

Jesús Espeja

# A los 50 años del Concilio

*Camino abierto para el siglo XXI*



SAN PABLO

frontera

# **A los 50 años del Concilio**

## ***Camino abierto para el siglo XXI***

Jesús Espeja



## Presentación

Cuando se convocó el Vaticano II, el 25 de diciembre de 1961, iniciaba mi carrera docente como profesor de teología en la Facultad de San Esteban de Salamanca. Pude seguir muy de cerca el dinamismo de la preparación y primeras sesiones no sólo colaborando en estudios y publicaciones sobre temas conciliares. También por contacto directo con buenos teólogos que participaron, y por la confianza que me dispensó el entonces obispo de Salamanca fr. Francisco Barbado Viejo.

Aún recuerdo el gratificante impacto que causó en mí el primer documento conciliar sobre reforma litúrgica. Leía con fruición las crónicas sobre las distintas sesiones y cada nuevo documento ampliaba el horizonte rompiendo moldes viejos que ya no servían. Al final del proceso conciliar salieron documentos punteros que cerraban una época y abrían nuevos horizontes para el futuro de la Iglesia.

Los jóvenes de aquel entonces, que habíamos recibido una sólida formación neoescolástica, nos dejamos alcanzar por la novedad del concilio, que sugería roturar nuevos caminos de renovación. El mismo entusiasmo que había suscitado en mí la *Suma Teológica*, respiré leyendo los documentos conciliares; de las dos fuentes retengo textos de memoria. Además de estas dos referencias, en el libro hay otra muy importante: la evolución y cambios que han tenido lugar en la sociedad moderna y en la Iglesia durante los años de posconcilio.

### Un nuevo Pentecostés

Así calificó Juan XXIII al concilio cuando lo inauguraba el 11 de octubre de 1962. Un acontecimiento del Espíritu que sólo manifiesta su presencia y su acción en el entramado del ser humano y en el dinamismo de la sociedad: «El concilio que comienza aparece en la Iglesia como un guía prometedor de

luz resplandeciente; ahora es sólo la aurora y el primer anuncio del día que surge». A pesar de las nubes que a veces cubren el horizonte, la luz y la fuerza de lo alto que alumbraron los documentos conciliares van tomando cuerpo en el tiempo; por eso todavía hoy aquel Pentecostés sigue siendo punto de partida y orientación ineludible. Ya iniciado el tercer milenio de cristianismo, en el 2001, Juan Pablo II afirmaba: «Siento más que nunca el deber de indicar el concilio como la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX. Con el concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza».

### **«A los cincuenta años»**

Para la recepción de un concilio ecuménico, se necesita un lento proceso. El cuerpo eclesial tiene que hacer suyas las orientaciones que él no se ha dado a sí mismo y ver en ellas lo que conviene a su propia vida cristiana. La conversión por parte de los obispos que tuvo lugar en el dinamismo de las sesiones conciliares a lo largo de tres años tiene que darse también con más tiempo en la comunidad cristiana. La acción del Espíritu que se va encarnando en la historia debe transformar a las personas y a las estructuras, que no cambian de la noche a la mañana. Y los cambios exigen diálogo, contraste, paciencia histórica y revisión de la propia verdad para caminar con el otro hacia la verdad completa. El escritor francés Jean Guitton comparó el concilio con un inmenso *boeing* que hizo despegar Juan XXIII. Cuando este papa murió, Pablo VI mantuvo la dirección y logró tocar tierra. Pero el aterrizaje no resulta fácil. El pesado avión discurre todavía por la pista; sigue avanzando despacio y a veces con frenazos que inquietan un poco a los pasajeros.

### **Para entender el enfoque del libro**

1. No pretendo aquí ofrecer una nueva investigación sobre la génesis de los documentos conciliares, analizando los debates que hubo en el aula conciliar hasta llegar a la redacción definitiva de cada texto. Hay ya muchas publicaciones, algunas muy logradas, cuyas aportaciones han sido imprescindibles en la elaboración de este libro. Sin embargo su objetivo prioritario no es engrosar el número de esas investigaciones, sino desbrozar el camino del porvenir acogiendo y ampliando algunas vertientes sugeridas en el concilio; digo algunas, para evitar cualquier pretensión de exhaustividad y aceptando que la selección tiene mucho de subjetivo y por tanto de discutible. Como por otra parte, deseo que lo escrito aquí sea de fácil acceso para el mayor número posible de personas, trataré de redactar con claridad aligerando el texto de referencias bibliográficas.

2. En la preparación del Vaticano II y en las sesiones dentro del aula conciliar hubo dos tendencias. Una muy preocupada por el diálogo con el mundo moderno, y otra que insistía más en salvaguardar la continuidad con la tradición viva de la Iglesia. Dos preocupaciones distintas pero igualmente legítimas. Y las dos están en los documentos conciliares, donde frecuentemente se ven juntas y en dialéctica saludable. Ha sido normal que la dialéctica entre las dos corrientes venga marcando el posconcilio. En los primeros años que siguieron al concilio prevaleció el interés por el diálogo con el mundo; fue tiempo de nuevas experiencias. Pero la entrevista de 1985 *Informe sobre la fe*, concedida por el entonces cardenal J. Ratzinger, dejó constancia de que se cerraba el primer período posconciliar y comenzaba un segundo período. Desde entonces viene prevaleciendo en la Iglesia la preocupación por la identidad cristiana con reservas hacia nuevas experiencias y hacia nuevas búsquedas en la reflexión teológica.

Hoy corremos el peligro de que cualquiera de las dos tendencias pretenda ser la única intérprete autorizada del

legado conciliar. Sin canonizar ni demonizar a ninguna, mutuamente se completan y moderan. Si bien este libro destaca la novedad del Vaticano II en su visión positiva del mundo y en su preocupación de que la Iglesia crezca como pueblo de Dios, no ignora el lado sombrío del mundo, ni que la Iglesia es comunidad visible orgánicamente estructurada con unos ministerios de autoridad suscitados por el Espíritu. No merece la pena perder el tiempo en conflictos intraeclesiales. Siguiendo el método del concilio, es preferible leer los signos de la nueva realidad humana y discernir ahí las llamadas del Espíritu. Así podremos avanzar en la comprensión de nuestra fe cristiana y dar nueva versión de la misma.

### **Acotaciones objetivas y subjetivas**

1. El Vaticano II se celebró en un tiempo y en un lugar que sin duda limitan sus puntos de vista y el contenido de sus documentos. Después de su celebración, nuevos acontecimientos han cambiado el panorama cultural que sin duda hoy postulan nuevas revisiones para una nueva y necesaria versión de la fe cristiana. La revolución de 1968 fue detonante de una nueva etapa que llamamos posmodernidad, gracias a los medios de comunicación se han mundializado las relaciones entre los pueblos, y las víctimas levantan su voz pidiendo justicia. Además, el Vaticano II se celebró en Europa; sus principales mentores - obispos y teólogos- fueron de países europeos, preocupados por dar una versión razonable de la fe cristiana en un proceso de secularización o emancipación de lo secular respecto a la Iglesia. Una preocupación que no era prioritaria en otros continentes, donde la pobreza de las mayorías se hacía cada vez más intolerable.

2. Además hay otro factor subjetivo que tener en cuenta. El concilio no se reduce a unos documentos. Ante todo fue un acontecimiento que sólo puede ser bien interpretado en

un dinamismo con un antes y un después. Ese acontecimiento eclesial marcó también la trayectoria de quien redacta estas páginas. El antes y el después vividos personalmente influyen sin remedio a la hora de percibir e interpretar la novedad en los documentos conciliares y el proceso posconciliar. Para las generaciones más jóvenes el Vaticano II ya puede sonar a pasado; y no les falta razón, pues las últimas décadas vienen siendo escenario de cambios culturales muy alborotados. Pero sigue actual la invitación del concilio: valorar al mundo y discernir en su evolución los signos del Espíritu.

### **¿Cómo ha sido estructurada la exposición?**

Una primera parte parece imprescindible: de dónde venía la Iglesia cuando se celebró el Vaticano II. Sólo así, ya en una segunda parte, podremos ver el significado que tuvo la celebración del mismo. La tercera parte presenta la preocupación fundamental en la intencionalidad del concilio: que la Iglesia sea servidora del mundo proclamando el Evangelio de modo creíble. Tratando de responder a la búsqueda de caminos hacia el porvenir, en la parte última ensayo una lectura teológica y positiva de algunos signos que ya percibió el Vaticano II y que siguen con actualidad en nuestro tiempo.

Ya desde ahora gracias a los lectores, cuya paciencia, comprensión y buen sentido suplirán las muchas deficiencias de este libro.

## Siglas y abreviaturas

- AA Concilio Vaticano II, Decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los seglares.
- AG Concilio Vaticano II, Decreto *Ad gentes divinitus*, sobre la actividad misionera de la Iglesia.
- CD Concilio Vaticano II, Decreto *Christus Dominus*, sobre el oficio pastoral de los obispos.
- CV Benedicto XVI, Encíclica *Caritas in veritate*.
- DH Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa.
- DS Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*.
- DV Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Dei verbum*, sobre la divina revelación.
- EN Pablo VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*.
- ES Pablo VI, Encíclica *Ecclesiam suam*.
- GE Concilio Vaticano II, Declaración *Gravissimum educationis*, sobre la educación cristiana de la juventud.
- GS Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual.
- HS Juan XXIII, Constitución apostólica *Humanae salutis*, por la que se convoca el Concilio.
- IM Concilio Vaticano II, Decreto *Inter mirifica*, sobre los medios de comunicación social.
- LG Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia.
- NA Concilio Vaticano II, Declaración *Nostra aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.
- OE Concilio Vaticano II, Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, sobre las Iglesias orientales católicas.
- OT Concilio Vaticano II, Decreto *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal.
- PC Concilio Vaticano II, Decreto *Perfectae caritatis*, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa.

PO Concilio Vaticano II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, sobre el ministerio y la vida de los presbíteros.

PT Juan XXIII, Encíclica *Pacem in terris*.

RH Juan Pablo II, Encíclica *Redemptor hominis*.

SC Concilio Vaticano II, Constitución *Sacrosanctum concilium*, sobre la sagrada liturgia.

UR Concilio Vaticano II, Decreto *Unitatis redintegratio*, sobre el ecumenismo.

VS Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor*.

# **Primera parte: Ante la irrupción de la modernidad**

La encarnación ha tenido lugar de modo único en el acontecimiento Jesucristo. Pero la Palabra deja también su luz en todo ser humano, y bien podemos hablar de una encarnación continuada, cuyo signo es la Iglesia, suscitada y sostenida por el Espíritu siempre dentro de una historia cambiante.

La Iglesia es una organización visible cuyas estructuras y cuyo funcionamiento se modelan de algún modo según las formas de la cultura donde vive. Declarada religión oficial del Imperio romano, por distintas circunstancias históricas tuvo en el Occidente europeo la hegemonía religiosa y ética, con una gran influencia política. Bien asentada en la sociedad medieval y con una reflexión teológica vertida en sólidas mediaciones de la filosofía griega, por mucho tiempo fue la madre y maestra indiscutible.

Pero en la época moderna irrumpe la subjetividad. Las personas van llegando a su mayoría de edad, quieren pensar y decidir por su cuenta. Lógicamente la Iglesia deja de ser la única e indiscutible referencia ética, y el diálogo con la modernidad no resulta nada fácil. Debemos conocer el proceso en este diálogo para después entender el significado y la novedad del Vaticano II.

La Iglesia, comunidad de personas que se han dejado alcanzar y quieren vivir con el espíritu de Jesucristo, sufre las inclemencias del tiempo, así como las incoherencias y pecados de esas mismas personas y de sus instituciones. Por eso ni se la debe canonizar como si se identificara sin más con Jesucristo ni es justo demonizarla sin distinguos. Al mismo tiempo que fácilmente claudica y cae, dentro de su mismo seno experimenta de nuevo la llamada del Espíritu, que continuamente la origina y la rejuvenece. Veamos, a grandes rasgos, en esta primera parte la tensión dentro de la misma Iglesia, sus reservas frente al mundo moderno, y a la vez la exigencia de discernir lo nuevo que quiere nacer.

## **1. La tentación del poder**

Según los evangelios, un mesianismo de poder fue la mayor tentación que Jesús venció una y otra vez. Hasta experimentar, por mantenerse fiel al proyecto de vida para todos, el no poder, la exclusión en la muerte injusta de cruz dictada por los poderosos en religión y en política.

Ya sus primeros discípulos cayeron en esa tentación sobre la que Jesús los puso en guardia: «El mayor entre vosotros sea como el menor y el que manda como el que sirve»[\[1\]](#). Y en la historia de la Iglesia el poder ha sido y sigue siendo un peligro para su buena salud evangélica. No sólo en la organización intraeclesial, sino también a la hora de diseñar las relaciones de la Iglesia con la sociedad civil. Todos y todas llevamos dentro esa fiebre posesiva que fácilmente agarra en nuestra conducta y pervierte a las instituciones del organismo eclesial. En el dinamismo de esa fiebre posesiva entra la obsesión por el dominio de la religión, en nuestro caso de la Iglesia, en todas las esferas de la organización sociopolítica.

### **1. Hegemonía de la Iglesia en la Edad media**

Las primeras comunidades cristianas, perseguidas al principio en el Imperio romano, a partir del siglo IV salieron de las catacumbas, y el cristianismo, declarado religión oficial del Imperio, se configuró a semejanza de la organización social del mismo, plasmando así lo que se ha llamado «situación de cristiandad»: un modelo de sociedad donde la ordenación jurídica, la moralidad pública y la gestión estatal tienen cobertura en la religión cristiana, mientras esta se ve apoyada por el régimen político. En ese consorcio se comprende fácilmente que los obispos y en general el clero hayan sido catalogados en escalafón social

superior a los demás bautizados y se haya construido una imagen piramidal de Iglesia.

Como denuncia profética contra el abuso del poder y contra la mundanización o identificación de la Iglesia con las instancias políticas y con otras idolatrías o falsos absolutos de la sociedad, surgieron los anacoretas. Retirándose al desierto, cultivando la dimensión contemplativa y llevando una vida liberada del poder, las apariencias y otros falsos absolutos, fueron llamada del Espíritu para la Iglesia tentada de acomodarse a la figura de este mundo.

El siglo X ha sido llamado de hierro y de gran oscuridad para la Iglesia. Los señores feudales daban cargos eclesiásticos a su antojo -investían a clérigos y obispos- sin contar para nada con la autoridad eclesiástica. Pero en 1073 el monje Hildebrando de Soana, elegido papa con el nombre de Gregorio VII, emprendió la reforma, y cortó bajo excomunión las investiduras proclamando la libertad de la Iglesia para el nombramiento canónico de cargos eclesiásticos y para disponer de sus propiedades. Así toda la Iglesia quedó sometida al papado.

Teniendo a esta institución como primera referencia, se diseña una eclesiología jurídica que consumará el Decreto de Graciano hacia el 1140, donde se distingue y se da relieve al clero sobre todos los demás bautizados. Siguiendo el dualismo agustiniano -de las dos ciudades, una cuerpo de Cristo y otra cuerpo del diablo- la Iglesia y en ella el sucesor de Pedro, el papa, tiene el poder espiritual, al que debe estar sometido el poder temporal. La naturaleza, la función, los derechos y los poderes del papado fueron recogidos en el *Dictatus Papae* (1075): siendo de institución divina, el poder del papa es independiente y está por encima de todos los gobernantes de las naciones.

La Iglesia, centrada en la figura del papa, viene a ser el signo del máximo poder en este mundo. Visión confirmada en el 1302 en la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII. Siendo el papa representante de Cristo, tiene poder sobre

todos los príncipes de las naciones; el poder espiritual o eclesiástico debe establecer y juzgar a los poderes temporales; los valores del orden natural y la autonomía de los poderes temporales no tienen fundamento ni consistencia. Hasta el punto de llegar a concluir solemnemente: «Declaramos que ninguna criatura puede salvarse si no se somete al Romano Pontífice»[\[2\]](#).

Seremos injustos con las intervenciones de estos papas si no las interpretamos dentro de su contexto histórico. Pero es manifiesta la tentación del poder en el interior de la comunidad cristiana, fomentando un clericalismo o catalogación del clero como clase superior; y también a la hora de interpretar y establecer las relaciones de la Iglesia con el mundo, que se debe organizar y funcionar sometido al dictamen y a la tutela de las autoridades eclesiásticas.

Tampoco aquí el Espíritu guardó silencio y habló en el movimiento profético de las órdenes mendicantes, de modo especial en franciscanos y dominicos. Los primeros recordaron que la fraternidad es lo más original y novedoso de la Iglesia, mientras que los dominicos destacaron el realismo de la encarnación contra todo maniqueísmo dualista mantenido en la tradición agustiniana. Sin embargo, ahí quedó el lastre de clericalismo y el afán de dominar las realidades temporales negando prácticamente su consistencia y autonomía.

## **2. Decadencia y recuperación**

La sede pontificia en Aviñón (1309-1377), así como el cisma de Occidente, donde simultáneamente hubo varios papas, supuso un descrédito para la institución del papado. El concilio de Constanza (1414-1418) se convocó para acabar con el cisma. Allí se manifestó la tendencia conciliarista extrema según la cual el papa estaba sometido al concilio. Esa tendencia no se admitió; pero sí prosperó la solidaridad colegial entre las decisiones conciliares y la autoridad del

papa. Una orientación que tuvo su eco y fue debatida en el Vaticano II hablando sobre la colegialidad de los obispos y el ministerio peculiar del Sucesor de Pedro.

*La protesta de los protestantes* en el siglo XVI. La hicieron ya los reformadores en la dieta de 1529 denunciando el abuso de la Iglesia católica de llamar sagradas a tradiciones que son resultado de condicionamientos históricos. Es lo que el teólogo Paul Tillich llama «principio protestante»: rechazo divino y humano contra toda pretensión absoluta hecha por una realidad relativa, aunque esa pretensión sea hecha por una iglesia de la Reforma.

Ante la negación de la Iglesia visible como signo e instrumento de gracia, el concilio de Trento reaccionó defendiendo la visibilidad de la Iglesia y su condición de sociedad jerárquica. Y para atajar posibles confusiones sobre la verdadera Iglesia y la pertenencia a la misma, Roberto Belarmino (1542-1621) lo dejó bien claro: a la verdadera Iglesia pertenecen sólo aquellos que tienen la misma profesión de fe, practican los mismos sacramentos y aceptan el mismo régimen. La visibilidad pasó a ocupar el primer plano quedando en la sombra el misterio de la Iglesia comunidad de vida.

*En la época postridentina* -cuatro siglos de Contrarreforma- prevaleció la eclesiología diseñada por Roberto Belarmino. Una eclesiología muy centrada en la organización visible, que destacaba su condición jerárquica de modo que el tratado teológico dedicado a la Iglesia prácticamente era una jerarcología; el pueblo de Dios apenas aparecía. En esta visión la Iglesia era interpretada como sociedad de desiguales; y ya mirando al mundo moderno se presentaba a sí misma como sociedad perfecta por encima de la sociedad civil, que debía servir a los objetivos espirituales de la Iglesia[3].

*El Vaticano I (1869-1870)*. Debemos leer e interpretar el contenido de este concilio dentro de su contexto histórico. No resulta fácil valorar el alcance del mismo porque sólo

elaboró algunos capítulos de lo programado y, debido a su precipitada disolución, esos capítulos no fueron canónicamente aprobados. El concilio tenía de trasfondo la sombra de la Reforma, que venía pujando desde el siglo XVI, y la corriente librepensadora que iba calando entre los mismos católicos, poniendo en peligro la unidad dentro de la misma Iglesia. La situación exigía fortalecer la institución eclesiástica, e insistir en la función de la jerarquía para mantener la unidad. En esa preocupación se reforzó la autoridad del papa en doble aspecto: primado de jurisdicción sobre toda la Iglesia e infalibilidad. En el horizonte del concilio no entraba lógicamente la preocupación por el diálogo ecuménico.

Si bien el Vaticano I en sus documentos mayores no utilizó la expresión «sociedad perfecta» para definir a la Iglesia, la visión belarminiana era el marco doctrinal: la Iglesia es sociedad perfecta porque es completa en sí misma, independiente y con todos los medios para alcanzar su fin. Esta sociedad estrictamente jerárquica es por su propia fuerza y naturaleza desigual: se compone de un doble orden de personas, pastores y grey, es decir, los que están colocados en los varios puestos de la jerarquía, y la multitud de los fieles.

Por supuesto que se puede hacer esta distinción entre los que han recibido ministerios ordenados y los demás fieles; la sigue haciendo el nuevo *Código de Derecho Canónico*<sup>[4]</sup>. Ni se niega la distinción «Iglesia docente-Iglesia discente» surgida en el siglo XVIII. Pero el Vaticano I fundamentalmente procedió con la visión eclesiológica postridentina y de algún modo afianzó el dualismo clérigo-laicos que venía de la Edad media. Se dio pie para, en la percepción de muchos, reducir «la multitud de los fieles» a un sujeto sumiso y paciente, identificando a la Iglesia con los clérigos como únicos responsables. Todavía en los inicios del siglo XX se acentúa esta división; por una parte los dirigentes y por otra los demás bautizados: «El deber de la

grey es aceptar, ser gobernada y cumplir con sumisión las órdenes de quienes la dirigen»[5].

En los siglos de Contrarreforma hubo en la Iglesia un gran florecimiento de la espiritualidad cristiana con grandes místicos, no faltaron teólogos muy lúcidos que supieron unir la vitalidad de la Iglesia y su dimensión histórica, y fue muy destacable un movimiento litúrgico que daba gran relieve al misterio de la Iglesia. Pero la eclesiología académica no incorporó esta vitalidad; y la dejación fue una desgracia para la reflexión teológica y para la visión de la Iglesia, percibida sólo como institución y reducida prácticamente al clero. Por referirme al ámbito español, pues me tocó de cerca y sólo a modo de ejemplo, ya en la primera mitad del siglo XX Juan González Arintero, sensible a las teorías científicas sobre el evolucionismo, escribió páginas muy sugerentes sobre la Iglesia como organismo vivo que crece y se desarrolla por la presencia y acción del Espíritu Santo. Sin embargo todavía en vísperas del Vaticano II, en el ámbito académico de Salamanca donde había vivido aquel gran maestro, la eclesiología seguía centrada en la visibilidad institucional. En 1953 Yves Congar, en su obra *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, escribió: «A medida que en mis estudios he ido avanzando el conocimiento de esta realidad que es la Iglesia, se hizo claro para mí que sólo se había estudiado en ella la estructura, no la vida»[6].

## **2. Choque con la Ilustración**

En 1637, en su *Discurso del método*, el filósofo René Descartes manifiesta que la subjetividad está despertando: «la calidad de la existencia humana se mide por su capacidad de discernir y juzgar personalmente». Un siglo más tarde otro filósofo I. Kant, escribió un lúcido ensayo sobre *¿Qué es la Ilustración?*: los seres humanos están saliendo de la minoría de edad y no aceptarán ya nada humano ni divino que no sea razonable.

Este reclamo de la Ilustración viene pujando, con distintas versiones, en el largo proceso de la modernidad. No ignoro el peligro de simplificar el calado de la época moderna, que abarca varios siglos en evolución. Lo que llaman posmodernidad se refiere a una etapa incapaz de darse nombre y tiene sus propias características. El prefijo «pos» incluye ruptura y continuidad. Es por una parte despedida de la modernidad: desencanto ante las promesas incumplidas del mundo moderno, desconfianza y rechazo de formulaciones propuestas como verdaderas así como de instituciones que pretendan tener autoridad por sí mismas. Pero a la vez hay continuidad y hasta radicalización de los anhelos que despertaron en la modernidad: emancipación del mundo respecto a la religión y relevancia de la subjetividad sin cortapisas de ningún tipo. En todo caso queda el denominador común de la época moderna: los seres humanos quieren ser ellos mismos y organizar la vida por su cuenta sin la intervención directa de dioses ni religiones. Con este denominador común hablo del proceso moderno, una de cuyas etapas es la llamada posmodernidad.

### **1. Se condenan los errores de la modernidad**

El Renacimiento en el Occidente europeo fue un movimiento cultural humanista. Volviendo al legado greco-romano se buscaba otro modelo de ser humano libre de imposiciones externas y capaz de tomar decisiones por su cuenta. Son bien conocidos los grandes humanistas del siglo XVI Francisco de Vitoria, Erasmo de Róterdam y Martín Lutero. Pero ya en el siglo XV el italiano Pico della Mirandola nos dejó una pieza maestra -*Discurso sobre la dignidad del hombre*- que con razón puede ser considerada como manifiesto de la época renacentista. «El supremo artesano hizo del hombre la hechura de una forma indefinida y colocado en el centro del mundo le habló de esta manera: no te dimos ningún puesto fijo ni una faz propia ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, los tengas y poseas por tu propia decisión y elección». Esta afirmación nuclear conllevaba una serie de proposiciones, que incluían, además de la capacidad del ser humano para decidir por su cuenta, el derecho a la discrepancia y el respeto por las diversidades culturales y religiosas. Rompiendo con el monolitismo institucional de la Edad media, se proponía el derecho a crecer en sociedad desde la diferencia. Una propuesta excesivamente novedosa para los altos organismos de la Iglesia, que funcionaban con la visión de cristiandad medieval[7].

El enfrentamiento de la Iglesia con la cultura renacentista se fue agravando. Gracias a la ciencia y la técnica, los seres humanos descubrían nuevas leyes en el funcionamiento de la creación, cambiaba su visión del mundo y ese cambio chocaba con patrones o paradigmas culturales ya pasados en los que seguían sabios y altas instancias de la Iglesia. El caso de Galileo (1564-1642) es bien significativo. El famoso matemático, mirando por el «tubo mágico» que después se llamó telescopio, descubre que el Sol es el centro del universo y que en torno a él gira la Tierra. Pero esto cambia

la cosmovisión del pasado y va contra la Biblia, donde se dice que Josué detuvo al sol durante veinticuatro horas.

El caso de Galileo se resolvió condenando al científico. Pero la relación de la ciencia con la fe cristiana se rompió totalmente con la filosofía de Kant (1724-1804) y en la fase más aguda de la Revolución francesa no quedaba ningún espacio para la Iglesia. El enfrentamiento de la fe cristiana con el racionalismo radical, que pretendía abarcar todos los caminos de conocimiento y proponía como superflua la «hipótesis Dios», provocó en la Iglesia, bajo Pío IX, ásperas y radicales condenas contra ese espíritu de la modernidad[8].

En la corriente de pensamiento racionalista y liberal el magisterio de la Iglesia percibió certeramente la negación del principio y fundamento del cristianismo: Dios entendido como inteligencia y amor personal que se autocomunica gratuitamente a los seres humanos; la revelación desborda los límites de la razón. Desde esa fe rechazó «el panteísmo, el naturalismo y el racionalismo absoluto» que venían fraguándose de algún modo en filosofías como la de Spinoza y Hegel.

No hubo equivocación al condenar el inmanentismo, que prácticamente diluía el misterio de Dios siempre mayor. Pero tal vez la preocupación por salvaguardar la identidad de la fe cristiana dejó de lado un signo que brotaba en aquel tiempo: el ser humano, cada vez más celoso de su inmanencia o subjetividad, quería proceder en adelante desde su capacidad racional. En vez de dialogar con esta nueva sensibilidad y acompañarla críticamente desde dentro, la Iglesia, buscando seguridad, se volvió «a los métodos y principios» de la teología escolástica.

En esa posición defensiva la Iglesia se interpretó como «verdadera y perfecta sociedad plenamente libre con sus propios y constantes derechos concedidos por su divino fundador», a los que no puede definir ni coartar el poder civil; ya en el terreno temporal está dotada por lo menos de potestad indirecta. Ante el mundo moderno la Iglesia se

yergue como potestad intelectual, moral y jurídico-política. Siendo sociedad perfecta tiene un poder ético decisorio[9].

## **2. Un resquicio de diálogo y un vacío**

El Vaticano I tuvo como punto de partida el *Syllabus*, cuya posición ante la modernidad fue desconfiada y a la defensiva contra los errores del nuevo movimiento cultural[10]. Pero de alguna forma dio un paso adelante, aunque también dejó a un lado la revolución obrera pujante ya en aquel tiempo.

### *2.1. Valoración de la racionalidad emergente*

Aunque la idea de revelación que presenta el Vaticano I rebasa las posibilidades de la razón autónoma; y aunque su visión es intelectualista -«Dios revela verdades»-, se da un paso en el diálogo con la modernidad. En la mesa de la sala conciliar estaba el *Syllabus*, donde se condena el racionalismo, pues Dios es misterio trascendente, inaprensible por la razón humana. Pero amenazaba el error en el otro extremo: el fideísmo que niega el valor y la consistencia de la razón. El Vaticano I avanzó en el diálogo con el mundo moderno, reconociendo la capacidad de la razón humana para llegar al conocimiento de Dios. Se retoma la visión que ya seis siglos antes había defendido Tomás de Aquino, cuando aceptó la verdad de filósofos como Aristóteles, Maimónides y Avicena. La disolución inesperada del concilio hizo imposible la aprobación de la constitución *Dei Filius*, donde se abría un resquicio para el diálogo con el mundo moderno. Además este resquicio quedó ignorado en la generalizada posición defensiva de la Iglesia y en el discurso teológico, cerrado en la escolástica, y fundamentalmente apologético.

### *2.2. Una lamentable ausencia*

La injusticia social suscitó la revolución de la clase obrera en el siglo XIX, canalizada por la teoría social de Karl Marx. En 1848 se publicó el *Manifiesto Comunista*, donde se plasma esa teoría. Es verdad que ya en 1864 Pío IX rechazó al «funestísimo error del comunismo y del socialismo»[\[11\]](#). Y llevaba razón, pues en la visión marxista la religión quedaba eliminada como un obstáculo para las justas reivindicaciones de los obreros. Pero tal vez no se distinguió entre la ideología o filosofía del socialismo marxista y los justos reclamos de fondo que propiciaba. Detrás estaba la situación de los pobres e indefensos ante un sistema sociopolítico que ya daba prevalencia y relieve a las ganancias sobre las necesidades y dignidad de las personas. Sólo cincuenta años más tarde -15 de mayo de 1891- la encíclica *Rerum novarum* se preocupó expresamente de paliar los males que sufría la clase obrera.

No estoy diciendo que la Iglesia en los siglos de la Contrarreforma fuera insensible al sufrimiento de los pobres. También en estos siglos la compasión eficaz y la beneficencia fueron el lenguaje más significativo de la Iglesia, el sacramento de la misericordia. Baste recordar por ejemplo el movimiento que desencadenó en el siglo XVII Vicente de Paúl, y que sigue con incansable vigor en nuestros días. Pero ahora me refiero más bien a la orientación oficial del magisterio eclesiástico, preocupado en el Vaticano I por la unidad y el fortalecimiento de la institución eclesial, más que por los problemas sociales denunciados en la revolución de la clase obrera.

### **3. Hacia la renovación necesaria**

Gracias al Espíritu los seres humanos son capaces de levantarse de sus propias cenizas y corregir su orientación, mientras la Iglesia se rejuvenece superando la tentación del poder y de instalación cómoda. A diferencia de la Revolución francesa, la revolución americana logró forjar un Estado moderno sin agresividad contra la religión. Por otra parte los científicos fueron constatando su incapacidad para explicar la totalidad del universo. Y a su vez la Iglesia con su enseñanza social vino siendo una referencia de confrontación entre capitalismo y socialismo. Estos y otros fenómenos abrieron camino para el diálogo de la Iglesia con la modernidad.

En las primeras décadas del siglo XX, la sensibilidad moderna iba entrando en la comunidad cristiana europea. La clase obrera vivía cada vez más al margen, cuando no en clara oposición a la Iglesia, y miembros de la Iglesia - seculares, religiosos y clero secular- eran conscientes de su alejamiento respecto a ese mundo real en plena ebullición de cambio. Se daban cuenta de que su latín y sus formas ya no servían para transmitir el Evangelio; era necesario romper la valla que impedía la comunicación. Años antes del Vaticano II los llamados «curas obreros» fueron todo un signo de la preocupación por entrar en ese mundo del trabajo cada vez más alejado de la Iglesia. Con esta preocupación por llegar a la gente, sobre todo en algunas parroquias de Francia, se inició ya la celebración de la Eucaristía en lengua francesa. Esta ebullición de la comunidad cristiana que reclamaba un mayor acercamiento a la realidad del mundo moderno fue terreno abonado, expresión y aliciente de la renovación teológica[12].

Esta renovación encontró base y aval en el progreso de los estudios bíblicos y en el mejor conocimiento de la tradición patristica y litúrgica. Romano Guardini (1885-1968)

en Centroeuropa promovió una renovación espiritual e intelectual muy significativa. Y su obra *El espíritu de la liturgia* está ya en la onda del gran renovador en este campo, Dom Odo Casel (1886-1948). Sin olvidar a estos y otros autores que tuvieron gran influencia en la preparación del Vaticano II, ahora me ciño a una corriente del pensamiento teológico que, sensible a los despuntes renovadores en la práctica eclesial, fue decisiva para el enfoque y desarrollo del temario conciliar.

## **1. Tres precursores influyentes**

El mundo moderno reclama su propia consistencia sin el amparo de la religión, quiere someter todo al control de la historia, y acepta cada vez menos una trascendencia que se imponga desde fuera matando la subjetividad o inmanencia. A estas tres demandas responden tres figuras representativas.

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) es un científico que, desde su fe cristiana, interpreta la evolución del mundo teniendo como referencia y clave central a Jesucristo. El sabio jesuita elabora su discurso en sintonía con la revelación cristiana: «En Dios existimos, nos movemos y actuamos; él da vida y aliento a todo»; Jesucristo es «el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin»; el proyecto de Dios es «recapitular todas las cosas en Cristo»[\[13\]](#). El mundo tiene su propia consistencia y el acontecimiento Jesucristo, lejos de aminorarla o impedirle, es referencia y fuerza que la promueve y perfecciona.

Alfred Loisy (1857-1940), con su obra *El Evangelio y la Iglesia*, originariamente intentó justificar históricamente la continuidad entre la Iglesia y Jesucristo precisamente para rebatir al profesor berlinés A. von Harnack -autor de *Esencia del cristianismo*, 1900-, que negaba esa continuidad. La frase de Loisy «Jesús anuncia el reino y lo que vino es la Iglesia», que de algún modo garantizaba dicha continuidad

teniendo en cuenta los datos históricos y situaba en su lugar a la institución visible de la Iglesia, fue considerada errónea y peligrosa por las instancias conservadoras del Vaticano.

Por su parte Maurice Blondel (1861-1949) tendió un puente para el diálogo con un mundo moderno celoso de la inmanencia o subjetividad. En su obra *La acción*, de 1943, muestra cómo el principio del querer no se agota en los actos concretos del querer, que siempre quedan abiertos en espera de una plenitud. Así trató de hacer ver cierta continuidad entre inmanencia y trascendencia, entre natural y sobrenatural; no hay ruptura sino más bien apertura y complementación. Por eso abandonó el método defensivo y apologético, tomando como punto de partida los reclamos de inmanencia que respiraba el mundo moderno, y en los cuales de algún modo ya está inscrito el anhelo de trascendencia.

## **2. La «Nouvelle théologie» (1930-1950)**

Llamada así porque tiene su origen y lugar en Francia por los años 1930-1950. Esta renovación de la teología se sustenta fundamentalmente en dos escuelas muy emparentadas: «Le Saulchoir», de los dominicos en París, y «La Fourvière» de los jesuitas en Lyon. De ahí salieron grandes teólogos como Chenu, Congar, Daniélou, De Lubac..., que tanto influyeron en el Vaticano II.

Esta corriente de teología, decididamente abierta al diálogo con el mundo moderno y con otras confesiones cristianas, concretó su orientación en algunos aspectos muy relevantes.

*Consistencia del mundo y de su historia.* La fe cristiana tiene lugar en el proceso del tiempo y en el dinamismo de la cultura. La revelación es palabra de Dios en palabra de hombre dentro de la historia. Según la fe cristiana, la encarnación, si bien es acontecimiento único en Jesucristo, de algún modo alcanza también a todo ser humano y a la

creación entera, continuamente acompañada y trabajada por la Palabra como fuente de vida. El mundo que va surgiendo como eco de esa Palabra ya lleva en su entraña las semillas del Verbo, tiene su consistencia teológica y por tanto en las características del tiempo es posible discernir los signos del Espíritu. Años antes del concilio insistieron en esta visión teólogos como J. Daniélou y M. - D. Chenu.

*Reforma de la Iglesia.* La nueva forma de mirar al mundo y a la historia humana implicaba también una reforma de la Iglesia. Aquellos teólogos veían el cambio cultural: el hombre moderno está llegando a la mayoría de edad, la razón humana camina por sí misma y la cultura se aleja del cristianismo. Gracias a la ciencia y a la técnica los seres humanos dominan cada vez más la creación; cae «la situación de cristiandad», o tutela de la religión cristiana sobre los distintos ámbitos o áreas de la sociedad civil. Por otro lado investigaciones en el campo de la Biblia y de la Tradición, así como un mejor conocimiento de la historia, permitieron desmontar prejuicios entre las distintas confesiones cristianas y abrir el diálogo ecuménico. Finalmente, la creciente situación de increencia y el alejamiento de la clase obrera despertaron la conciencia de misión y la forma de entenderla; poco antes del Vaticano II, la misión era tema muy debatido.

Partiendo de esta nueva situación, teólogos como De Lubac y Congar supieron presentar, en continuidad con la tradición apostólica, el misterio de la Iglesia en función del reino de Dios que crece ya en este mundo, dieron impulso al diálogo ecuménico y trazaron las claves fundamentales para la reforma necesaria en la conducta de los bautizados y en la organización visible de la comunidad cristiana.

*Articular inmanencia y trascendencia.* Era otro reclamo del mundo moderno que persistía, no obstante la condena del inmanentismo y del racionalismo dictada en el *Syllabus* de 1864. Siguiendo la intuición de M. Blondel, en 1946 H. de Lubac en su libro *El sobrenatural. Estudios históricos*, trató

de articular el binomio inmanencia-trascendencia, y dejó la cuestión bien canalizada en un dinamismo integrador. Proyectando en el único dinamismo creación continuada, encarnación y salvación, M. - D. Chenu dio un paso adelante muy significativo que todavía debe ser hoy más trabajado.

*Dos temas pendientes.* Esta renovación teológica del siglo XX tuvo lugar en el corazón de Europa, en una sociedad que se iba descristianizando, se alejaba de la Iglesia y exigía nueva versión de la fe cristiana; de este ángulo de visión procedían aquellos grandes teólogos que de algún modo preparaban el Vaticano II. Pero hay dos puntos de sumo interés que no entraron en su discurso suficientemente: el tema de Dios y la situación de las mayorías empobrecidas.

El tema de Dios estaba latente. Años antes del Vaticano II Teilhard de Chardin advertía: «Indudablemente, por cierta razón oscura, alguna cosa no funciona en nuestro tiempo, entre el hombre y Dios tal como se le presenta hoy; actualmente todo ocurre como si el hombre no tuviese exactamente ante sí la figura de Dios que él quiere adorar»[\[14\]](#). Es un tema que de algún modo está en el fondo de la «Nouvelle théologie» pero que sus mentores no abordaron explícitamente.

Y muy unido al discernimiento de Dios está la causa de los pobres. Cuando surgió esa teología renovada el problema fundamental de los pueblos europeos que pedía urgente respuesta era la descristianización. A este problema intentaron responder los teólogos europeos renovadores con una nueva versión de la fe cristiana. Si bien algunos como Chenu se acercaron al mundo obrero y entablaron diálogo con los marxistas, el clamor de las mayorías empobrecidas en latitudes alejadas de Europa no fue para ellos preocupación prioritaria ni punto de partida en su discurso teológico. No es insignificante constatar esta limitación porque precisamente la visión de estos teólogos, con sus avances y limitaciones, entrará en el Vaticano II, donde no tuvo suficiente cabida la voz de los pobres como clave para

interpretar el valor y el sentido de un deslumbrante desarrollo económico que, por aquellas fechas, ya despegaba en los pueblos del Primer Mundo.

### **3. Resistencias a esa renovación**

La Reforma del siglo XVI seguía pesando negativamente, y los choques con los nuevos movimientos sociales que fueron brotando en la modernidad acabaron generando en la Iglesia una actitud desconfiada y defensiva respecto a otras confesiones cristianas y respecto al mundo moderno. Ante la emergencia de la subjetividad o inmanencia, en vez de acompañar al proceso desde dentro, en el siglo XIX se optó por mantener la ortodoxia rechazando los aires nuevos. Y esa preocupación fue prioritaria en la Curia vaticana de Pío XII a la hora de procesar a la «Nouvelle théologie».

No eran aceptadas por Roma la nueva visión del mundo moderno y las reformas de la Iglesia que proponían los teólogos renovadores. Y se cortaban experiencias nuevas como la de «los sacerdotes obreros». Mientras en Francia dominicos y jesuitas trabajaban juntos y se apoyaban mutuamente buscando la necesaria renovación de la práctica eclesial y de la teología, otros dominicos y jesuitas, en las universidades de Roma, cercanos y afines a los dicasterios del Vaticano, trataban de atajar ese movimiento. Como resultado, en agosto de 1950 salió la encíclica *Humani generis* que, denunciando errores y peligros de las nuevas corrientes, paralizó el movimiento de la comunidad cristiana y de la teología que se habían puesto a la escucha y en diálogo con el mundo moderno. Sus principales pensadores -Chenu, Congar, De Lubac- cayeron bajo censura canónica, mientras se impuso que la enseñanza de la teología en seminarios y en facultades pontificias debía seguir con el discurso, el método y el lenguaje de la escolástica.

Al final de este apartado cabe una sugerencia. En una primera impresión la *Humani generis* cortó muy drásticamente un proceso que, aun reconociendo sus peligros, abría camino para la necesaria renovación de la vida cristiana y de la reflexión teológica. Pero el hecho de que el Magisterio en una encíclica se preocupara y tomara tan en serio el tema ya es positivo. Gracias a la fidelidad, el sufrimiento y la paciencia con que los principales mentores de dicha renovación soportaron las censuras canónicas y silenciamientos impuestos desde Roma, doce años más tarde pudieron intervenir y exponer sus puntos del vista en el Vaticano II. Este concilio no se habría celebrado sin el aporte de aquellos grandes teólogos, pero su reflexión teológica encontró su aval y aprobación en el concilio.

## **4. El arranque profético de Juan XXIII (1958-1963)**

Con la elección de Juan XXIII el 28 de octubre de 1958, cambió el panorama. Así lo percibió Congar que, años antes del concilio, sufrió muy de cerca la descalificación canónica y soportó la prueba con paciencia activa: «En unas cuantas semanas él (Juan XXIII) y después el concilio, crearon un nuevo clima eclesial; la principal apertura había venido de arriba; de pronto las fuerzas renovadoras que apenas podían manifestarse abiertamente podían desarrollarse con libertad».

El cardenal Roncalli no era un intelectual frío ni un iluso. Tenía una buena formación en historia de la Iglesia y conocía bien la realidad. Ya siendo presbítero en Bérgamo, manifestó compasión eficaz ante la injusticia que sufrían los obreros. Siendo delegado del Vaticano en Bulgaria, Turquía y Grecia, manifestó su sensibilidad ecuménica y trabajó no sólo para ayudar a los pobres de la comunidad ortodoxa sino también para liberar del exterminio nazi a los judíos indefensos. Enviado como nuncio a París, simpatizó con la renovación litúrgica que florecía en las abadías de Alemania, y vivió muy de cerca el movimiento de la «Nouvelle Théologie».

Pero sobre todo aquel hombre fue un creyente que vivió el encuentro con Dios revelado en Jesucristo. Desde ese encuentro y consciente de la nueva realidad, surgió el gesto profético -«la bendita ocurrencia», como él decía- de convocar un concilio ecuménico. Sentía la necesidad del mismo como una llamada del Espíritu, y tenía claro su objetivo general, si bien ello implicaba entrar en un proceso nada fácil e impredecible. Sólo como invitación y ayuda para leer la Constitución donde se convoca el Vaticano II y el discurso de apertura, indico algunos marcos que nos aproximan a ese objetivo [\[15\]](#).