

# **LA RECEPCIÓN DEL CONCILIO VATICANO II EN ESPAÑA**

## **Reflexiones a los cuarenta años de su clausura**

Por el Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Olegario González de Cardedal \*

### **L. LUGAR DE UN CONCILIO ECUMÉNICO EN LA ESTRUCTURA Y VIDA DE LA IGLESIA**

¿Qué lugar ocupa un Concilio ecuménico en la estructura y en la vida de una comunidad creyente, históricamente radicada en sus orígenes a la vez que en un crecimiento incesante a lo largo de los siglos y extendida por toda la geografía, como es la Iglesia católica? Un concilio o si prefiere la estructura sinodal, comunitaria, comunal, pertenece a la esencia de la iglesia católica en la medida en que no es una forma de comunidad monárquica ni una sociedad democrática en sentido estricto. No hay una autoridad única ni está todo pendiente de la decisión de los miembros, que en cada momento la van constituyendo. ¿Qué es y qué implica un Concilio ecuménico? Es la reunión de todos los obispos de la iglesia católica en comunión con el sucesor de Pedro en la sede de Roma congregados para interpretar y actualizar la revelación de Dios en Cristo, para decidir la forma verdadera de anunciar el evangelio, acercar su contenido a cada conciencia histórica y dirigir la iglesia, tomando decisiones sobre los criterios que deben orientar la vida cristiana y sobre los métodos para una proposición auténtica del mensaje de Jesucristo a los no creyentes.

---

\* Sesión del día 4 de abril de 2006.

Así comprendido un concilio ecuménico es el máximo signo público expresivo de la comunión eclesial, la máxima expresión de la autoridad apostólica, la norma definitiva de fe (dogma) y de vida (moral) para todos los miembros de la iglesia. Los concilios se han comprendido a sí mismos siempre no como un lugar de construcción de una verdad, que habría que pensar y decidir partiendo de la mera voluntad propia o de la situación histórica comprobada sino como medio de descubrimiento, interpretación y actualización de una verdad que nos precede, que nos fue dada, que tiene un origen y una autoridad que nos excede y que se trata de descubrir, interpretar y actualizar. Esto supone que se tiene que llegar a una situación interna en que la inmensa mayoría se reconozca a sí misma en las nuevas decisiones, en la medida en que reflejan la tradición apostólica de la palabra de Jesús. Y donde tal mayoría concorde no existe, no se pueden tomar decisiones vinculantes. Jesús y sus apóstoles guiados por el Espíritu Santo son así el origen de la fe quienes establecieron criterios y pusieron los fundamentos a los que apelan los obispos en los sucesivos concilios. La voluntad de no innovar, de repetir lo dado a la vez que la creación de nuevas fórmulas expresivas de esa fe recibida, se van sucediendo a lo largo de los siglos. Se quiere ser fiel, más para ser fiel en el tiempo hay que traducir, trasponer, actualizar, creando nuevas palabras y ensanchando la inspiración original a nuevas situaciones, y por tanto teniendo que tomar nuevas decisiones. Los padres conciliares se han sabido siempre ante una tarea imposible: mantener la fidelidad innovando. Por eso ellos se han remitido siempre a la presencia e iluminación del Espíritu Santo, dado por Cristo para llevar a la verdad completa en el tiempo. El es el garante de la unidad y continuidad interna de la fe cristiana a lo largo de los siglos. Todos los Concilios se abren con la invocación al Espíritu Santo y la afirmación de haberse reunido bajo su impulso: «Sacrosancta Synodus in Spiritu Sancto congregata...».

Durante el Concilio Vaticano II cada reunión de la Comisión Central y cada sesión plenaria en el aula de San Pedro se comenzaban con la oración «*Adsumus*», dirigida al Espíritu Santo, que fue compuesta por San Isidoro para el Concilio de Sevilla (619) y que fue utilizada después también por el Concilio de Toledo (633).

## II. EL VATICANO II EN EL CONTEXTO DE LA HISTORIA CONCILIAR

El Concilio Vaticano II fue una realidad muy compleja. Debemos distinguir los planos siguientes para poder enjuiciarlo con rigor. Fue un *proceso* preparatorio, que se extiende desde el 25 de enero de 1959, en que Juan XXIII anuncia su voluntad de convocarlo hasta 1962, en que se inicia formalmente; un *aconteci-*

*miento*, que tiene lugar en el aula de San Pedro desde el 12 de octubre de 1962 al 8 de diciembre de 1965; *un bloque de textos* diferenciados entre sí que abarcan por orden de importancia cuatro *Constituciones* (sobre la iglesia, la revelación divina, la liturgia, la iglesia en el mundo actual); nueve *Decretos* (sobre el oficio pastoral de los obispos; el ministerio y vida de los presbíteros; la formación sacerdotal; la adecuada renovación de la vida religiosa; el apostolado de los seglares; las iglesias católicas orientales; la actividad misionera de la iglesia; el ecumenismo; los medios de comunicación social) y tres *Declaraciones* (sobre la libertad religiosa; la educación cristiana de la juventud; las relaciones de la iglesia con las religiones no cristianas).

A ellos deberíamos añadir los siete *mensajes* dirigidos a la humanidad (gobernantes; hombres de pensamiento y de ciencia; artistas; mujeres; trabajadores; pobres; enfermos y todos los que sufren; los jóvenes). Forma parte también del hecho conciliar la influencia ejercida en el momento de su desarrollo sobre la conciencia humana a través de la información y el influjo que sobre las generaciones siguientes han ejercido su memoria, sus protagonistas, sus textos. Todo eso lo podemos designar *posconcilio*, que acaba cuando llega a inicial madurez una generación que ya no lo ha vivido como tiempo propio porque no ha sido protagonizado por ella. El tiempo posconciliar en sentido estricto ha terminado porque quienes son menores de cuarenta y cinco años ya no lo han integrado como parte determinante de su existencia personal y de su inmediata vivencia histórica.

El conjunto de factores tan diversos que lo constituyen permiten, por tanto, múltiples lecturas lo mismo del acontecimiento que de la significación de un Concilio, y que hayan ido teniendo una figura concreta diversa a lo largo de la historia. Dentro de una continuidad fundamental hay tres grandes períodos en la historia de los Concilios ecuménicos: los de la era patristica en los que se explicitan y formulan los contenidos esenciales de la fe cristiana en torno a Dios y a Cristo. Los centros de sus afirmaciones son la realidad de Dios en su constitución trinitaria, de forma que el cristianismo se sitúa en continuidad con el judaísmo (monoteísmo) a la vez que explicita la realidad divina única como vida, intersubjetividad, diálogo, proponiendo un monoteísmo inclusivo, al afirmar la copertenencia de Cristo como Hijo y del Espíritu Santo a la única realidad divina (Nicea y Constantinopla). Los concilios del siglo v y vi estarán centrados en torno a la realidad de Cristo: su relación con Dios y su relación con los hombres, su real dimensión divina y su real condición humana en unidad de sujeto. La terminología clásica hablará de unidad de persona eterna, y por ello divina, que al encarnarse asume una naturaleza humana, sin perder o transformar la divina (Concilios de Éfeso, Calcedonia y Constantinopla).

Los concilios medievales estuvieron centrados en la vida de la iglesia y más explícitamente en las reformas necesarias para corregir la degradación moral, derivada de los pecados de las autoridades y de los fieles, reclamando por ello una reforma tanto del papa y los obispos como de los demás miembros de la iglesia (*reforma in capite et in membris*). El Concilio de Trento está fundamentalmente determinado por la reforma luterana, en la medida en que ésta es una propuesta de reforma interior de la iglesia pero sobre todo porque propone una lectura nueva de las realidades cristianas fundamentales. Trento es un concilio dogmático y un concilio de reforma. Su recepción dura siglos y la actitud generada por él frente a las propuestas de los reformadores luteranos hizo que la época siguiente se designara «Contrarreforma». Esta expresión es legítima sólo en este sentido, pero no puede ni debe ocultar lo que en el posconcilio de Trento había de reforma auténticamente católica, nacida con anterioridad e independencia del reformador germánico. Fray Hernando de Talavera y Cisneros, Alcalá y Salamanca, Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús son en su origen independientes del proceso luterano, aun cuando su despliegue histórico de hecho quedara inexorablemente teñido por las exigencias y coloraciones que el fenómeno luterano había inducido en la Iglesia.

El Concilio Vaticano I nace como respuesta a la provocación exterior de una razón que pone en duda la existencia de Dios o la posibilidad de una revelación divina a la vez que como respuesta a una propuesta política que negaba el lugar específico de la iglesia en medio de la sociedad. Por ello este Concilio tiene dos polos: uno habla de Dios, la revelación y la fe como determinaciones fundamentales de la vida humana y otro que expone lo que la iglesia es y reclama en medio de la sociedad política.

Situado sobre ese trasfondo de historia de la iglesia el Vaticano II es una realización conciliar nueva. En principio no se proponía esclarecer ningún dato de la revelación divina, ni ningún artículo del Credo especialmente, ni condenar ninguna herejía o cisma, ni programar una reforma de las costumbres sino repensar la totalidad del mensaje cristiano en la luz de la nueva conciencia histórica junto con la misión de la iglesia ante una humanidad que ha crecido, se ha diversificado y desarrollado de una forma insospechable hasta entonces en el orden científico, cultural, técnico, sanitario, económico y político. Acompasar la percepción cristiana de la realidad con la lectura que de esa misma realidad y del hombre hacen la ciencia y el humanismo, tal como éstos se habían constituido desde la Ilustración: éste era el secreto impulso que guiaba a los Padres conciliares en el Vaticano II. Se proponían ofrecer una palabra cristiana históricamente verdadera, y no por el fácil oportunismo de no perder el pulso histórico sino por fidelidad a una revelación divina destinada a todos los hombres, que por ello deben encontrar en cada generación, las condiciones de audición, de intelección y de realización propias.

Es la percepción de la historicidad de la vida humana tomada en serio también para comprender la iglesia y para pensar los medios de realizar su misión. Lo que el adagio filosófico afirma: «*Veritas filia temporis*», sugiriendo que vamos llegando a la verdad con el tiempo y que ella se nos va desvelando desde él, por lo cual ya desde Aristóteles («El tiempo es en estas cosas buen inventor y colaborador». *Ética a Nicómaco*, 1098 a. Cf. M. Yourcenar, *Le temps, ce grand sculpteur*, París, 1983-Madrid, 1989) consideramos al tiempo como gran constructor. El Nuevo Testamento presupone esa comprensión al definir al Espíritu Santo como el Paráclito que acompaña a la iglesia en el tiempo para que no olvide las palabras de Jesús, para que las recuerde en su integridad, para que dé a sus discípulos la inspiración necesaria con la que puedan dar testimonio auténtico en favor de él cuando sean llevados a los tribunales, y para que de este modo vaya llegando a ser completa la verdad de Jesús.

### III. LA RECEPCIÓN Y SU SENTIDO JURÍDICO, CULTURAL Y TEOLÓGICO

El término «*recepción*» lo podemos usar en un sentido vulgar o en un sentido técnico. En este último es el proceso de acogimiento personalizador de un valor anterior, que pasa de un sujeto individual o colectivo a otro sujeto. En el caso del Concilio incluye los siguientes elementos: *información* (conocimiento material de los documentos, su génesis, contenido y las personas que fueron decisivas en su elaboración); *interpretación* (descubrimiento de la unidad, coherencia y dinamismo que une a todos esos documentos como obra de unos mismos protagonistas en una única acción conciliar); *integración* (asimilación y conjugación con las convicciones e ideales que determinaban la existencia del sujeto receptor hasta ese momento bien reforzándolos, corrigiéndolos o incluso subvirtiéndolos); *aplicación* (traslado de las ideas a la vida y corrección del curso de las instituciones por ellas, tanto en el orden individual como comunitario —reforma— como de creación de nuevas instituciones jurídicas o formas sociales de vida dentro de la iglesia y de acción hacia fuera de ella).

Recepción en su origen es una categoría jurídica. Ella designa los elementos que el derecho canónico recibe e integra del derecho romano (*Ecclesia vivet lege romana*) y el influjo considerable que el derecho canónico ha tenido en la cultura europea por la conexión entre ambas legislaciones en casi todos los países (*ius commune*). Es también una categoría cultural, por la que se designa la aceptación inmediata de una creación literaria o pictórica, o por el contrario el largo lapso de tiempo transcurrido hasta que su valor fue reconocido. Cervantes y

Shakespeare fueron acogidos, leídos y traducidos inmediatamente después de su aparición; con alzas y bajas no han dejado de tener una presencia permanente hasta hoy. Pero hay casos de otras grandes creaciones humanas que han tardado tiempo en ser valoradas en su grandeza. En teología San Ireneo no fue conocido en la Edad Media, fue editado en el siglo xvi, sólo descubierto en su fecundidad en el siglo xx y esto con tal pujanza hasta el punto de ser junto a San Agustín y Santo Tomás el autor más citado en el Vaticano II y en el *Catecismo de la iglesia católica*. San Juan de la Cruz en poesía apenas es reconocido y valorado por la crítica literaria hasta finales del siglo xix y sobre todo hasta mediados del xx, que al redescubrir la mística descubre también la poética del santo de Fontiveros. En filosofía hoy Kierkegaard pesa tanto como Hegel, y sin embargo hasta comienzos del siglo xx apenas significaba nada en los manuales. Unamuno, Guardini, Karl Barth y otros fueron los agentes de su descubrimiento. En pintura el Greco fue descartado en su tiempo y el rechazo de Felipe II nos dejó sin el Escorial como la gran posibilidad para que aquél desplegara todas las velas de su genio. Hemos tenido que esperar a los impresionistas y a la nueva sensibilidad del siglo xx para reconocerle como un genio de primera línea entre los grandes de la pintura.

En teología la categoría de «recepción» es nueva. La palabra no aparece todavía en la segunda edición del *«Lexikon für Theologie und Kirche»*, dirigida por Rahner en los años inmediatamente previos al Vaticano II (1957-1965), mientras que en la edición siguiente (1993-2000), dirigida por Kasper, ocupa ocho columnas. Fue el hecho conciliar, por su diversa interpretación, su acogimiento gozoso o su rechazo enconado, lo que provocó el nacimiento de una reflexión teológica sobre el valor, normatividad y verdad de las decisiones conciliares en sí mismas y sobre la medida en que la conciencia de los fieles cristianos (*sensus fidei*) se debe integrar tanto en la preparación larga e inmediata de un Concilio como su aceptación posterior. Los obispos, protagonistas del Concilio, ¿hablan con tal autoridad y exigencia, que ante su palabra sólo es posible un silencio obsequioso y una obediencia rendida de voluntad, dejando fuera la inteligencia que conoce e interpreta, que integra y aplica a la luz de su peculiar situación exterior y experiencia interior?

Esta reflexión sostenida por muchos fue clarificada tanto desde el punto de vista de la anterior experiencia posconciliar como de la estricta reflexión teológica por dos grandes teólogos: Y. Congar y A. Grillmeier. El primero estudió sobre todo la variada forma en que los sucesivos concilios ecuménicos habían trascurrido, actuado e influido. Fue justamente el eco, apoyo, obediencia y repercusión ulterior de algunos de esos concilios lo que les confirió su ecumenicidad, pese al pequeño número de Padres presentes en él o que incluso fuera vivido sin la clara conciencia de su importancia universal. Congar y Grillmeier integraban así las nuevas perspectivas teológicas sobre la idéntica ontología sobrenatural de todos los

cristianos, sobre la unción que nos enseña a todos, sobre el Espíritu Santo conferido en el bautismo y la confirmación, y sobre el protagonismo de toda la iglesia tanto en la mantención de la fe y su explicitación como en su extensión misionera. Esto significaba que en la relación autoridad-comunidad no vige sólo el principio de obediencia-aceptación sino de comunión-integración. Consecuentemente el tiempo, la reflexión, la maduración interior, la confrontación de lo anteriormente vivido con lo nuevo propuesto lleva su esfuerzo y su ritmo de apropiación.

Con esta perspectiva aparece una situación nueva en la iglesia: las decisiones en ella se sitúan en un campo intermedio entre la pura y dura obediencia de los fieles ante las decisiones de sus pastores por un lado y por otro el quedar pendientes a merced de una ratificación ulterior por métodos democráticos. Si ya en el derecho canónico y civil la costumbre al margen de la ley terminaba engendrando derecho, en la vida de la iglesia ciertas decisiones de la autoridad episcopal o sinodal lograron un acogimiento tan cordial y unánime que les otorgaron una inmensa fecundidad; por el contrario, otras encontraron el silencio, la distancia, la no observación y al final perdieron su peso real de verdad nutricia. Tener ante los ojos esta situación espiritual nueva es esencial para comprender que en los últimos años hayamos vivido en la iglesia situaciones harto complejas, a veces extrañas y violentas. Ellas reflejan en principio este lento proceso de integración y aplicación del Concilio, que no puede verse sólo en la clave simplista de autoridad-obediencia o de mera decisión democrática-validez jurídica. En la iglesia las cosas son más sutiles, por más profundas y respetuosas ya que arraigan en niveles donde actúan no sólo la libertad y la conciencia propias sino también la acción inspiradora e impulsora del Espíritu Santo.

#### **IV. LA RECEPCIÓN ESPECÍFICA DEL CONCILIO EN ESPAÑA**

El análisis de la recepción del Vaticano II en España deberíamos hacerlo ahora a la luz de las cuatro palabras que hemos indicado anteriormente: *información, interpretación, integración, aplicación*. Y ello respecto de cada uno de los documentos, Decretos y Declaraciones. Por otra parte hay que subrayar de antemano que dada la diversificación de realidades en la iglesia: personas, instituciones, diócesis, órdenes religiosas regiones, tareas apostólicas, edades, situaciones espirituales y generaciones, una respuesta objetiva no es posible de manera general sino debe darse en cada caso concreto. Por ejemplo: ¿Cómo ha sido recibida y como ha sido percibida la fecunda novedad de la Constitución sobre la revelación divina «*Dei Verbum*»? ¿Han sido descubiertos sus grandes principios sobre la palabra de Dios naciendo en la historia, creciendo en el seno de una comunidad que

relee su trayectoria, que repensándola delante de Dios reescribe sus propios relatos sagrados, que cree y celebra, que acoge la revelación de Dios y la ofrece al mundo, dentro de un horizonte que supera las lecturas anteriores explicativas de la naturaleza específica de la Biblia por la mera teoría de la inspiración verbal o de la canonicidad interpretada sólo con categorías jurídicas? Así tendríamos que ir analizando documento tras documento, y destinatario tras destinatario. Semejante estudio hay que hacerlo con investigación estadística rigurosa, con textos y documentos, fechas y fases, ya que incluso dentro de un mismo grupo humano no ha sido idéntica la actitud en los años 1960-1970, que en el decenio 1980-1990. Los acontecimientos posteriores de la humanidad y de la iglesia ha influido de manera decisiva condicionando la recepción del Concilio. A la luz de esos acontecimientos y su repercusión yo distinguiría cuatro períodos diversos: 1965-1973; 1973-1988; 1988-1995; 1995-2005. Ahora me limitaré a hacer unas reflexiones de carácter general, preguntándome como fue recibido el anuncio del concilio, vivida la celebración y aceptada la propuesta doctrinal que contienen sus documentos.

### **1. La triple repercusión: eclesial, política y cultural**

*El Concilio fue para España un hecho eclesial, un hecho político y un hecho cultural al mismo tiempo.* Eso es algo específico de España por la peculiar relación que existía aquí entre fe y política, iglesia y sociedad, catolicismo e historia de España. Todo esto se había reforzado en los decenios que van desde el final de la guerra justamente hasta comienzos del Concilio. En esos veinte años se había trenzado un tejido de unidad, que muchos consideraban indisoluble, entre todos los elementos constituyentes de la vida española, hasta el punto de aparecer indiferenciados el régimen religioso de existencia, el orden moral y el régimen político. En teoría todo se diferenciaba pero en la práctica todo estaba unido y en no pocos casos confundido. En Salamanca todavía se recuerdan las palabras del Jefe del Estado en aquel momento que al recibir el doctorado en derecho canónico prorrumpió en lágrimas preguntándose: «En un régimen como el nuestro, ¿qué significa dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios?». Legislación política, orden moral y confesión católica constituían tres niveles de un mismo ordenamiento social.

Sobre ese fondo toda afirmación política tenía una repercusión religiosa y toda afirmación religiosa tenía unas consecuencias políticas, mientras que quedaba muchas veces en oscuro quién era la autoridad competente en cada caso y quién tenía la última palabra. Frente a este hecho el Vaticano II significaba no sólo un esclarecimiento de la naturaleza religiosa de la iglesia sino una llamada a su afir-



mación desde sí misma, a aceptar la autonomía de los órdenes seculares y a realizar junto a ellos, en colaboración y diferencia, la propia misión. Desde aquí se puede comprender que documentos como el *Decreto sobre la libertad religiosa*, la *Constitución pastoral Gaudium et Spes* y la *Declaración sobre las religiones* no cristianas tuvieran en España un impacto de naturaleza política directa, ya que entre nosotros no había en ese momento libertad religiosa, ni sindical, ni de información. Y todo ello bajo la cobertura de un régimen católico, consolidado con el *Concordato* de 1953, en el que sectores de la iglesia y de la sociedad vieron la realización ideal tanto de la política desde el evangelio como del evangelio desde la política. Tal fue la interpretación que habían dado algunos del valor y significado del Concordato entre España y la Santa Sede de 1953: por fin, dijeron, se había encontrado el injerto real de la fe en la política y de la política en la fe.

Desde aquí podemos comprender muchas de las acciones y reacciones que se produjeron entonces: de *perplejidad* por parte de quienes veían en aquel régimen de nacionalcatolicismo la mejor forma de unión entre Iglesia y Estado y que el Concilio parecía desautorizar; de *duda* profunda entre quienes veían una contradicción entre tantas afirmaciones de los Papas del siglo XIX (especialmente en el *Syllabus* de Pío IX, diciembre de 1864) rechazando la libertad de religión por contradecir a la suprema verdad que es la revelada por Dios en Cristo; de *respiro* en aquellas capas de la sociedad que al ver afirmada de forma tan clara la libertad religiosa veían iniciado con ella el proceso de instauración de todas las demás libertades; de *gozo* por parte de todos aquellos católicos que sufrían en sus entrañas la contradicción entre las proclamaciones teóricas del régimen y sus actuaciones en el orden jurídico negando derechos humanos fundamentales; de *emancipación* definitiva para aquellos creyentes de otras religiones o comunidades cristianas no católicas que en tiempos anteriores habían sido perseguidas o marginadas.

En tal situación espiritual el Concilio se convierte en un hecho polisignificativo y con su mensaje va a jugar múltiples papeles; de naturaleza religiosa en unos casos, social o cultural en otros y política en otros a la luz de las funciones que la religión católica estaba cumpliendo de hecho en la sociedad española. En este sentido fue un revulsivo de las conciencias, que se sintieron liberadas e incitadas a realizar en el orden social y político lo que se estaba llevando a cabo en el orden religioso. Si en el orden más profundo y sagrado, que es el religioso, ciertas mutaciones eran posibles y las reformas eran vistas no como traición a la historia y tradición anteriores sino como una forma auténtica de completarlas y llevarlas a su mejor consumación, entonces eso era posible también en el resto de los órdenes. Esta liberación religiosa de las conciencias españolas es el presupuesto dinamizador, previo y providencial, para que pudieran llevarse a cabo otras reformas,

cambios y transiciones, que la sociedad anhelaba. Sin tal preparación religiosa, que tiene lugar a lo largo de los quince años que van desde la convocatoria y diez de la clausura del Concilio Vaticano II, la transición política hubiera sido de muy distinto alcance, contenidos y quizá resultados. Todo eso hizo que la convivencia y colaboración de los católicos y no católicos en España pudiera tener un fundamento común, al recoger los Documentos del Concilio los grandes principios que habían inspirado ciertas revoluciones modernas, la declaración de los derechos humanos, la democracia como expresión de libertad y el pluralismo como reflejo de la diversidad humana.

Desde aquí se entiende también el carácter traumático de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en esos años, ya que en el fondo la iglesia al aceptar el Concilio estaba cambiando su relación con el poder civil y con ello privando a éste de aquella legitimidad moral, que le había otorgado en los decenios anteriores. Así hay que explicar las largas y difíciles negociaciones para revisar el Concordato, las situaciones esperpénticas como la cárcel especial de Zamora para sacerdotes, las dificultades para el nombramiento de los obispos, el choque entre la predicación en las eucaristías dominicales y el mantenimiento del orden público. El régimen político establecido tenía en el fondo razón al afirmar que la Iglesia estaba siendo desleal a la alianza fáctica que había sostenido unidos a ambos hasta entonces. La iglesia por su parte se encontraba encadenada entre dos fidelidades: por un lado a su propia ley interna de verdad y catolicidad expresada en los textos conciliares y por otro a la fidelidad debida a un régimen que la había salvado la vida durante unos años violentos y la había apoyado de manera fundamental en los años siguientes a la guerra civil.

Esta implicación y repercusión políticas del Concilio, tanto en sus dinámismos de fondo como en sus textos concretos es un hecho específico de la situación española, que explica en un sentido su fecundidad histórico-política, pero que a la vez sumió a la iglesia en una ambigüedad de fondo, ya que no siempre se diferenció la exigencia teológica y la exigencia sociológica, y sobre todo se permaneció en un estado de ambigüedad a lo largo de esos años que van desde la clausura del Concilio hasta la muerte de Franco y la siguiente Constitución. Lo que en el Concilio eran afirmaciones primariamente teológicas fueron traducidas por algunos grupos en categorías directamente políticas. Así, por ejemplo, la categoría «pueblo de Dios» para definir a la iglesia y la participación de los fieles en su misión evangelizadora como posibilidad y exigencia de su inserción en Cristo por el bautismo, se convirtió en categoría política, reclamando desde ella la asunción del destino político por el pueblo desde el ejercicio de la democracia. Ambas cosas son verdad pero cada una en su sitio. Eso llevó consigo, por ejemplo, el paso de muchas perso-

nas (sacerdotes, religiosos y religiosas), que dejaron sus responsabilidades apostólicas explícitas, al ejercicio político directo, la utilización de espacios sagrados para fines sindicales, algo que resultaba imposible desde la legislación más estricta, pero que resultaba moralmente obligatorio, ya que si la iglesia era la única que gozaba de libertad mientras que todos los demás carecían de ella, entonces debía ponerla al servicio de todos y no retenerla como un privilegio para sí sola. Gloria y ambigüedad, grandeza y límites, magnanimidad y situaciones sin salida eran el resultado de una situación teóricamente imposible, mientras la cabeza del régimen estuviera viva y no se autoanulase a sí misma. Aquí hay que situar la crisis de la Acción Católica con sus movimientos especializados y todo lo ocurrido en torno a su Congreso en el Valle de los Caídos (1968).

Todo esto dificultó y no pocas veces amenazó la recepción religiosa y teológica de los textos y del espíritu conciliar. Era legítimo y moralmente una obligación histórica arrancarles esos frutos seculares, sociales, culturales y políticos pero sin dejar en el trasfondo su primaria intención y fecundidad teológicas. Un problema posterior apareció cuando se clarificaron las situaciones políticas, se diferenciaron los campos de acción entre iglesia y sociedad, cultura y evangelio. A muchos sacerdotes y seglares que habían jugado su vida hasta el fondo en la acción y responsabilidad políticas ya no les fue fácil volver a una misión apostólica de naturaleza primordialmente religiosa, una vez que otras instancias seculares habían asumido las responsabilidades que les eran propias. Aquí hay que situar otro hecho histórico de repercusión trascendental en la iglesia, por su novedad y por su cantidad: las secularizaciones del ministerio ordenado y el abandono de la vida consagrada en las Órdenes religiosas.

## **2. La reacción ante el anuncio del Concilio**

Sobre ese fondo de conciencia histórica española tendríamos que analizar ahora más en concreto cómo fueron recibidos el anuncio, la celebración y los resultados conciliares. El anuncio del concilio caía en una tierra hispánica políticamente alterada en el decenio 1950-1960, que en un sentido había sido el punto cumbre de la realización nacionalcatólica con el *Congreso eucarístico de Barcelona* (1952), la firma del *Concordato con la Santa Sede* y los *Acuerdos con los Estados Unidos* (1953). Por otro lado, sin embargo, este decenio inicia las aperturas interiores del régimen y la aparición en la iglesia de una generación de hombres que ya no miran sólo a la peculiar historia de España sino a toda Europa donde comprueban que son posibles otra relación con la política y la sociedad, otra teología y otra expresión pública del evangelio. Si uno de los índices más reveladores del año 1559,

junto al *Índice de libros prohibidos* del inquisidor F. de Valdés y el proceso de Carranza, fue la prohibición de salir a estudiar a las Universidades de Europa (con una lista de excepciones), un síntoma de la nueva conciencia en la iglesia española en esos años lo constituye la salida de jóvenes seminaristas y sacerdotes a estudiar a otras universidades de Europa (París, Lovaina Innsbruck, Munich...) y no sólo a Roma como había sido tradicional hasta entonces.

Culturalmente en esos años surgen iniciativas en revistas como *Correo literario*, *Revista*, *Alcalá*, que extienden la mirada a otros horizontes, hasta entonces no integrados. La comunicación intelectual con Europa no había sido directa sino a través de las traducciones que llegaban desde Méjico y Argentina. Tres nombres eran en aquellos momentos símbolo: J. Ruiz Jiménez ministro de Educación, junto con P. Laín Entralgo rector de la Universidad de Madrid y A. Tovar rector de la de Salamanca. Pero a la vez que los intentos de apertura aparecen los endurecimientos políticos por parte de otros grupos de la Falange y de ciertos movimientos católicos nuevos. En esos años se ponen dos obras de Unamuno en el *Índice de libros prohibidos* (1957), y se intenta poner también otras de Ortega y Gasset, algo que se evita gracias al empeño defensor por parte de grupos católicos, profesores seglares y miembros de Órdenes religiosas. Sobre este trasfondo el anuncio del Concilio Vaticano II significa susto para unos, esperanza para otros y en todo caso un compás de espera para todos.

### 3. La reacción ante el desarrollo

El desarrollo de cada una de las sesiones conciliares fue vivido por los españoles con alegría y entusiasmo pero todavía indiferenciados en la medida en que cada uno de los grupos proyectaba sobre el Concilio sus anhelos y esperaba que ratificara los propios proyectos. Poco a poco se fue comprobando que España y el Concilio emitían y recibían en distinta longitud de onda. Los obispos comprobaron que las propuestas que ellos habían hecho no eran las generalmente aceptadas y después de la primera sesión quedaron en alguna forma fuera de juego ya que la mayoría de ellos se alineaban en la actitud que había preparado los primeros esquemas y que fueron descalificados por los Padres. El grupo de obispos centroeuropeo y del tercer mundo se imponía frente al grupo en el que se incluían italianos, españoles, filipinos y algunos hispanoamericanos. Ni los obispos ni los teólogos españoles jugaron papel decisivo en las congregaciones generales o en los grupos de trabajo. Más aún, para no pocos teólogos y obispos españoles lo que estaba ocurriendo se les convirtió en un real problema de conciencia. Mucho de lo que se comenzaba a proponer, mantenía la continuidad con la anterior doctrina de

la Iglesia o eran innovaciones problemáticas cuando no peligrosas? Leyendo las diversas *Historias y Diarios del concilio* (Congar, Ratzinger, Laurentin, Wenger, Schillebeeckx...) uno se sorprende ante la ausencia de nombres hispánicos y cuando cree poder consolarse al ver aparecer un apellido que le suena, generalmente se trata de hispanoamericanos. Una lectura periodísticamente ejemplar fue la de J. L. Martín Descalzo («*Un periodista en el Concilio*»), pero junto a él faltaron lecturas teológicas rigurosas que fueran confrontando a las conciencias españolas con las perspectivas y formulaciones nuevas y con los reales problemas, que el Concilio estaba sacando a flote y mostrando en qué medida afectaban a nuestra posición espiritual y teológica

#### 4. La reacción ante los textos finales

¿Cuál fue la reacción inmediata ante el Concilio concluido? Es admirable la actitud tanto de la jerarquía como de los nombres más significativos de la iglesia española ante los textos: una aceptación incondicional, sin fisuras ni reticencias. En este sentido hay que leer los documentos que los obispos firman en Roma en las clausuras de cada una de las sesiones y en los que invitan a los fieles a recibir con agradecimiento, a estudiar con esfuerzo y a aplicar con generosidad lo que el Concilio ha estipulado. Es especialmente significativo el firmado en Roma el día de la clausura, 8 de diciembre de 1965. Aquí nos encontramos con una típica actitud hispánica tan ejemplar como peligrosa: una obediencia de voluntad a la que no siempre acompaña una obediencia intelectual. Ésta es la que pone a toda la persona en juego con sus dinanismos de verificación, interpretación e integración en el universo espiritual y teológico en el que hasta ese momento se había vivido, para poder entender y percibir que no sólo se debe sino que se puede aceptar las nuevas propuestas, en este caso las del Concilio. Y dada la distancia cultural en que España, como colectividad más allá de minorías alertas y conocedoras de los procesos culturales y políticos nuevos, estaba ante el horizonte que el Concilio presentaba, lo que era necesario era un lento y profundo proceso de información y de formación que ayudase a los españoles a pasar del Concilio de Trento, en el que se los había retenido, al nuevo Concilio, mostrándoles la real innovación y la real continuidad entre ambos. Temas como la libertad religiosa y el reconocimiento de los protestantes por hermanos separados, más allá de la designación de herejes que siempre se les había aplicado, exigían una información, explicación y conversión que no eran fácilmente realizables por un mero acto de voluntad. Eran necesarios nuevos conocimientos y actitudes, de los que nacieran las nuevas convicciones teóricas y los nuevos criterios de acción. Cuando las adhesiones se prestan sólo o sobre todo por razón de obediencia es muy posible que cambiando las situaciones o intereses se inviertan yendo a la actitud contraria. Aquí tenemos uno de los

puntos más deficientes de nuestra historia reciente. En unos grupos no se vio la continuidad entre Trento y Vaticano II, retirándose al rechazo de éste o quedando en un silencio doloroso. En otros casos se reclamó una ruptura entre ambos pasando a un horizonte nuevo que difícilmente era conciliable con lo anterior. *Hemos vivido en España grandes vuelcos espirituales sin la correspondiente maduración intelectual, que mostrase su legitimidad y sus límites, previera sus efectos y corrigiera los extremos; ha prevalectido la actitud legal y voluntarista. Así se explica el paso de un integrismo beligerante a un progresismo igualmente beligerante en la segunda mitad del siglo xx, en ambos casos con igual carencia de perspectiva histórica y de solidez teológica. Uno de los problemas que tenemos por esclarecer en la historia reciente de la iglesia española son, por ejemplo los giros radicales realizados por órdenes como jesuitas, dominicos, claretianos...*

## **V. LA RECEPCIÓN DEL CONCILIO A LA LUZ DE SU INTERPRETACIÓN FUNDAMENTAL**

La recepción ha estado condicionada tanto en España como en otros países por la interpretación fundamental y global que se ha dado al Concilio. Esta en una primera lectura es muy fácil y evidente, pero en un segundo momento tiene sus complejidades. En primer lugar por la intención básica del Concilio y en consecuencia por el género literario de los textos y por la reclamación consiguiente que intimaba a los católicos. Al definirse como un Concilio pastoral se podía discutir el valor de sus textos: ¿había que interpretarlos en su literalidad como las fórmulas dogmáticas de Nicea o de Trento o eran sólo explicación, exhortación para una fidelidad más generosa o consuelo ante la nueva situación de la Iglesia en el mundo? Y si había que acogerlas como totalidad, ¿quién y cómo se extrae lo esencial normativo de ese grueso volumen de documentos? ¿A la luz del objetivo que se había propuesto el Concilio? Pero ¿cuál era este: el mero aggiornamento, la reforma de las costumbres, la explicitación dogmática de los fundamentos de la Iglesia, la unión de los cristianos, la abertura al diálogo con la modernidad? Juan XXIII formuló de manera general esos objetivos que luego se fueron concretando y explicitando, pero que nunca fueron definidos con claridad. Se trataba de un «espíritu nuevo», de un nuevo «comienzo de la iglesia» (K. Rahner), pero esto es muy abstracto y queda a merced de concreciones arbitrarias.

### **1. Interpretación del Concilio como reforma en continuidad**

Podemos distinguir tres actitudes o formas fundamentales de su recepción: una serena y pacífica, que lo ve en la línea de los anteriores concilios ecumé-

nicos, en especial con Trento y el Vaticano I, como el mismo Vaticano II afirma expresamente, a los que añade una nueva relectura del misterio de Dios revelado en Cristo para salvación del mundo, sin querer quitar ni añadir nada esencial nuevo sino explicitar aquellas insondables riquezas del misterio de Cristo que la creatividad humana, el dinamismo de la fe y la acción del propio Espíritu Santo van suscitando a través de la historia en el corazón de la iglesia, que crece como todo organismo viviente, y sigue siendo la misma con la identidad que la semilla mantiene con el tronco y las ramas de un árbol, la juventud con la madurez y la infancia de una vida humana. Es la actitud que ve al Concilio desde las categorías de complementaridad y reforma, acrecimiento y explicitación respecto de los anteriores pero sobre todo de profundización y desvelamiento del Misterio inagotable de Cristo en su iglesia, que es su Plenitud plenificadora. Esta actitud es la que ha prevalecido en España.

## **2. Interpretación desde la perplejidad y el rechazo secreto**

Una segunda actitud minoritaria es la que se quedó perpleja ante muchas formulaciones e ideas del Vaticano II; como por ejemplo la idea de colegialidad y su posible conjugación u oposición con la idea del primado; la comprensión de la iglesia como pueblo frente a la idea más clásica de sociedad perfecta con diferencia entre jerarquía y fieles o de la comprensión como «cuerpo místico de Cristo», tal como había sido expuesta por Pío XII en su encíclica «*Mystici corporis Christi*» (1943); las afirmaciones sobre la libertad religiosa y su coherencia con la idea de verdad; las afirmaciones sobre la presencia de Dios más allá de la iglesia católica y las semillas de verdad existentes en otras religiones. Algunos teólogos de gran valor en España encontraron graves dificultades teóricas a la hora de integrar estas afirmaciones conciliares no tanto con los Concilios anteriores cuanto con las declaraciones de los Papas a lo largo de los siglos XIX y XX. En España no llegaron a cristalizar movimientos de rechazo explícito al Concilio como fue el caso en Francia y en la República Argentina. Mons. Lefebvre es la expresión límite de ruptura con la iglesia católica por considerar que el Vaticano II era infiel a la anterior tradición apostólica normativa para la Iglesia. Esa aceptación o rechazo es la manzana de la discordia en el diálogo con estos grupos, y no tanto las leves diferencias en sus propuestas litúrgicas, relativas a la lengua, al misal de San Pío V o a otras reclamaciones menores. El pluralismo disciplinar y litúrgico, legítimo en la iglesia, puede abarcar esas diferencias con tal de que ellas no encubran un rechazo real del Concilio. Que no hayan surgido tales grupos integristas en este sentido, no quiere decir que no haya habido personas e instituciones que en el fondo han recibido las fórmulas, pero retrayendo su sentido a una interpretación, que las disuelve por reducción a lo anterior.

### 3. Interpretación rupturista

Ha habido una tercera actitud ante el Concilio y sus afirmaciones: la que considera que se ha quedado a medio camino de lo que debería haber dicho; que no ha integrado lo que la modernidad, la ilustración, la exégesis crítica y el diálogo tanto con la ciencia como con la filosofía y las religiones ha aportado ya a la comprensión del hombre, del evangelio y de la Iglesia. Esta lectura afirma que hay dos concilios debajo de los mismos textos, y que estos son irreductibles entre sí, que por tanto habría que optar entre aquellos que son signo de una abertura al futuro yendo más allá de la anterior comprensión del cristianismo y de la iglesia. Esta lectura deja en silencio aquella mayoría de textos, que serían inconciliables con estos fermentos de futuro, los cuales serían los que contendrían el verdadero espíritu del Vaticano II. Hans Küng en su primera *Autobiografía* confiesa que dejó Roma para volver a Tubinga y redactar su libro *La Iglesia*, al convencerse de que algunas convicciones que para él eran esenciales no estaban pasando a la Constitución «Lumen gentium». Esa sincera confesión de distancia frente a la teología conciliar no la hacen muchos pero en el fondo actúan desde ella. Si la anterior lectura realizaba una retracción del Vaticano II hasta el Vaticano I, esta por el contrario realiza una transposición hacia un reclamado Vaticano III. Entre tanto habría que esperar. En el análisis que Benedicto XVI hizo de esos cuarenta años posconciliares identificaba dos interpretaciones del Concilio: una que lo comprende en clave de reforma, que es la auténtica y que en lento y duro esfuerzo está dando admirables frutos, y otra en clave de ruptura, que secretamente obvia el Vaticano II, sólo se atiene a una serie de textos y se convierte en un fermento de disolución de la conciencia cristiana

La interpretación del Concilio tiene que seguir las mismas reglas que la interpretación del Nuevo Testamento. Cada uno de los libros de este valen no sólo ni primordialmente por el autor que los escribió sino por la recepción que la iglesia hizo de ellos al considerarlos expresión auténtica de su conciencia. Cada libro está situado al lado de otros y sólo con ellos, referido, limitado y ensanchado por ellos, tiene valor normativo (*canon*). Esta ley rige también para el Concilio: el valor de sus textos deriva de la autoridad apostólica que los aceptó como expresión auténtica, por un lado de la revelación originaria de Dios en Cristo y por otro de lo que el Espíritu Santo inspira con su asistencia y pide hoy a las iglesias. Su valor no depende objetivamente de su génesis ni de su autoría teológica, belleza literaria o consonancia con la cultura moderna sino del reconocimiento por los Padres conciliares, quienes los aprobaron no aisladamente sino en la textura que finalmente recibieron, con unas afirmaciones y con otras. Por esta razón pierden su peso teológico cuando se las aísla del tronco común y se las absolutiza. Aislar algu-



na de estas hasta hacerlas incompatibles con el resto es una hermenéutica mortal. Con estas afirmaciones no estamos llevando a cabo una reducción de todos los textos conciliares a un mismo nivel, como no igualamos la carta a Judas en el NT con el evangelio de San Juan, pero reconocemos a los dos como canónicos. En el Vaticano II tienen primacía innegable las cuatro Constituciones y en su secuela y a su luz todo el resto. A esto hay que añadir que la interpretación del Concilio la hace toda la iglesia, tal como ella está constituida, y en forma decisiva por la palabra episcopal, que se expresa por las intervenciones de los obispos en los Sínodos generales, en los provinciales o diocesanos y de manera especial por la voz del obispo de Roma. Del Vaticano II tenemos ya lecturas orientadoras por parte de aquellos teólogos que redactaron los textos previos como Philips, Congar... y lecturas normativas: la que hizo Pablo VI en 1970, la especial del Sínodo extraordinario de los Obispos en 1985 centrando la eclesiología conciliar en torno a estas tres categorías: la iglesia como misterio-comunión-misión; la que realizó Juan Pablo II en su carta apostólica «Tercio millenio adveniente» (1994) y finalmente la ya anteriormente aludida de Benedicto XVI (diciembre 2005). Un concilio que es fruto de comunión eclesial tiene que ser recibido e interpretado en comunión eclesial

#### 4. La hipótesis de un Vaticano III

¿Supone esta afirmación que neguemos la posibilidad de un Vaticano III tal como se ha postulado desde determinados sectores? Teóricamente es pensable. La pregunta hay que hacerla no en teoría sino en la práctica. ¿Hay problemas o tareas nuevas que lo reclamen? ¿Tenemos ya una percepción de sus grandes líneas convergentes con soluciones posibles a esos problemas, que puedan encontrar una aceptación generalizada, tal como la ley de la «synphonia» o concordia conciliar requiere? Congar repite en su *Diario del Concilio* que este había sido fecundo en aquellos temas en los que la reflexión teológica y la maduración espiritual de la iglesia habían ya encontrado caminos de solución y luz para el futuro, mientras que había hablado en el vacío y quedaría estéril en aquellos otros campos en los que sólo había repetido en alto los problemas y había dado meros consejos y exhortaciones, sin apoyatura de luz para la inteligencia y convicción para las voluntades.

A la hora de pensar un nuevo Concilio habría que distinguir si muchas reclamaciones que se hacen hoy día derivan de no haber aplicado todavía el Vaticano II o por el contrario derivan de que no tengamos soluciones y tendría que ofrecerlas ese nuevo Concilio. He aquí una lista de *problemas y reclamaciones*, que se suelen hacer y para las que se espera soluciones de ese hipotético Concilio: la relación entre el centro de Roma y las iglesias locales; la conexión entre primado

y episcopado o las exigencias concretas de la colegialidad; la descentralización del gobierno de la iglesia y la correspondiente autonomía de las iglesias locales; el lugar de la mujer en la Iglesia; el método del nombramiento de obispos; los problemas que implica la realización auténticamente humana y cristiana de la sexualidad a la luz de la ciencia actual; la relación con otras religiones y el juicio sobre el valor institucional de ellas en el plan salvífico de Dios; la responsabilidad moral de la iglesia ante los problemas del hambre, la vida y la injusticia; la comprensión y realización cristiana del amor y del matrimonio; la relación de la ética cristiana con otras propuestas de sentido y acción moral derivadas de una comprensión antropocéntrica; la presencia del tercer mundo con sus culturas en la dirección y expresión de la iglesia.

Estos problemas son graves y reclaman respuesta. Ahora bien, en medio de todo eso la iglesia no puede olvidar las primacías y exigencias a las que ante todo debe tender, atender y cultivar:

— su capacidad y coraje humilde para hablar con amor y verdad de Dios, ya que la crisis más profunda que la humanidad sufre hoy es la «crisis de Dios»;

— su identificación con el evangelio de Cristo de forma que pueda hacerle resonar como la real buena nueva de salvación para los hombres;

— su capacidad para ofrecer sentido a la vida humana, abriéndola a la dimensión de trascendencia y eternidad;

— la conexión entre sus propuestas específicas de sentido, esperanza y redención con las otras propuestas que hoy se hacen a la vida humana;

— la realización de su vida misteriosa en los sacramentos y en la predicación como lugar concreto del encuentro del hombre con Dios y del descubrimiento de la santidad de uno y de otro;

— la educación del hombre para hacerle capaz del símbolo y del signo que dan que pensar, esperar y amar, porque sólo desde la familiarización con ellos será capaz de celebración;

— el ensanchamiento de la experiencia a otros niveles de realidad más allá del material, del somático y del psíquico;

— la oferta de una comprensión y realización de la vida humana en las que se viva la libertad como don y a la vez como servicio, en la que por tanto la

autonomía sea vivida como participación en la vida de Dios, que es autónomo en cuanto trinitario, y es soberano llegando al límite de la encarnación y crucifixión como forma de solidaridad, y hasta la resurrección como superación de nuestro destino.

Este núcleo duro y estos reales nudos del cristianismo, por difíciles que parezcan, son los que tienen capacidad para ofrecer algo original y originador a los hombres y desde los que es fecundo el diálogo con la ciencia, la cultura y las religiones. No está dicho que la iglesia tenga que tener siempre a mano respuestas a los problemas que van surgiendo. Quizá muchas veces sean más fecundas las preguntas que naciendo del evangelio ella debe hacer a los hombres que las respuestas inmediatas que les ofrece. Por otro lado esos grandes problemas que hemos enumerado tampoco encuentran soluciones claras en la ciencia y en la cultura general. Es más coherente y a la larga más fecunda una paciente espera ante los problemas que una solución precipitada y falsa. Con lo cual no estamos remitiendo los problemas a la escatología sino recordando lo que San Agustín llamaba la «paciencia de ignorar», con la necesaria fuerza para esperar la luz, el aguante para seguir buscándola y la decisión de soportar aquellos problemas que nos superan. *La grandeza de alma se acredita en soportar aquello que no podemos solucionar y en solucionar aquello que no excede nuestras posibilidades.*

## **VI. EL TRIPLE VALOR ACTUAL DE LOS TEXTOS CONCILIARES: TEOLÓGICO, ANTROPOLÓGICO Y POLÍTICO**

¿Cuál puede ser el valor de los textos del Concilio Vaticano II a cuarenta años de distancia? Toda creación artística y literaria nace afectada por su circunstancia y con un peso de eternidad. Circunstancia y eternidad se condicionan, ya que no hay valor absoluto sin determinación por lo particular y lo particular sólo es de interés último si se abre a la universalidad. También el Vaticano II nació de una historia que lo había preparado. Su real origen es el final del siglo XX, tras el gozo y susto del Vaticano I. A este siguieron una serie de movimientos renovadores y actualizadores de la conciencia católica. Símbolo en filosofía puede ser la figura de M. Blondel, con su tesis clásica *La Acción* (1893), en liturgia Dom Gueranger y Solesmes, en exégesis el P. Lagrange fundador de la Escuela bíblica de Jerusalén, en espiritualidad Teresa de Lisieux. Ellos y otros muchos iniciaron un retorno a las fuentes bíblicas, litúrgicas y patrísticas a la vez que una comunicación con las otras confesiones cristianas y la cultura moderna. De esa refontalización y voluntad de diálogo con la conciencia histórica nació el Vaticano II. En este sentido el conocimiento y connaturalización con esas actitudes, personas, y movimien-

tos es la condición para conocer desde dentro el espíritu del Concilio Vaticano II. Pero a la vez que esta raíz de fondo, que es la permanente y nutricia, el Concilio se desarrolló en una circunstancia muy concreta, aledaños y arrabales que eran la palanca inmediata de su realización a la vez que espuma arrastrada por otras pretensiones. Como en toda organización e institución humana también aquí repercutían situaciones nacionales, sociales, culturales e incluso de naturaleza política. Hoy esta segunda circunstancia ha desaparecido y tenemos ya la distancia suficiente para diferenciar lo que era anécdota de lo que es categoría.

En este sentido yo reclamo el paso de una lectura situacional, política, eclesíástica a una lectura expresamente religiosa, teologal, eclesial; el paso de quienes hicieron una lectura de él sólo como gesto y desde el contexto inmediato al análisis real de los textos en su contenido y complejidad; el paso de una lectura de mera información de lo que se dice a la penetración en el dinamismo de fondo propio de lo dicho a la vez que entrar en la actitud de conversión que reclama; el paso de una lectura en régimen de sospecha a otra lectura realizada en régimen de confianza, de una lectura preocupada por la funcionalidad inmediata al servicio de las esperanzas del «mundo» a otra lectura en gratuidad religiosa, que es la más fecunda a largo plazo pero que rechaza un usufructo directo desde las preguntas que se le imponen; el paso de una lectura intramundana exclusivamente a otra en la que se acepta que junto a los factores humanos había una presencia, guía y sostén que es el Espíritu Santo. Al hablar de él no apelamos a un «Deus ex machina», que resuelva los problemas o al que podamos endosar nuestras deficiencias y pecados, sino que nos remitimos a la promesa de Jesús, que nos deja ese Paráclito para que nos asista y defienda en el tiempo de su ausencia visible hasta el retorno.

*El Concilio puede y debe desembocar hoy en una fecundidad triple: teológica, cultural y política.* Pasadas ya las primeras impresiones y superadas las primeras esperanzas y sospechas, él nos debe ofrecer una visión completa de lo que la iglesia es en sí misma, en sus estructuras constituyentes y en su misión para los hombres. La revelación, la liturgia, la propia esencia de la iglesia y su misión para el mundo son el objeto de las cuatro Constituciones. Ellas deben orientar nuestra autocomprensión religiosa, nuestra realización espiritual y nuestra posición en la sociedad. Más allá de unas categorías primordialmente jurídicas a las que inclinaba la recepción del Vaticano I y más allá de las categorías políticas a las que ha orientado el posconcilio desde 1965 a 1985, hoy podemos encontrar el lugar y sentido propio de la iglesia, en cuanto derivada de la comunicación trinitaria de Dios a los hombres, nacida de la acción histórica de Cristo y del don de su Espíritu, a la vez que formada por hombres y mujeres que acogiendo la llamada apostólica se unen para formar el cuerpo visible de Cristo en la historia y ser sacramento de salvación para todos.

Hablo también de significación cultural del Concilio. El problema principal de Europa hoy es la difuminación de las categorías fundamentales con las que hasta ahora habíamos comprendido al hombre. No es posible la educación moral y social, porque en el fondo se ha escindido la comprensión antropológica y desaparecida ésta, ¿hacia qué fines últimos abrirán los educadores la inteligencia, la voluntad y la acción humanas? En este sentido, la educación es el primer problema moral de Europa ¿Qué orientaciones de fondo van a dirigir la política, la economía y el derecho? Hasta tiempos recientes se apelaba a la razón natural, al derecho natural, a la ley natural, y esta palabra «natural» era la grande y normativa palabra para todos los heraldos de la Ilustración, frente a las pretensiones religiosas de una revelación o las pretensiones políticas de una autoridad personal autónoma. Rechazadas éstas por verlas adheridas a una metafísica, se volvió la mirada a la teoría de los derechos humanos, pero si a ésta no se le busca su fundamento de verdad y universalidad pronto se disolverá. Ello tendrá lugar en el momento en que otras culturas y religiones afirmen que tal teoría de los derechos humanos es sólo europea y cristiana y que los humanos, provenientes de otros horizontes de sentido, no se sienten religados ni obligados por ella. De esta forma uniendo la teoría occidental de la democracia y de la libertad trabajarán por subvertir desde dentro de nuestro sistema lo que hasta ahora hemos considerado fundamentos de la cultura europea. El Concilio Vaticano II desde la comprensión religiosa del hombre ha abierto unos horizontes, propuesto unas preguntas y ofrecido unos proyectos que muestran la significación humanizadora y redentora que pueden nacer de esa comprensión.

El Concilio propone esa lectura de lo humano como oferta abierta a todos y pensable por todos. Recogerla y ponderarla en este tiempo de pensamiento débil y perplejidad antropológica generalizada sería una bella oportunidad histórica.

Con ello hemos llegado a la significación política, que también puede tener el Concilio. La democracia nos aparece hoy como el sistema más respetuoso de la dignidad humana y mejor integrador de las peculiares aportaciones de cada grupo humano en régimen común de la sociedad. Ahora bien, cada vez es más claro que hay unos fundamentos prepolíticos de la democracia, sin los cuales ella se deseca y termina volviéndose contra los ideales y fundamentos de los que nació. De esos fundamentos hablaron Ratzinger y Habermas primero, Ratzinger y Pera después, cuando reflexionaban conjuntamente sobre el futuro de Europa. El hombre tiene que pensar en el camino a la vez que camina, porque en cada recodo se le presenta una encrucijada. La política también tiene que ser repensada sobre la marcha porque las nuevas experiencias y esperanzas de humanidad la obligan a fundar la marcha para no perder el tino y el camino.

## VII. CRITERIOS PARA UNA RECEPCIÓN FECUNDA

Hay una recepción eclesial y social, una comunitaria y otra personal. Una vez que hemos concluido todos los diagnósticos, cada uno quedamos delante de Dios en una responsabilidad inalienable. Por eso al final nos preguntamos: ¿Cuáles son los criterios de una recepción connatural con lo que el Concilio quería y, en consecuencia, cuáles son los criterios de una reforma verdadera a la que él orientaba?

En la medida en que el Vaticano II se quería también un Concilio de reforma, yo aplicaría aquí los criterios que el P. Y. Congar expuso en su libro clásico: *«Verdadera y falsa reforma en la Iglesia»* (1950). Su segunda parte lleva como título general: «Condiciones de una reforma en iglesia» y enumera estos cuatro criterios.

1. Primacía de la caridad y de lo pastoral
2. Permanecer en la comunión del todo
3. La paciencia y el respeto a las demoras
4. Una renovación verdadera mediante el retorno al principio de tradición, no a la introducción de una «novedad», mediante una adaptación mecánica.

Este texto habría que completarle con todo lo que el propio autor ha seguido pensando y ha escrito después de aquella fecha hasta su muerte, pero en su núcleo y como programa en el punto de partida sigue siendo válido.

Con temor y temblor después del gran maestro, yo me atrevería a añadir algunas sugerencias más de carácter general y como criterios para que cada uno ignacianamente pueda discernir en su propia vida cuando una recepción es cristianamente válida y cuando no lo es. Esa recepción se logrará en la medida en que seamos capaces de centrar la existencia cristiana en sus fundamentos originales históricamente y luego permanentemente originadores: su realidad surgiendo de Cristo y los apóstoles (cristianismo), su realización comunitaria en la iglesia bajo la acción del Espíritu Santo (cristiandad), su personalización por los dinamismos intelectivos, volitivos y sensitivos del creyente (cristianía). Una recepción será fecunda cuando se realice desde las actitudes siguientes y produzca los frutos connaturales.

1. Cuando engendra *alegría* profunda para seguir siendo cristianos en medio de las dificultades, en las que cada uno tenemos que realizar nuestra peculiar vocación, mirando a los demás pero no haciendo de su reacción el criterio para la propia vida. Cada uno en este sentido somos delante de Dios un absoluto de

gracia y un absoluto de responsabilidad. Cada cristiano es una microiglesia, a la que le está entregado todo el orden de la gracia y encargado todo el peso de la misión. Su existencia tiene que sumar hoy estas tres dimensiones: en distancia interior al mundo ser *monje*, en experiencia interior y comunión eclesial ser *místico*, en testimonio exterior ser *misionero*. Esa construcción de su existencia interior tendrá que doblarla luego con una profesión exterior en la que es con todos los demás ciudadanos protagonista y responsable de la historia común.

2. Cuando acrecienta la *confianza en el valor humanizador del evangelio* para la existencia humana, como resultado del valor infinito que Dios es y de la vida que él nos comunica en su Hijo, encarnado y crucificado con nosotros, resucitado para nosotros. Hay que revivir aquí el sentido del encuentro del evangelio como el tesoro y la perla, que cambian la vida de quien los halla, por los cuales uno va y cambia todo el resto para poseerlos y a cuyo servicio ordena su entera vida (Mt 13,45-46).

3. Cuando alimenta la capacidad necesaria para asumir las *exigencias radicales del evangelio*, que se han de realizar en este mundo y como Jesús para la vida del mundo, pero que no tienen en la lógica del mundo su criterio y su medida. Aquí aparecen todos los riesgos que el evangelio lleva consigo: desde el desprecio que una cultura de la mera mundanidad puede proyectar sobre el cristiano hasta la persecución implícita o el martirio explícito. Reléase el dicitario que el impío profiere ante el justo (Sabiduría 2,1.12-22).

4. Cuando alimenta *el gozo y la disponibilidad para la misión*, el testimonio y el servicio cristianos, como la forma connatural de agradecer a Dios su revelación, a la vez que como forma de amor al prójimo a quien se comunica con generosidad lo que uno considera un tesoro. La misión es inseparable del servicio, del diálogo y del testimonio, pero no se agota en ellos. Es la expresión suprema de nuestro agradecimiento a Dios y de nuestro amor al prójimo. Que ciertos métodos hayan desnaturalizado el evangelio en otros tiempos no significa que en este tiempo nuestro la misión sea impensable teóricamente e irrealizable prácticamente.

5. Si fortalece el *realismo y aguante* necesarios para mantener los compromisos asumidos en la iglesia y ante la sociedad para la cual muchos contenidos evangélicos chocan con presupuestos que de manera evidente la cultura actual propone y exige. Dios ya no es una evidencia pública y ante ese mundo sin Dios, por contraste el cristiano vive como tal existiendo delante de Dios. Quien no conoce a Dios, con dificultad reconoce al creyente. La «coraneidad», o la presencia y existencia del creyente delante de Dios, constituye lo más profundo de su ser y la raíz de la que brota la savia necesaria para su acción histórica como cristiano.

6. Si crea la *disponibilidad y generosidad necesarias para el diálogo intelectual*, para el servicio social y para la colaboración concreta con otros grupos humanos, tanto en el orden del pensar como del hacer y del vivir, manteniendo la aportación específica como condición para que el diálogo no sea la reducción de todos a la nada común, o a la trivialidad de lo natural y animal previo sino la abertura hacia lo que nos excede y llama, la convergencia en el límite.

7. Si mantiene la *primacía de la caridad y de la comunión* con respecto a las diferencias en la maduración de la fe y en la configuración de las instituciones en las que las personas y grupos van encontrando su camino hacia Dios. En consecuencia, si otorga mayor importancia a lo que los cristianos que llevan adelante distintas opciones históricas tienen en común en cuanto cristianos y miembros de la única iglesia, que a lo que tienen en común en cuanto miembros de un mismo partido político o sindicato profesional.

8. Si suscita *holgura y anchura de espíritu*, con aquel humor y esperanza, que nos hacen posible considerarnos superiores a nosotros mismos; aquel gozo y confianza que nos abren al que por ser más grande que nuestro corazón supera incluso todas nuestras utopías y a cuya paz podemos confiarnos después de haber hecho todo lo que estaba en nuestras manos, porque sabemos que la historia, también la de la iglesia, viene de más allá que cada uno de nosotros y seguirá más allá que cada uno de nosotros, ya que no es nuestra posesión o producto sino que es la Iglesia de Dios en Cristo y en el Espíritu.

Ningún concilio agota la conciencia de la iglesia y ningún programa histórico acredita todo ni del todo el evangelio. Cada creyente y la iglesia en cada época quedan pendientes del pasado como su fundamento y del futuro como su promesa, es decir de la soberanía de Dios y de la catolicidad del Reino. De ellas viven y a ellas nos confiamos mientras vemos en espejo, conocemos en fragmento y caminamos en esperanza.

## BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA

### 1. El concilio como acontecimiento en su desarrollo

Y. M. CONGAR, *Le concile au jour le jour I-IV* (París, 1963-1966).

— *Mon Jour du Concil Vatican II* (París, 2005).

J. RATZINGER, *Die erste Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils* (Köln, 1963).

— *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode* (Köln, 1964).



- *Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode* (Köln, 1965).
- *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils* (Köln, 1966).
- R. LAURENTIN, *Balance de las sesiones conciliares I-IV* (Madrid, 1964-1967).
- *Bilan du Concile Vatican II. Histoire. Textes. Commentaires* (París, 1967).
- E. SCHILLEBEECKX, *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II* (Lyon, 1965).

## **2. La orientación eclesiológica básica**

- Y. M. BARAÚNA, *La iglesia del Vaticano II I-II* (Barcelona, 1966).
- G. PHILIPS, *La iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II II* (Barcelona, 1968).
- J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Barcelona, 1972).
- A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. II. De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio* (Madrid, 1987).
- R. BLÁZQUEZ, *La Iglesia del Concilio Vaticano II* (Salamanca, 1988).

## **3. Historias generales del Concilio**

- A. WENGER, *Historia del Concilio Vaticano I* (Barcelona, 1967).
- A. ALBERIGO (dir.), *Historia del concilio Vaticano II*. La obra abarca cinco volúmenes, ya aparecidos en francés e italiano. En castellano sólo han aparecido tres (Salamanca, 2006).
- G. ALBERIGO, *Breve historia del Concilio Vaticano II* (Salamanca, 2006).

## **4. Valoración general**

- Sínodo extraordinario de los Obispos 1985.
- JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente* (Ciudad del Vaticano II).
- BENEDICTO XVI, *Alocución de Navidad a la Curia romana*, 2006.
- G. ALBERIGO y J. P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II* (Madrid, 1987).
- R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Roma, 1987).

## **5. Recepción en España**

- S. PIÉ, P. TENA y J. M. ROVIRA BELLOSO, *La imposible restauración. Del Sínodo sobre el Concilio al Sínodo sobre los laicos* (Madrid, 1986).

- J. RUIZ JIMÉNEZ y P. BELLOSILLO (coords.), *El Concilio del siglo XXI. Reflexiones sobre el Vaticano II* (Madrid, 1987).
- J. M. LABOA (ed.), *El Posconcilio en España* (Madrid, 1988).
- M. RUBIO (dir.), *Cristianismo español posconciliar. Perfiles y tareas* (Madrid, 1998).
- O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.), *La Iglesia en España, 1950-2000* (Madrid, 2000).