversión a «un catolicismo libre de adherencias barrocas y románticas, curado al mismo tiempo de patetismo, del individualismo gótico». Esta conversión llevaba aparejados una opción de vida y el compromiso ético del literato: «figuró desde entonces, en el repertorio de mis deseos, al lado de la concepción de un arte y de una literatura que tuviesen sentido para todos los hombres, del ejercicio riguroso de la inteligencia enderezada a la verdad, y del propósito de colaborar por todos los medios a mi alcance en la creación de un mundo más habitable» (10). Por otro lado, la comprensión de la Iglesia quedaba enriquecida con otra innovación conciliar que nos abre la puerta a una nueva temática ya anunciada: «La presencia de laicos en el Concilio es también síntoma de una estupenda novedad —aquí (en España) tan olvidada—: que todos somos Iglesia, por obra del bautismo, y que en la Iglesia todos deben ser escuchados» (11).

Todos somos Iglesia: clérigos y laicos

OTRA serie de crónicas periodísticas registra una agria polémica sostenida por nuestro *vate vago*, laico y «católico viejo», con un predicador capuchino que, en su homilía dominical, había vejado al pueblo judío tachándole de deicida (12). Para Torrente, esta anécdota puramente local es índice penoso de algo que puede ocurrir a gran escala: «El choque entre laicos para quienes el Concilio significa una liberación y una esperanza, y los clérigos que no quieren darse cuenta de que las cosas cambian en el mundo, y de que, para marchar de acuerdo con el mundo, deben cambiar también». Hará, a su favor, una defensa de los derechos del laicado: frente al escándalo de algunos, «los derechos que nos concede la

(8) «Una experiencia litúrgica», p. 208.

(9) Véase «Misa bilingüe», del 9-III-65 (pp. 231-33); aquí: 232.

(10) «Una experiencia litúrgica», p. 209.

(11) «Con motivo de la nueva encíclica (7)», p. 74.

(12) Véase «Carta a un predicador», del 27-X-64, y sus secuelas: «Penosamente...», del 30-X, «Con ira y sin estudio», del 3-XI (pp. 129-143).

condición de cristianos parecen ser mayores que la simple audiencia a nuestras opiniones», «va resultando que hay cosas de las que entendemos más que los mismos eclesiásticos, y gentes de talla y gobierno reclaman nuestra cooperación». En este sentido, junto al hecho de la representación seglar en el Concilio, acude a las palabras de un obispo español, monseñor González Moralejo, pronunciadas en el Aula sinodal: «Que este esquema sea redactado de tal suerte que pueda ser entendido por millones de hombres. *Llamemos a expertos laicos*» (13).

En el calor del debate Torrente ha sido acusado de «cleróforo» y «comecuras». Y él ha dejado caer también su veredicto: «hay ciertos tipos de sacerdotes que veríamos desaparecer con gusto». Ahora bien, más allá de la polémica clérigos-laicos y de la denuncia de los vicios homiléticos, de estas páginas de la *Memoria de un inconformista* se desprende una nota más sustancial: son muchos los cristianos laicos que sienten verdadera *hambre de saber religioso*, que no se sacia por la vía de homilías confusas, teológicamente ambiguas, y de escasa calidad intelectual. El Vaticano II ha provocado también una revisión de la figura del ministro ordenado que tampoco se ha visto libre de tiranteces. Se trata de *los nuevos curas*.

Éste es precisamente el título de un libro publicado por un ultraconservador francés, M. de Saint-Pierre, que ataca las experiencias, «no del todo afortunadas», de los curas obreros en Francia. El *tipo* de cura presentado en la novela desfigura tanto la realidad que es una calumnia contra una parte del clero (14): «un panfleto contra todos los sacerdotes sensibles a la llamada de Juan XXIII y del Concilio ecuménico». Lo que está en juego es la ideología del nuevo cura y apostilla: «Pongamos las cosas en claro. M. de Saint-Pierre *ataca* a los sacerdotes que no se han constituido en defensores de un sistema político, de un orden económico, de una estructura social determinados. Ahora bien: ¿no es hora ya de preguntarse si los sacerdotes están en el mundo para defender ese sistema, ese orden y esa estructura, o para llevar *a todos los hombres* la palabra de Dios y hacer *a todos* partícipes de la Sagrada Liturgia?» En respuesta a la carta que le ha dirigido un capellán de barco, que trabaja también como ayudante de engrasador, presta su atención a ese nuevo tipo de cura que contempla con admiración no exenta de extrañeza (15): «para escribir sobre ustedes, sobre los que, en vez de esperar, sentados

(13) *Ibid.* 134.

(14) Véase «M. de Saint-Pierre, novelista», del 24-VI-65 (pp. 289-291).

(15) Véase «A un capellán de pescadores en Terranova», del 24-VIII-65 (pp. 316-318).

o predicando, a que el proletariado vuelva a la Iglesia, abandonan toda seguridad y van a ellos –con todos sus riesgos– a la búsqueda y reconquista del proletariado». La disputa acerca de este nuevo modo de entender el sacerdocio «obedece a que los poderosos de este mundo verían con gusto que “los nuevos curas”, “los sacerdotes obreros” e incluso los Padres Conciliares, colaborasen en esa tarea de domesticación que tan urgente y necesaria les parece, no para que vayan mejor las cosas del mundo, sino las suyas propias». No puede faltar en este momento la alusión al novelista francés: «Para el señor Saint-Pierre, son todos ustedes comunistas, pero esto no debe extrañarle –ni a usted ni a nadie–, y de esa acusación no hace caso ni siquiera el que la inventa». A juicio del autor de *La rosa de los vientos*, esta disputa se encuadra en la gran disputa de nuestro siglo: «Que no es filosófica ni teológica, sino muy de tejas abajo, muy de este mundo, y por eso alcanza tanta violencia. Lo que hoy se discute es si los bienes terrenales van a estar o no al alcance de todos: un problema, como ve, de justicia distributiva» (16).

Ello tiene que ver con otro tema recurrente en la *Memoria de un inconformista*, el problema del ateísmo de masas (17). El fenómeno del ateísmo moderno está demandando un profundo estudio de sus raíces y motivos si se quiere alcanzar un nivel de comprensión en su calidad de *hecho existencial*. En referencia a las discusiones del famoso esquema XIII (germen de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*), dirá: «Que la humanidad crea en Dios o deje de creer es, sin duda, el acontecimiento más importante que nos deparará el futuro. Y en el Concilio se han pronunciado palabras, se han formulado ideas, se han señalado hechos, se han revelado realidades que, debidamente interpretados, nos permitirán entregarnos a la esperanza o al temor» (18). Una de las causas responsables del ateísmo de masas es de naturaleza económica y apostilla como reflexión conclusiva: «Liberalismo económico, neocapitalismo y ateísmo son tres fenómenos en que se manifiesta el espíritu de nuestra civilización, que llaman cristiana supongo que sarcásticamente, pero que, nacida en el seno del cristianismo, se ha manifestado desde muy pronto como su principal enemiga (...). Estamos metidos en un orden social que, aunque plante la cruz en lo alto de la frente, es demoníaco en su

(16) *Ibid.* 318.

(17) Véase «Con motivo de la nueva encíclica (4)», del 18-VIII-64 (pp. 63-65); «Cata abierta al Papa Negro (1)», del 29-V-65, y «Carta abierta al Papa Negro (2)», del 2-VI-65 (pp. 278-284); «Ateísmo», del 2-X-65 (pp. 341-344).

(18) *Ibid.* 342.

sustancia» (19). Lejos nos han llevado las reflexiones de Torrente sobre el ateísmo, hacia la misión *ad extra* y el lugar de la Iglesia en el mundo.

La Iglesia en el mundo

«LO que hoy nos parte en dos a los católicos –sentenciaba en cronica del 11-VIII-65– son ciertas realidades seculares, transitorias, que pudiéramos designar, muy *grosso modo* y sin establecer delimitaciones y precisiones, como tradicionalismo y progresismo» (20). En el fondo de toda esta problemática late, a juicio de Torrente, «una división que, si viene de antiguo, sólo recientemente, sólo después del Pontífice Juan XXIII y del Concilio se ha hecho clara y tajante»; esta división no es de naturaleza específicamente religiosa ni cuestiona la sustancia de la fe, ni la de la Iglesia, ni la de la Liturgia o los sacramentos. Se trata de esta tensión: «unos quieren que la Iglesia mantenga sus compromisos anteriores con el mundo. Otros, que los rompa y contraiga nuevos». Se trata, en realidad, de un enfrentamiento dentro de la Iglesia, que es el reflejo de las dos posturas que contienen hoy en nuestro mundo. Torrente desenmascara la cuestión de fondo: la fe de mucha gente está profundamente condicionada por las situaciones humanas. De ahí se desprenden estas dos actitudes básicas: la una, que hace del potencial espiritual y jurídico de la Iglesia garante de unos valores caducos, considerándola ligada a un uso y concepto de la propiedad, de la familia y de la sociedad; la otra, que aplica ese poderío a la creación de nuevos valores en orden a la transformación del mundo, condicionándola al control de la natalidad, al diálogo con sociedades nuevas o la transformación de la economía. Torrente pone el correctivo de estas dos actitudes en este principio: la actividad histórica de la Iglesia ha de ejercerse en la medida que está exigida por su función primordial, por su misión pastoral y evangelizadora. De ahí se deriva la necesidad de *cambio* en la conducta histórica de la Iglesia. Y este *aggiornamento* pretendido por el Concilio es lo que asusta a muchos; de modo especial, a los partidarios de la primera actitud, esa que ha quedado perfectamente retratada en el chiste de Mingote, «Porque salvarnos, lo que se dice salvarnos, nos salvaremos los de siempre». Ahora bien, completa con fino humor nuestro gallego universal: «Falta el chiste que denuncie a los que pretenden excluir de la Iglesia a los que, por su escasa inteligencia o por su apego a lo constituido, rechazan todo intento renova-

(19) *Ibid.* p. 343-344.

(20) Véase «La fe condicionada», del 11-VIII-65 (pp. 314-316).

dor». Una pregunta queda en el aire: ¿Será posible reconciliar estos dos grupos desde su condición de cristianos, más allá de sus «condiciones» específicas? Nuestro *Inconformista* confiesa su pertenencia a uno de los bandos, «y de manera decidida y apasionada», pero sin excluir un entendimiento en lo sustancial por encima de las contingencias, porque «el mundo marcha por su cuenta, lo muerto desaparecerá y lo nuevo es inevitable. ¿Vamos a ligar nuestra fe a lo viejo, de modo que se muera con él? ¿O vamos a ligarla tanto a lo nuevo que se contagie de su incertidumbre?» (21).

«Aggionamento» tímido y tardío

¿QUÉ ha sido, pues, el Vaticano II? Poco antes de concluir el acontecimiento conciliar, con fecha de 30-XI-65, nuestro cronista emite esta valoración sobre el hecho histórico del Concilio y de la *conducta histórica de la Iglesia*: «El gigantesco esfuerzo que la Iglesia acaba de hacer “para ponerse al día” —esto es lo que quiere decir *aggiornamento*—, considerado por muchos como exagerado (tienen ojos y no ven...), será un día juzgado tímido y hasta es posible que tardío» (22). Tardío y tímido son dos adjetivos que no menoscaban el reconocimiento de la importancia del paso dado, porque, «dadas las circunstancias, no podía ser de otra manera», y «¡Lo que costará todavía realizar en toda su amplitud moral y geográfica la programada reforma!». Los tiempos no están maduros. ¿Cuál es la «sustancia del ponerse al día»? Básicamente, caer en la cuenta del proceso inexorable de secularización, que se ha manifestado no sólo en el fenómeno del ateísmo, sino también en el desplazamiento de las Iglesias de la vida civil, de la autonomía de la política y de la economía respecto a la religión. «Necesitaremos de un plazo bastante largo para saber si la orientación pastoral de la Iglesia dará resultados apreciables; pero me temo que habrá hecho, no bastante, sino demasiado, si en los próximos veinte años logra conservar la cifra absoluta de sus fieles». Esta prospectiva mira con realismo la situación española, observando que «cada nueva generación trae un número cada vez mayor de indiferentes, cuando no de ateos» (23). Es cierto que en los años correspondientes a la celebración del Concilio, la Iglesia ha conservado su relieve, incluso entre los que no están bajo su jurisdicción. Pero no

(21) *Ibid.* 316

(22) Véase «Los tiempos no están maduros», del 30-XI-65 (pp. 379-382).

(23) *Ibid.* 381. Sobre este fenómeno, cf. A. Tornos-R. Aparicio, *¿Quién es creyente en España hoy?* (Madrid 1995).

se puede olvidar los cambios profundos en las sociedades desarrolladas y, sobre todo, que «la *civilización sigue su camino*, cuya meta no es la Iglesia, sino precisamente la opuesta. En su realidad fundamental, nuestra civilización no opera *al margen de Dios, sino contra Él*».

Qué ha sido del Concilio

LO que ha sido el Concilio dejó preparado, en parte, lo que iba a ser el posconcilio. Es de sobra conocido que los textos conciliares son el resultado final de un forcejeo entre dos tendencias bien definidas dentro de la asamblea. En octubre de 1965 escribía el autor de *Off-side*: «Si es lícito hablar de bandos —que se habla—, y de posturas irreconciliables —que vamos viendo que existen— y de puntos de vista opuestos en el modo de entender lo que en la Iglesia hay de histórico y mudable; y si todo eso, y mucho más, hubiera de acogerse al nombre de alguna figura eminente y simbólica, elegiríamos, sin duda, a los cardenales Bea y Ottaviani como cabezas visibles de los partidos conciliares» (24). El *inconformismo* eclesial de Torrente se manifiesta en la opción por una de estas corrientes: «No ignoran mis lectores que he figurado siempre —y en la última fila, por supuesto—, entre los secuaces del primero, si es que secuacidad es la palabra apropiada en este caso». Así lo declaraba en una columna donde hace un elogio de la honestidad y de la pasión del cardenal Ottaviani, el gran derrotado en el Vaticano II: «A esta altura del Concilio, sabemos que Ottaviani ha perdido y él también lo sabe. Sabe que la Iglesia, su Iglesia, muda apresuradamente la fisonomía y proclama principios que a los hombres de su tiempo tienen necesariamente que escandalizar. ¿No será incluso posible que este venerable anciano, aunque recio en su carácter y firme en su fe, se haya confesado a solas que *no entiende* lo que pasa?»

¿Qué ha sido del Concilio? Un buen espejo de ello son los estudios aparecidos con motivo de los aniversarios, al celebrarse los diez, veinte o treinta años, de la inauguración o clausura conciliar, cuya temática ha sido la recepción del Vaticano II (25). La eficacia de un Concilio se mide por su «recep-

(24) Véase «Ottaviani», del 4-XI-65 (pp. 363-366).

(25) G. Alberigo / J. P. Possua (eds.), *La recepción del Vaticano II* (Madrid, 1987, original de 1985); C. Floristán / J. J. Tamayo (eds.); *El Vaticano II, veinte años después* (Madrid, 1985); J. Ruiz-Giménez / P. Bellosillo (eds.); *El Concilio del siglo XXI. Reflexiones sobre el Vaticano II* (Madrid, 1987); J. M. Laboa (ed.), *El Postconcilio en España* (Madrid, 1988). R. Latourelle (ed.); *Vaticano II: Balance y perspectivas. Veinticinco*

ción»; lo que el Concilio nos ha proporcionado es un proyecto de Iglesia, de ahí la importancia de asumir ese proyecto de Iglesia como una tarea que no sólo afecta a nuestra generación sino a generaciones venideras. En ese proceso de recepción no se puede pasar por alto una «cierta ambigüedad eclesiológica conciliar», en la medida en que muchos de sus textos son el resultado de un compromiso entre tendencias contrapuestas. Así, por ejemplo, si la Constitución sobre la Liturgia abre el campo a las lenguas vernáculas, no desacredita la liturgia latina, o si la Constitución sobre la Iglesia introduce una definición en términos de pueblo de Dios, no abole la concepción societaria y jerárquica de Belarmino, o la declaración sobre la libertad religiosa acoge planteamientos teológicos anteriores. De todos modos, en este proceso de negociación de la identidad y del consenso de la Iglesia católica, ha habido un importante desplazamiento de acentos: desde la declaración sobre la libertad religiosa ausente de los esquemas iniciales al planteamiento de las relaciones respecto de las otras confesiones cristianas y de las otras religiones, pasando por el reconocimiento de la «jerarquía de verdades». Junto a las lagunas, ambigüedades y fórmulas prudentes, no se puede acallar el planteamiento renovado —*rectificación*, diría Torrente— de una serie de temas esclerotizados: el episcopado en la estructura del Pueblo de Dios, la valoración de las Iglesias locales, el ministerio de los presbíteros, el laicado, el significado de la vida religiosa, la postura católica en el movimiento ecuménico, la cuestión de la libertad religiosa (26), la presencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo.

Algunas piedras miliare

A los diez años de la clausura del Vaticano II, A. Acerbi hizo un penetrante análisis de los forcejeos y compromisos que hubo en la elaboración de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, para concluir que los Padres conciliares pasaron gradualmente de una visión estática y jurídica de la Iglesia a otra abierta y dinámica (27). Desde muy pronto surgieron las controversias sobre la interpre-

años después (1962-87) (Salamanca, 1989). P. Rodríguez (dir.), *Eccelesiológia 30 años después de «Lumen gentium»* (Madrid, 1994). C. Ghidelli (ed.), *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profecía* (Roma, 1995).

(26) Torrente ha dedicado algunas reflexiones a esta temática. Cf. «Por fin», del 24-XI-65 (pp. 377-379), y «La cuestión palpitante», del 18-I-66 (pp. 400-402).

(27) Cf. A. Acerbi, *Due eccesiologie. Eccesiologia giuridica ed eccesiologia di comunione nella «Lumen gentium»* (Bologna, 1975).

tación del Vaticano II. Autores como E. Schillebeeckx o H. Küng favorecen una hermenéutica de ruptura: interpretan el Concilio según el principio de que las innovaciones son más centrales que las reafirmaciones de las posiciones oficiales anteriores. La chispa que hizo saltar esta discusión sobre el significado, interpretación y consecuencias del Vaticano II fueron las manifestaciones del cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Fe, y, sobre todo, la celebración de un Sínodo extraordinario de Obispos (1985) dedicado al tema de la recepción e interpretación del Concilio. A este respecto resulta sintomático el balance que, a los veinte años del Concilio, ofrecía Ratzinger en la famosa entrevista hecha libro con el título de *Informe sobre la fe*: «El Vaticano II se encuentra hoy bajo una luz crepuscular. La corriente llamada “progresista” lo considera completamente superado desde hace tiempo, y en consecuencia, como un hecho del pasado, carente de significación en nuestro tiempo. Para la parte opuesta, la corriente “conservadora”, el Concilio es responsable de la actual decadencia de la Iglesia católica y se le acusa incluso de apostasía con respecto al Concilio de Trento y al Vaticano I: hasta tal punto que algunos se han atrevido a pedir su anulación o una revisión tal que equivalga a una anulación» (28). Merced al influjo de Ratzinger, y con otro enfoque menos pesimista, como el de H. J. Pottmeyer, ha ido cundiendo una cierta tendencia a interpretar el Vaticano II en una línea continuista. Según Pottmeyer, después de una fase primera de recepción de expectativas excesivas y de una segunda fase de desencanto, se habría abierto una tercera fase que exhorta a la interpretación teológica y a la aplicación estricta del Concilio.

En efecto ha habido recepción, es decir, esfuerzo por aplicar el Vaticano II en todos los niveles de la Iglesia. El debate sobre el Concilio arranca de la crisis inmediatamente posterior al Concilio, contemporánea de la revuelta estudiantil de 1968; pero hay que notar que mientras este movimiento de contestación sacudía Europa, emergía de la mano de la Conferencia de Medellín el compromiso de la Iglesia latinoamericana vuelta prioritariamente a los pobres al ritmo de *Gaudium et spes*. La pregunta, ¿hay continuidad o ruptura entre el Concilio, o su mensaje, y el posconcilio?, implica una toma de postura respecto al grado de relación que se establezca entre Concilio y crisis. Desde ahí, al cabo de treinta años, se han decantado, en opinión de E. Vilanova, tres grandes familias de interpretaciones que también han tenido su momento en el curso de estos treinta años: a) la que exonera al Concilio de toda responsabilidad en la crisis; el Vaticano II llegó demasiado tarde para

(28) Card. J. Ratzinger-V. Messori, *Informe sobre la fe* (Madrid, 1985), 34.

enderezar la situación; la continuidad con el acontecimiento está en la acen- tuación de la ruptura con la fase preconiliar. Corresponde, cronológicamente, a la efervescencia del principio de los años setenta. b) La que considera el Concilio directamente responsable de la crisis. El inútil *aggiornamento* suponía una ruptura con el catolicismo intransigente, identificado con el catolicismo. Radicales e integristas coinciden en un punto: la ruptura. Esta segunda fase se sitúa bajo la disidencia de Ecône, en 1976. c) Finalmente, la de los ambientes dirigentes de la Iglesia, desde Pablo VI a Juan Pablo II, que niega toda ruptura y sólo admite un desarrollo homogéneo. Si hay crisis es porque el Vaticano no ha sido convenientemente aplicado. Bajo Juan Pablo II desea un retorno a la letra de los textos conciliares e intenta reencontrar la continuidad (29).

Ciertamente, el Vaticano II no ha impedido la crisis de los decenios que le siguieron y, aunque haya podido contribuir a una cierta desestabilización poniendo en cuestión una imagen simplista de Iglesia, ha contribuido positivamente a atenuar las consecuencias negativas de la crisis. En esta dirección es oportuno dejarse interpelar por las palabras de Juan Pablo II en su carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994): «La mejor preparación al vencimiento bimilenario ha de manifestarse en el renovado compromiso de *aplicación*, lo más fiel posible, de las enseñanzas del Vaticano II a la vida de cada uno y de toda la Iglesia» (n. 20).

Un Concilio para el siglo XXI

AL cabo de los años transcurridos desde la clausura del Concilio podemos comprender y calibrar mejor los aciertos y los límites del Vaticano II (30). 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. Ahora bien, ¿cómo llevar esta recepción a término? En primer lugar, hay que aceptar, como se ha indicado ya tantas veces, que el Concilio Vaticano II fue un *concilio de transición*. Éste es, creo, el punto de vista de Torrente, cuando valora el gran paso

(29) E. Vilanova, *Vaticano II. El porqué de un concilio* (Madrid, 1995), pp. 33-36; Id., *El Concilio Vaticà II (1962-1965): trenta anys d'interpretacions* (Barcelona, 1995).

(30) Cf. A. Antón, «Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro», en: R. Latourelle (ed.), *Vaticano II*, 275-294.

dado por el *aggiornamento* conciliar, y afirma su carácter tímido y tardío de «renovación programada» que choca con la resistencia de tiempos no maduros. Como ha escrito acertadamente J. M. Rovira Belloso, «es un Concilio de transición porque sus *afirmaciones* de principio (el *qué* de las cuestiones) no llegan a encontrar el *cómo* de las decisiones y sobre todo de las formas e instituciones en las que deben encarnarse los principios» (31). Pero el Vaticano II marca un punto de inflexión y un golpe de timón pastoral en el modo de ser, de estar y de actuar de la Iglesia en el mundo. Rovira se ha planteado a fondo qué queda del Vaticano II; tras hacer una relectura esencial y objetiva de los documentos conciliares, a la luz del Sínodo de Obispos de 1985 y de *Tertio millennio adveniente*, destaca una serie de temas fundamentales que constituyen el futuro del Concilio Vaticano II, que hacen de él un concilio para el tercer milenio. Porque este Concilio ha iniciado una transición posconciliar que no ha terminado en estas líneas fundamentales: el ecumenismo, el diálogo interreligioso, la remodelación del ministerio petrino, la articulación de la colegialidad y de la sinodalidad en la Iglesia de comunión, la Iglesia de los laicos, la opción preferencial por los pobres (32). En todas estas dimensiones, este Concilio de transición ha imprimido un giro decisivo en la marcha de la Iglesia.

Es cierto que hay dificultades aguzadas a socaire de los procesos de secularización perfectamente analizados por Torrente. Progresan la increencia y está fallando el *humus* cristiano, el entorno social favorable a la maduración de la vocación presbiteral o religiosa de los jóvenes. Desgraciadamente, esa carestía no es un signo que se pueda interpretar fácilmente como un estado de bajamar, al que aguardara una rápida e inmediata subida de la marea. La crisis de vocaciones es solidaria de una crisis más general y difusa que afecta a la Iglesia en su conjunto, a la misma situación de la fe católica. Ahora bien, frente a este cuadro sombrío, hay fenómenos nuevos que merecen nuestra atención: toda una serie de datos habla de la tímida emergencia de una nueva «figura» de creyente y de Iglesia: provisto de fe lúcida y formada teológicamente, fortalecida por una vivencia comunitaria del Evangelio, de talante ecuménico, con la conciencia del *sensus fidelium* plasmado en el renacimiento de la vida sinodal diocesana, la evangelización y formación cristiana de adultos, el diaconado permanente, los ministerios laicales, la presencia de sacerdotes que son verdaderos animadores de la tarea pastoral. Nos encontramos, sin duda, en medio de un gran proceso de discernimiento. Del

(31) J. M. Rovira Belloso, *Vaticano II: un Concilio para el tercer milenio* (Madrid, 1997), p. 20.

(32) *Ibid.* 99.

feliz ayuntamiento entre un redescubrimiento «desde dentro» de la Iglesia, sobre todo, como Iglesia local, y el despertar de ese «gigante adormecido» que es el laicado, cabe esperar el mejor futuro inmediato de la Iglesia. Sería entrar de veras en una nueva fase de recepción del Concilio.

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». Quisiera concluir con unas palabras del autor de *Doménica* que matizan adecuadamente este pronóstico: «Lo deseable es que la acostumbrada parsimonia eclesiástica ante la realidad histórica, esa conciencia de seguridad que da el saberse eterno, no pierda de vista la necesidad de actuar oportunamente. Hace ocho siglos, cuando se inició el proceso de secularización que hoy nos envuelve, era difícil prever sus consecuencias. Hoy es más fácil imaginar las líneas generales de su desenvolvimiento en el futuro. Sabemos lo que va a suceder, aunque no sepamos cómo. Y, en tales casos, la primera medida es desprenderse del lastre. Mucho acaba de arrojar la Iglesia por la borda, pero mucho queda todavía en las bodegas. Acostumbrémonos a pensar que también le llegará su día, y tengamos el ánimo dispuesto a no asombrarnos de las nuevas reformas pedidas por el tiempo cuando el tiempo esté maduro» (33).

(33) «Los tiempos no están maduros», p. 382.