



Introducción

La Asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos en 1985 constató que todavía era necesaria "una recepción plena y realización completa del Concilio". Posteriormente Juan Pablo II, en sus Cartas Tertio millennio adveniente (10-XI-1994) y Novo Millennio innoente (6-1-2001), urgía a toda la Iglesia a examinar la puesta en práctica del Concilio Vaticano II, y a promover su ulterior aplicación [1].

No obstante, existe un consenso general en que, para una recepción plena del magisterio conciliar, "todo depende —afirma Benedicto XVI— de la justa interpretación del Concilio o —como diríamos hoy— de su justa hermenéutica, de la clave justa de lectura y de aplicación" [2]. La adecuada interpretación del Concilio Vaticano II es un presupuesto para su recepción. "Si lo leemos y acogemos guiados por una hermenéutica correcta, puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia" [3].

Naturalmente, no es posible analizar en este breve espacio el significado trascendental del Concilio Vaticano II para la Iglesia contemporánea. También dejaremos aparte las fases y las características de la recepción del Concilio llevada a cabo hasta el momento, asunto ya descrito con solvencia en numerosos lugares [4]. En estas páginas centramos la atención sólo en algunos aspectos de la hermenéutica conciliar, y sin pretensión exhaustiva [5].

I. El debate hermenéutico sobre el Concilio

Como es sabido, las consideraciones que Benedicto XVI dedicó a la interpretación del Concilio Vaticano II con ocasión de su alocución natalicia a la Curia romana, el 22 de diciembre del año 2005, estimularon un debate

vigente desde tiempo atrás. Baste una breve mención de sus momentos principales.

En los momentos inmediatos a la celebración de la Asamblea Sinodal de 1985, llamaron la atención las decididas afirmaciones del card. Josef Ratzinger en su Informe sobre la fe [6]. El entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe subrayaba la continuidad del Concilio Vaticano II con el magisterio precedente, saliendo al paso de la idea de que el Concilio representaría una ruptura entre una Iglesia de "antes" y de "después" del Concilio; una idea que estaría enraizada, estimaba el Prefecto, en aquellas interpretaciones del postconcilio que apelaban al "espíritu" conciliar en contra de la "letra" de sus documentos. Algunos incluso entendían superado el Concilio, abogando por convocar un nuevo Concilio Vaticano III. En cambio, el Prefecto proponía una vuelta a los textos conciliares, cuya lectura permitiría precisamente descubrir su verdadero espíritu.

Contemporáneamente, Walter Kasper, quien habría de tener un papel influyente en la Asamblea del Sínodo de 1985, aportaba una amplia reflexión sobre la hermenéutica conciliar [7]. Coincidió con el Prefecto en la necesidad de interpretar el Concilio en continuidad con la entera tradición eclesial, de manera que carecería de sentido concebir una Iglesia postconciliar radicalmente "nueva". Además, abogaba Kasper por una interpretación integral de los documentos conciliares, sin aislar unilateralmente sus enunciados, y sin romper la unidad entre "espíritu" y "letra" del Concilio. Estos principios, entre otros, aparecían recogidos en el Informe final de la Asamblea Sinodal (cf. I, 5), que afirmaba la necesidad de interpretar el magisterio conciliar considerando los documentos en sí mismos y en su relación con los demás, otorgando una especial importancia a las cuatro constituciones principales del Concilio a la hora de interpretar el resto de los decretos y las declaraciones. Además el Informe denunciaba una separación indebida entre espíritu y letra del Concilio, o una separación entre la doble dimensión doctrinal y pastoral de sus documentos. Finalmente, el documento recordaba la necesidad de interpretar el Concilio en continuidad con la gran Tradición de la Iglesia [8]

La celebración en el año 2000 del jubileo del tercer milenio propició un nuevo motivo para la reflexión hermenéutica, con aportaciones relevantes [9]. Por otra parte, hay que recordar que se prolongaba el rechazo tradicionalista del Concilio, con los lamentables sucesos provocados por Mons. Lefebvre y la Fraternidad de San Pío X. Además, en estos años emergió la discusión historiográfica sobre el Concilio como "acontecimiento" de transición epocal en la historia de la Iglesia, posición sostenida por la obra Historia del Concilio Vaticano II, publicada entre 1995-2001 por el equipo dirigido por G. Alberigo, y contestada por el "contrapunto" de Mons. Marchetto y otros [10]. Todo ello provocó la masiva publicación de reacciones, opiniones y análisis sobre el Concilio, un signo evidente de la importancia de las cuestiones implicadas [11].

Entre ese bosque frondoso de publicaciones no deben perderse de vista las aportaciones de H. J. Pottmeyer y de O. H. Pesch, parcialmente diferentes entre sí, pero con una influencia sostenida en la hermenéutica conciliar desde los años ochenta [12]. Aquí hemos de darlas por conocidas, y subyacen implícitamente en estas páginas.

II. La "hermenéutica de la reforma" de Benedicto XVI

En el contexto del debate sobre ruptura o continuidad, Benedicto XVI tomaba la palabra en 2005 para afirmar, como clave interpretativa del Concilio, no una simple hermenéutica de la continuidad, sino la que

denominó como una "hermenéutica de la reforma", de la renovación en la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, permaneciendo siempre, no obstante, el mismo y único sujeto del Pueblo de Dios en camino" [13].

Apenas habrá quien ponga en duda lo certero de la "hermenéutica de la reforma". La simple continuidad no refleja la realidad de un Concilio que "ha revisado o también corregido algunas decisiones históricas" [14]. El Concilio realizó cambios evidentes respecto de "decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes —por ejemplo ciertas formas concretas de liberalismo o de interpretación liberal de la Biblia— debían ser necesariamente ellas mismas contingentes, precisamente por cuanto referidas a una determinada realidad mudable en sí misma" [15]. Pero con el Concilio no surgió "otra" Iglesia una idea ésta que acomuna el reproche tradicionalista y el entusiasmo progresista [16]. "En esa aparente discontinuidad (la Iglesia) ha mantenido y profundizado, en cambio, su naturaleza íntima y su verdadera identidad" [17]. El Concilio no rompió con la tradición católica (sobre el sacerdocio, el culto, la relación con el mundo, con los cristianos separados o con las religiones no cristianas, etc.). El Concilio tampoco puso a la Iglesia en permanente "estado conciliar", y abierta a todo cambio indiscriminado. "La Iglesia, —dice el Papa— tanto antes como después del Concilio, es la misma Iglesia una, santa, católica y apostólica en camino a través de los tiempos" [18]. Los cambios conciliares son perfectamente compatibles con los principios permanentes: "en tales decisiones, sólo los principios expresan el aspecto duradero, permaneciendo en el trasfondo y motivando la decisión desde dentro" (subrayado nuestro) [19]. Precisamente esos principios ("el patrimonio más profundo de la Iglesia") reclamaban de manera connatural la "reforma" de las expresiones de vida y doctrina condicionadas por las situaciones históricas cambiantes. "A la hermenéutica de la discontinuidad se opone la hermenéutica de la reforma" [20].

En síntesis, la simple ruptura o la mera continuidad "son abstracciones, y sería difícil encontrar a alguien que mantenga una u otra posición"[21]. Por esa razón, el Papa no aboga por la continuidad sin más, una simple reiteración de lo ya dado. Hay continuidad en los principios, pero hay discontinuidad en las formas históricas de comprender y expresar los principios y de llevarlos a la práctica. "Precisamente en esta conjunción de continuidad y discontinuidad en niveles diferentes consiste la verdadera naturaleza de la reforma" [22]. Como hemos mencionado, Benedicto XVI atribuye la continuidad, no a la doctrina conciliar como tal, sino al único sujeto-Iglesia "que crece en el tiempo y se desarrolla, permaneciendo siempre, no obstante, el mismo y único sujeto del Pueblo de Dios en camino" [23]. Con ello, Benedicto XVI señala a la relación entre Tradición e Iglesia como el presupuesto de toda novedad, también la propuesta por el Concilio Vaticano II.

III. Tradición, Iglesia y reforma

La Iglesia ha recibido mediante los Apóstoles la revelación de Cristo que transmite a las sucesivas generaciones. Pero ella es, a la vez, la transmisora y el contenido de la Tradición, pues la transmisión del Evangelio no es sólo la comunicación de un mensaje, sino el acto de entrega de "lo que la Iglesia es" en su doctrina, vida y culto, las realidades que la constituyen como Iglesia, y que entrega a todas las generaciones [24]. El sujeto de la Tradición es la Iglesia, el "nosotros" que forman los creyentes de todas las épocas [25]. La identidad de este sujeto-Iglesia se deriva prioritariamente de esta continuidad profesada en la Tradición.

Ahora bien, la Iglesia, en su peregrinación terrena hasta la consumación, comprende cada vez mejor el significado e implicaciones de "la fe que ha sido entregada a los santos de una vez por todas" (Judas 3). Por eso,

la Tradición no encuentra ahora, en el *tempus Ecclesiae*, una expresión totalmente adecuada de la verdad completa, que será dada en el cumplimiento escatológico. De manera que es esencial a la tradición el progreso hacia la plenitud de la verdad [26]. La Tradición crece con la percepción tanto de las cosas como de las palabras transmitidas (DV 8). La Tradición se desarrolla bajo la acción del Espíritu Santo, que actúa y guía a cada uno según su función, oficio y ministerio en la Iglesia: a pastores, doctores, santos y a todo el Pueblo de Dios. La Tradición no es un dato muerto y estático que se detenga en un momento determinado de la historia, sino que es la expresión de la vida de un organismo vivo que es la Iglesia. En este desarrollo hay que distinguir entre la Tradición divina-apostólica, normativa para la fe, y las tradiciones de diverso tipo y autoridad. La transmisión de lo originario tiene lugar en la historia en formas contingentes, y asume modos de expresión que, en cuanto históricos, son mudables. Son "las 'tradiciones' teológicas, disciplinares, litúrgicas o devocionales nacidas en el transcurso del tiempo en las Iglesias locales" [27]. Precisamente para mantener su identidad originaria, la Tradición requiere la renovación de las formas indudables que expresan su contenido. De manera que "no cabe atribuir a algo contingente e histórico el principio de irreformabilidad que es propio de 'lo originario'" [28]. Por eso, la reforma es un *non1ento connatural* a la Tradición, y la simple continuidad de las formas podría suponer paradójicamente una ruptura de su identidad. "Dinámica y fidelidad deben ser una sola cosa" [29].

Ciertamente lo originario juzga la autenticidad de todo desarrollo. Por eso, habrá que medir el grado de novedad compatible con la auténtica Tradición. Pero no es la sola referencia *te1nporal* —novedad o antigüedad— lo que asegura la autenticidad de una reforma. Ni lo nuevo es por sí mismo más auténtico, ni lo precedente es *eo ipso* sinónimo de Tradición. En la verificación de la autenticidad de una reforma ha de intervenir el "nosotros" de la Iglesia, que es la entera comunidad animada por el Espíritu, en la que sucede la *singularis conspiratio* de fieles y de pastores. Esta mediación de la Iglesia se da sobre todo cuando es representada por un Concilio ecuménico, que lleva a cabo la tarea de discernimiento *sub ductu Spiritus Sancti* que garantiza la autenticidad de la fe (LG 25). Separada de los legítimos pastores la Tradición quedaría abandonada al "libre examen" de los individuos al margen de la Iglesia. Pero entonces, en palabras de Johann Adam Möhler, "no hay doctrina cristiana, no hay Iglesia, sino sólo cristianos aislados: no hay comunidad, sino individuos; no hay certeza, sino duda y opinión" [30]. De manera que sería "contradictoria una noción de la Tradición que se oponga al Magisterio universal de la Iglesia, el cual corresponde al Obispo de Roma y al Colegio de los Obispos" [31].

La renovación institucional, doctrinal, espiritual o práctica es, sin paradoja alguna, un aspecto de la continuidad de la gran tradición de los Concilios, y parece difícil poner en duda su necesidad. Baste pensar que el Concilio de Trento llevó a cabo en su momento una necesaria reforma católica —frente a la reforma heterodoxa— que orientó la vida de la Iglesia en los siglos posteriores [32]. Los avatares históricos e ideológicos de los siglos XVIII y XIX llevaron a poner bajo sospecha la idea de reforma y su necesidad. El Concilio Vaticano II recuperó este elemento tradicional, lo acogió en sus textos (LG 4, 8, 9; UR 6) y lo llevó a la práctica. Los Padres conciliares identificaron los aspectos que había que renovar en la vida eclesial. Con ello, "el Papa Juan XXIII y los Padres del Concilio no querían una nueva Iglesia en ruptura con la Tradición, sino una Iglesia renovada en el Espíritu del mensaje cristiano siempre vigente, revelado de una vez para siempre y transmitido en la Tradición viva" [33]. De la Tradición misma (Biblia, Padres, Liturgia) el Concilio extrajo elementos de renovación para garantizar la fidelidad y el vigor del anuncio del Evangelio en una nueva situación histórica.

Una interpretación del Concilio Vaticano II como ruptura sería una desviación contraria a la Tradición viva de la Iglesia. Por el contrario, "el Concilio —afirmó Pablo VI durante su celebración— quiere ser un despertar

primaveral de las inmensas energías espirituales y morales latentes en el seno de la Iglesia, un rejuvenecimiento de sus fuerzas interiores y de las normas que regulan sus estructuras canónicas y sus formas rituales. En consecuencia, la reforma a la que mira el Concilio no es un subvertir la vida presente de la Iglesia o una ruptura con la tradición, en lo que ella tiene de esencial y venerable, sino más bien un homenaje a dicha tradición, en el acto mismo en que la quiere despojar de toda manifestación caduca y defectuosa para hacerla más genuina y fecunda" [34].

La quaestio disputata no recae sobre la obviedad de que el Concilio dispuso y llevó a cabo una tarea de renovación en la Iglesia, sino más bien sobre el alcance de esa renovación. Para unos, cabría hablar sólo de una renovación pastoral, pues el Concilio renunció a formular novedad doctrinal alguna (una "definición infalible"), y en consecuencia el Concilio Vaticano II habría de ser leído en simple continuidad con el magisterio precedente (especialmente el magisterio pontificio); a esa consideración suele unirse la sospecha de incoherencia entre los desarrollos dogmáticos conciliares y la tradición magisterial previa [35]. Otros estiman que el Concilio supuso una real discontinuidad dogmática con la tradición anterior en determinadas cuestiones [36]. Todo ello manifiesta que los textos del Concilio necesitan una aproximación específica, dado que su interpretación no parece siempre evidente.

IV. Criterios hermenéuticos del magisterio conciliar

El carácter diferenciador del Concilio Vaticano II en comparación con los demás Concilios requiere tener en cuenta algunos criterios que podemos enunciar a continuación de manera sintética [37].

1. Autoridad del magisterio conciliar

No es inútil mencionar, en primer lugar, que los documentos conciliares son "textos cualificados y normativos del Magisterio" [38]. El Concilio Vaticano II, como tal, constituye un "magisterio auténtico" del Colegio episcopal con su Cabeza. No es cierto que, al renunciar el Concilio a declarar nuevos dogmas, su enseñanza quedaría reducida a orientaciones "pastorales" no vinculantes, y sólo sería "dogmático" en los enunciados declarados infaliblemente por el magisterio precedente. Según eso, el Magisterio sólo podría hablar de modo infalible, o guardar silencio... Lo cual supone un desconocimiento del alcance del magisterio auténtico y de la dimensión pastoral connatural a toda exposición de la fe que se orienta a la salvación [39].

Es cierto que no todas las afirmaciones del Concilio tienen el mismo valor ni reclaman la misma adhesión [40]: 1) las verdades de fe reveladas, enseñadas como tales en el magisterio precedente mediante un juicio solemne o por el magisterio ordinario y universal; y las doctrinas propuestas con acto definitivo, requieren respectivamente la adhesión de fe teologal o el asentimiento pleno y definitivo; 2) las demás enseñanzas requieren un religiosum voluntatis et intellectus obsequium (cf. LG 25), fundado en la asistencia divina al Magisterio auténtico; 3) Las formulaciones circunstanciales (descripciones, exhortaciones, disposiciones prácticas, etc.) han de acogerse con el respeto que merece un juicio conciliar, si bien en la medida en que contemplan situaciones cambiantes, son ellas mismas cambiantes [41]. Además, habrá que tener en cuenta que el magisterio ordinario ha dado interpretaciones auténticas sobre algunos temas conciliares, principalmente mediante documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe [42].

2. El texto como decisión del único sujeto conciliar

El Concilio Vaticano II aprobó sus documentos como un acto de magisterio de un sujeto único, a saber: el Concilio. Ciertamente en el Vaticano II se dieron cita —como en otros Concilios— una corriente mayoritaria y otra minoritaria bien identificables (aunque no siempre formaban grupos monolíticos en todos los temas [43]). La historia redaccional, que refleja la convergencia entre mayoría y minoría en un único texto final, es el proceso habitual del que emerge la unidad de decisión del Concilio. Por eso, "un texto conciliar tampoco se puede entender sencillamente como una yuxtaposición de distintas opiniones, pues la preparación del texto, su proceso histórico o empírico de formación, adquiere en el resultado una cualidad nueva: el texto se convierte en texto del Concilio, con la pretensión de ser una interpretación auténtica y vinculante de la fe" [44].

En realidad, las tendencias conciliares se constituyen en un único sujeto unitario magisterial una vez que todos y cada uno de los padres conciliares hacen suyas las decisiones al aprobarlas unánimemente. La relación entre mayoría y minoría posee un valor historiográfico indudable para comprender la dinámica del proceso conciliar. Pero "verdaderamente sería muy injusto en relación con toda la obra conciliar quien quisiera reducir aquel acontecimiento histórico a una contraposición y lucha entre grupos rivales. La verdad interna del Concilio es bien diversa" [45].

En principio, parecería plausible admitir que las tesis defendidas por la minoría no representan la intención del Concilio con el mismo peso que las tesis de la mayoría; o bien, parecería razonable sugerir la conveniencia de minimizar los pasajes procedentes de los esquemas preparatorios, aun transformados por los debates posteriores [46]. En esos casos, según opinan algunos, habría que dar más relieve al sentido querido por la mayoría conciliar, que habría cedido en sus pretensiones para facilitar la aceptación de la minoría. De este modo, el "espíritu" del Concilio se deduciría de la voluntad de la mayoría también cuando la minoría hubiera "debilitado" el sentido inicialmente pretendido [47].

Ahora bien, atribuir a una mayoría conciliar la titularidad del espíritu de un Concilio no resulta concluyente, pues no siempre la mayoría escapa al peligro de unilateralidad. Por ejemplo, no resulta difícil imaginar lo que ese criterio supondría aplicado al Concilio Vaticano I si hubiese que interpretar (como hizo gran parte de la teología posterior) la definición del primado de jurisdicción del Romano Pontífice y la infalibilidad de su magisterio según la intención de la mayoría y minimizando el equilibrio que la minoría logró aportar al texto definitivo [48]. No deja de ser problemático aplicar al Concilio Vaticano II una perspectiva que difícilmente se aplicaría a la Const. Pastor Aeternus, y concluir que sus textos no dicen lo que la mayoría quiso decir, pero que no pudo decir por concesión a la minoría, y proceder a continuación a interpretarlos no según lo que finalmente dijo el texto, sino según el espíritu (ultramontano) de la mayoría.

3. Texto: espíritu y letra.

El Texto es "espíritu y letra". Letra y espíritu forman unidad, y oponer una a otro no es una cuestión bien planteada. No cabe apelar al espíritu en contra de la letra, pues el espíritu de renovación conciliar se objetiva en la letra y en los términos queridos por el Concilio; y la letra, a su vez, ha de ser comprendida en ese espíritu, sin hacer una lectura ajena a los fines pretendidos por el Concilio. Ese espíritu se deduce, en efecto, de la intención

del Concilio, que emerge a menudo en los "prólogos" de los documentos, de su historia redaccional contenida en las actas oficiales (relaciones, expensio modoruni, etc.) que informan sobre las opciones elegidas, los cambios redaccionales, los términos usados, los silencios intencionados, etc. Cada documento ofrece una estructura muy pensada —y discutida— de la exposición de la materia, de sus conexiones internas, de sus títulos y prólogos, etc.

El corpus conciliar, además, ha de ser interpretado en su unidad, leyendo los enunciados particulares en el conjunto de los documentos, capítulos y párrafos, que es el contexto que permite comprenderlos [49]. Para esta tarea convendrá tener en cuenta, junto con el género analítico de los "comentarios", también otros estudios temáticos transversales al conjunto de los documentos, que muestren el desarrollo progresivo de las ideas y de las actitudes propiciadas por el Concilio, que dan coherencia al conjunto [50].

4. Acontecimiento y decisiones

El Concilio, como proceso histórico, constituye una dinámica compleja de múltiples aspectos (iniciativas del Papa o de los padres; concertaciones episcopales de variada tipología; actividades e influencia de peritos y de observadores no católicos; tensiones y conflictos, etc.); una dinámica que viene testificada e interpretada en fuentes de diverso carácter (diarios personales de padres y peritos, crónicas periodísticas, artículos especializados, etc.). El historiador del Concilio debe valorar esta amplitud de experiencias, expectativas y representaciones generadas en la opinión pública, etc., pues pertenecen a la realidad concreta del Concilio, y ayudan a comprender su lugar en la historia de la Iglesia [51].

Ciertamente la "experiencia conciliar" fue de enorme relevancia para los protagonistas que la vivieron y que el historiador intenta reconstruir (de forma más o menos aproximada). Sin embargo, no es posible transmitir esta memoria y experiencia en cuanto vívida a las generaciones posteriores [52]. Por eso, parece excesivo elevar al acontecimiento conciliar a criterio hermenéutico de sus documentos, atribuyendo incluso a esa experiencia una prioridad cualitativa respecto a sus decisiones. En cambio, el teólogo tiene "el derecho y el deber de prever que la historia posterior se hará alrededor de los textos", y en su interpretación "tendrá necesidad, no tanto de la historia del Concilio como acontecimiento, sino de la historia de los textos producidos, de su génesis, del peso que el Concilio entendía otorgarles" [53].

Por otra parte, si ulteriormente el "acontecimiento" se identifica con el "espíritu" del Concilio, a partir del cual habría que superar lo caduco (tolerado en sus textos) y estimular la novedad auspiciada por la mayoría conciliar (amortiguada por el "compromiso" con la minoría) para hacer avanzar las reformas "más allá" de los textos, no resulta fácil evitar la arbitrariedad a la hora de aceptar o no los aspectos que no correspondan a la "apertura" deseada [54].

Cosa diversa es reconocer que la historia no se ha parado con el Concilio Vaticano II, y que es legítimo "ir más allá" (no "contra") de los enunciados conciliares; pero esto no tanto por apelación al Concilio mismo —que no afirmó más de lo que dijo—, como más bien por fidelidad al único sujeto-Iglesia que crece en el tiempo y se desarrolla (en la época del Concilio y en la actualidad) como Pueblo de Dios en camino.

5. Textos de ¿compromiso o de consenso?

El tradicional convenir in unum conciliar o "consenso" al que aspiraba Pablo VI, y también no pocos padres de la llamada mayoría (aspecto éste al que no se le ha otorgado el debido relieve), es algo bien diverso del "compromiso". El compromiso sucede cuando dos voluntades pactan concesiones, permaneciendo voluntades distintas; en cambio, el "consenso" es la convergencia en una única voluntad conciliar. La verdad se manifiesta de manera sinfónica, y es inverosímil que una mayoría acepte, como concesión a una minoría) aspectos que no fuesen también verdaderos [55]. Por eso no parece convincente la tendencia a interpretar ciertos textos como huellas de conflictos irresueltos entre lo "nuevo" y lo "antiguo", entre la mayoría y la minoría, como "compromisos" provocados por las tensiones que el Concilio no fue capaz de superar llegando incluso a propiciar un "pluralismo contradictorio" [56].

Lo cual no significa que los textos conciliares sean evidentes en todos sus extremos al estilo del magisterio definitorio. El Concilio no quiso emitir condenas o combatir errores, sino exponer de manera positiva la validez del mensaje cristiano. La opción de abandonar la distinción entre textos "dogmáticos" y "disciplinares" para pasar a un género de magisterio de carácter "principalmente pastoral", según la intención de Juan XXIII, comportaba abandonar las clasificaciones "claras y distintas" de espíritu cartesiano. Lo que ha podido llevar a pensar que, al faltar la nitidez típica de las definiciones formales, el Concilio generó "irenismo" o "ambigüedades" al evitar pronunciarse con la claridad deseable.

No obstante, hay que tener en cuenta, en primer lugar, que el Concilio no quiso tomar partido por escuelas teológicas particulares, y dejó las cuestiones disputadas a la ulterior discusión teológica. En tales casos, optar por una opción sostenida por la mayoría —o por la minoría— paradójicamente supondría ir en contra de la voluntad del Concilio, que decidió dejar indeterminada la cuestión, sin inclinarse por una u otra opinión. En otros casos, el Concilio decidió aunar varias perspectivas verdaderas sobre una misma cuestión; perspectivas que representan elementos de continuidad y elementos de novedad. Por ejemplo, el Concilio hace una recuperación decidida del sacerdocio común cristiano, y lo sitúa en relación con el sacerdocio ministerial en continuidad con el magisterio precedente (LG 10). La comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios no ignora su condición como Cuerpo de Cristo, ni aminora la función específica de los pastores. La comunión no es contradictoria con la autoridad. El reconocimiento de los elementos de la Iglesia que existen en las demás Iglesias y Comunidades eclesiales no está en contradicción con la afirmación de que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia Católica. La "jerarquía de las verdades" no anula la obligación de creer todas las verdades reveladas. La misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo, con sus aspectos mudables (Const. past. *Gaudium et spes*) no se opone a la identidad y autoconciencia propia de la Iglesia (Const. dogm. *Lumen gentium*), ni al anuncio explícito del Evangelio (Decr. *Ad gentes*).

Podrían multiplicarse los ejemplos en que convergen los elementos de continuidad y de novedad. La afirmación conjunta de unos y de otros representa el esfuerzo conciliar por conjugar la renovación con la continuidad. Es cierto que el Concilio enfatizó los elementos de novedad que constituyen, además, una relectura de los elementos de continuidad. Los elementos precedentes iluminan los nuevos, pero también los precedentes se comprenden mejor a la luz de los nuevos, y no pocas veces los Concilios posteriores completan a los anteriores. Hay que tener en cuenta este dato a la hora de la interpretación. Pero eso no justifica polarizaciones unilaterales, pues todas las afirmaciones conciliares han de ser sostenidas juntas, y sólo juntas fijan el espacio dogmático que el Concilio ha querido determinar. La yuxtaposición de continuidad y novedad reclama la tarea de su integración. En esta tarea resulta razonable acercarse a los textos con la convicción de que es posible integrar

los aparentes contrastes. Por ejemplo, en los años recientes ha dado buenos resultados en el diálogo ecuménico católico-luterano una comprensión de las diferencias confesionales a partir del método de la "diversidad reconciliada".

Resultaría extraño que a fortiori no fuese posible "reconciliar la diversidad" en el seno del magisterio católico mismo.

La hermenéutica de la reforma pide integrar los niveles de continuidad y de novedad: la integración de los dos niveles "en que consiste la naturaleza de la verdadera reforma". No cabe reprochar al Concilio haber dejado esa tarea a la teología. Si bien habría que interrogarse si la teología no ha descuidado la responsabilidad de articular de manera convincente la novedad conciliar con la tradición dogmática, a causa de concentrar la atención y subrayar casi exclusivamente la discontinuidad más vistosa.

6. Criterio de progreso en la continuidad

El Concilio situó su enseñanza en continuidad con el precedente (DV 1; LG 1). El Concilio Vaticano II ha de ser interpretado a la luz de la entera Tradición (profesiones de fe, concilios anteriores, etc.). Esta continuidad no es la mera repetición del pasado, ni implica necesariamente leer los documentos conciliares en los términos previos al Concilio. La "reforma en la continuidad" es un progreso en la comprensión de la fe, fruto del discernimiento de la misión de la Iglesia en el contexto de una nueva época. "Los contenidos esenciales que desde siglos constituyen el patrimonio de todos los creyentes —afirma Benedicto XVI— tienen necesidad de ser confirmados y comprendidos y profundizados de manera siempre nueva, con el fin de dar un testimonio coherente en condiciones históricas distintas a las del pasado" [57].

Por eso, afirmar la simple continuidad no da cuenta de la dinámica propia de la Tradición, que progresa por integración de lo nuevo en lo antiguo, no por exclusión de lo antiguo por lo nuevo. El verdadero progreso supone que la novedad ha de entrar en simbiosis con la tradición dogmática, y viene desarrollada desde ella misma [58]. Este progreso significa pasar de una afirmación verdadera a una afirmación más verdadera, si vale la expresión. "Cuando se comprende más plenamente una verdad es, sin embargo, la misma verdad la que es comprendida" [59].

Durante siglos el progreso dogmático implicó, primero, una transición desde el mundo lingüístico del Nuevo Testamento a un lenguaje técnico más preciso, con ayuda del pensamiento de cada época, con el fin de delimitar la expresión de la fe. Posteriormente el desarrollo doctrinal se entendió como el desenvolvimiento explícito de lo implícito contenido en la fe y vida de la Iglesia. En cambio, el progreso en el Concilio Vaticano II tiene, a nuestro juicio, una nota característica, pues el Concilio no pretendió explicitar nuevos dogmas, ni formular en nuevos términos técnicos la doctrina. La novedad del Concilio no se sitúa en esos planos.

A nuestro juicio, la novedad conciliar consistió en una lectura teológica que restablecía la adecuada interrelación y proporciones entre todos los elementos de la Tradición tras siglos de acentuación unilateral, teórica y práctica, de sólo algunos de ellos. Esta lectura es nueva no tanto y sólo en algunas afirmaciones materiales puntuales, sino principalmente en virtud del marco teológico general, que sin abandonar la enseñanza precedente,

lo ensancha y lo completa. Entiéndase la cuestión: los documentos conciliares son textos magisteriales, no páginas de teología académica. Pero este magisterio suponía una aproximación teológica diversa de los que ofrecía la inmediata teología precedente. Fue la renovación teológica previa al Concilio la que posibilitó la recuperación de aquellos aspectos de la Tradición preteridos o menos explicitados en los siglos anteriores (centralidad de la Escritura, naturaleza de la Liturgia, sacerdocio común, sacramentalidad del episcopado, colegio episcopal, diaconado, Iglesia local) etc.). La eclesiología conciliar, por ejemplo, ofrece una verdadera "discontinuidad" que, en rigor, no se sitúa en el nivel dogmático ("nuevos" dogmas), sino en esa visión teológica renovada de la Iglesia que subyace en la enseñanza conciliar^[60].

El Concilio Vaticano II ofreció ciertamente una imagen de Iglesia en discontinuidad con la época precedente, y es comprensible que algunos estimasen que el Concilio había "cambiado" la doctrina católica, sea para lamentarlo o para aplaudirlo. Es nuestra convicción que esa discontinuidad conciliar no es una discontinuidad dogmática, sino una mayor penetración teológica en el interior de la tradición misma y sin recusar sus elementos permanentes. En realidad, el Concilio no cambió la doctrina, sino que, como efecto de la impresionante renovación de la teología del s. XX, desarrolló la potencialidad de la tradición en orden a la vida de la Iglesia y al anuncio del Evangelio en la época contemporánea.

José Ramón Villar Saldaña, en <https://unav.edu>

- 1 V. Bomla, La "Tertio Millennio Adveniente": una llamada a profundizar en la aplicación de las enseñanzas del Vaticano II y una invitación a examinar el alcance de su recepción, en *El espíritu, memoria y testimonio de Cristo: a propósito de la Tertio Millennio Adveniente*(Valencia 1997) 205-214.
- 2 BENEDICTO XVI, "Alocutio ad Romanam Curiam ob omina natalicia": AAS98 (2006) 1, 40-53, esp. 45-52; la cita en 45.
- 3 *Ibid.*, 52.
- 4 F. S. VENUTO, La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985: riforma o discontinuità (Cantalupo 2011); V. BOTELLA, "Balance de la recepción conciliar y futuro del Vaticano II": *Ciencia Tomista* 132 (2005) 443-472; MADRIGAL, "Recepción del Concilio Vaticano II a 40 años de su clausura": *Revista de Espiritualidad* 66 (2007) 191-221; F. SEBASTIÁN, "Una mirada al posconcilio en España": *Estudios eclesiásticos* 81 (2006) 457-483; J. A. DOMÍNGUEZ, "Vaticano II: La Iglesia entre un 'antes' y un 'después'": *Isidorianum* 9 (2000) 313-337; G. ALSRNIGO- J. P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*(Madrid 1987); G. TEJERINA (ed.), *Concilio Vaticano II, acontecimiento y recepción: estudios sobre el Vaticano II a los cuarenta años de su clausura* (Salamanca 2006); O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, "La recepción del Concilio Vaticano II en España: reflexiones a los cuarenta años de su clausura": *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Pontificias* 83 (2006) 205-230; G. COLOMBO, "Vaticano II e Postconcilio: Uno sguardo retrospettivo": *La Scuola Cattolica* 133 (2005) 3-18; Ch. THÉOBALD, *La réception du Concile Vatican II. 1. Accéder à la source* (Paris 2009); M. LARRAURI et alii, *Balance del Concilio Vaticano II a los veinte años* (Vitoria 1985). *Sobre los contenidos materiales del Concilio*, cf. R. LATOURELLE (dir.), *Vaticano II, balance y perspectivas: veinticinco años después* (1962-1987)(Salamanca 1990); F. X. BISCHOF, S.J. LEIMGRUBER (Hg.), *ierzig Jahre 11. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte* (Würzburg 2004); M. L. IANIBB. LURNING, *Vatican II. Renewal within Tradition* (Oxford 2008).
- 5 *Sobre la hermenéutica conciliar* cf. V. BOMLA, *El Vaticano II en el reto del tercer milenio: hermenéutica y teología* (Salamanca 1999); P. HONERMANN, "Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanisden Konzils": *Theologische Quartalschrift* 191 (2011) 126-147; H. WIMM, "Reform with the help of juxtapositions: a challenge to the interpretation of the documents of Vatican II": *The Jurist* 71 (2011) 20-34; J. RAHNER, "Öffnung nach außen - Reform nach innen: zur ökumenischen Hermeneutik des Konzils": *Una Sancta* 65 (2010) 137-154; G. RUGGIRNI, "Para una hermenéutica del Vaticano II": *Concilium* 279 (1999) 1328; P. HÜNERMANN, "El 'texto' pasado por alto sobre la hermenéutica del concilio Vaticano II": *Concilium* 312 (2005) 139-162; A. M. BARMETT, "Interpreting Vatican II forty years on: a case of 'caveat lector'": *The Heythrop Journal* 47 (2006) 75-96; G. ROURNIR, *Vatican II: herméneutique et réception* (Montréal 2006); *Id.*, "Herméneutique de Vatican II. Enjeux d'avenir", en: PH. BOROYNE-L VILLEMIN (dir.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI de siècle*(Paris 2006) 247-262. G. JOBIN-G. ROUTHIER (dir.). *L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II* (Paris 2010); O. RUSH, *Still Interpreting Vatican II: Some Hermeneutical Principles* (New York-Mahwah 2004); K. LEHMANN, "Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem

Konzil," en: G. WASSILOWSKY (Hrsg.), *Zweites Vatikanum: vergessene Anstosse, gegenwärtige Fortschreibungen*(Freiburg im Br. 2004) 71-89.

6

J. RATZINGER, Informe sobre la fe(Madrid 1986); el autor ya se había pronunciado en "Balance de la época posconciliar. Fracaso, tareas y esperanzas". en: J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*(Barcelona 1985) 439-453; y en "Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von 'Gaudium et spes' im letzten Jahrzehnt": *Communio* (1975) 439-454 (recogido en *Teoría de los principios teológicos*, 453-472). Otro testigo conciliar habla llamado la atención sobre la interpretación del Concilio: G. THIÉBAULT, "... en pleine fidélité au Concile du Vatican II": *La Foi et le temps* 10 (1980) 274-309.

7

W. KASPER, "Points de vue pour le Synode extraordinaire", en: *Le Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II* (Paris 1985) 653-654; lo., *Kirche wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II Vatikanischen Konzils* (Paderborn 1986); "Hermeneutische Prinzipien zur Auslegung des Vatikanum II", en: G.W. HUNOLD- W. KÜLLFF (Hrsg.), *Die Welt für Morgen: Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. Festschrift FÜR F. Bockle* (München 1986) 413-425 ("El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio", en: lo., *Teología e Iglesia* [Barcelona 1989] 401-415; y en: *Gesammelte Schriften. Bd. 11, Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie* (Freiburg – Basel-Wien 2008). Vid. G. ROUTHIER, "l'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II: la contribution de Walter Kasper a l'herméneutique de Vatican II": *Lava/ théologique et philosophique*60 (2004) 13-51.

8

Vid. G. ROUTHIER, "l'Assemblée extraordinaire de 1985 du Synode des évêques: moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Eglise catholique", en: L. VILLEMEN - P. BORDEYNE, *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI siècle* (Paris 2006) 61-88. Vid. esp.

9

R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II* (Cinisello Balsamo 2000)

10

G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, 5 vols. (Leuven - Salamanca 1999-2008); A. MARCHETTO, *El Concilio Ecuménico Vaticano II. Contrapunto para su historia* (Valencia 2008). El conjunto de la aportación de G. Alberigo en *Lo Transizione epocale Studi. El concilio Vaticano II* (Bologna 2009). Una síntesis en ID., *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965): en busca de la renovación del cristianismo* (Salamanca 2005). Para las reacciones al respecto cf. M. LAMBERG, "Alberigo and on the History of Vatican II": *Cristianesimo nella Storia* 29 (2008) 875-902; y en A. MELONI-G RUGGERI (a cura di), *Chi ha paura del Vaticano II* (Roma 2009).

11

La producción reciente sobre el Concilio Vaticano II, en su diversos aspectos, ha sido enorme: cf. M. FAGGIOLI, "Concilio Vaticano II: bollettino bibliografico (2000-2002)": *Cristianesimo nella Storia* 24 (2003) 335-360; "Concilio Vaticano II: bollettino bibliográfico (2002-2005)": *ibid.* 26 (2005) 743-767; "Council Vatican II: Bibliographical Overview 2005-2007", *ibid.*, 29(2008) 567-610; "Council Vatican II: Bibliographical overview 2007-2010": *ibid.* 32 (2011) 755-791. G. ROUTHIER et alii, "Recherches et publications récentes autour de Vatican II": *Laval théologique et philosophique* 53 (1997) 435-454; *ibid.* 55 (1999) 115-149; *ibid.* 56 (2000) 543-583; *ibid.* 58 (2002) 605-611; *ibid.* 60 (2004) 561-577; *ibid.* 61 (2005) 613-653; *ibid.* 64 (2008) 783-824; *ibid.* 67(2011)1321-373.

12

H. J. PONMCYELL, "Continuità e innovazione nell'ecclésiologia del Vaticano II: l'influsso del Vaticano I sull'ecclésiologia del Vaticano II e la ricezione del Vaticano I alla luce de/ Vaticano II": *Cristianesimo nella storia* 2 (1981) 71-95; ID., "Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums Ursache nachkonziliarer Konflikte": *Trierer theologische Zeitschrift* 92 (1983) 272-283; lo., "Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio", en: G. ALBERIGO-J. P. JOSSUA (dir.), *La recepción del Vaticano II* (Madrid 1987) 49-67; ID., "Dal Sinodo del 1985 al Grande Giubileo dell'anno 2000", en: R. FISICHELLA (a cura di), *Concilio Vaticano II* (Cinisello Balsamo 2000) 11-25; O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Nachgeschichte*(Würzburg 1994).

13

BENEDICTO XVI, "Allocutio ad Romanam Curiam ob omina natalicia": AAS98 (2006) 1, 46.

14

Ibid., 51.

15

Ibid., 49-50.

16

K. Koch, "Vorwärts mit Rückspiegel. Benedikt XVI im Kreuzfeuer der Kritik", en: lo., *Das Geheimnis des Senfkorns* (Regensburg 2010) 195.

[17](#) Ibid., 51.

[18](#) BENEDICTO XVI, "Allocutio ad Romanam Curiam ob omina natalicia" AAS98 (2006) 1, 51.

[19](#) Ibid., 50.

[20](#) Ibid., 47.

[21](#) J. KOMONCHAK, "Benedict XVI and Vatican II": *Cristianesimo nella storia* 28 (2007) 335. Sobre el debate acerca de la continuidad o discontinuidad cf. G. WASSIWOSKY, "Das II. Vatikanum - Kontinuitat oder Diskontinuitat?: zu einigen Werken der neuesten Konzilsliteratur": *Communio* 34 (2005) 630-640; F. X. BISCHOF, "Steinbruch Konzil? Zu Kontinuitat und Diskontinuitat kirchlicher lehrentscheidungen": *Milchener Theologische Zeitschrift* 59 (2008) 194-210; G. NAACISSE, "Interpréter la tradition selon Vatican II rupture ou continuité?": *Revue thomiste* 110 (2010) 373-382; N. ÚRMEROD, "Vatican II- continuity or discontinuity?: toward an ontology of meaning": *Theological studies* 71 (2010) 609-636; G. Mucc1, "Continuita e discontinuita del Vaticano II": *La Civitta cattolica* 161 (2010) 3834, 579-584; B. GHERAAOINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare* (Frigento 2009); lo., *Vaticano II. Una explicación pendiente* (Larraya 2011); G. R1cHI, "A propósito de la 'hermenéutica de la continuidad'": *Scripta theologica* 42 (2010) 59-77.

[22](#) Ibid., 49.

[23](#) Ibid., 46. Sobre /a importancia de esa idea, cf. G. RICHI, "Recibir el Concilio": *Teología y Catequesis* 121 (2012) 21-25.

[24](#) "Ecclesia in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationibus transmittit omne quod ipsa est" (Const. Dei Verbum, n. 8).

[25](#) Cf. la exposición clásica de Y. CONGAR, *La Tradición y las tradiciones II* (San Sebastián 1964), 145-174: 'la Ecclesia, sujeto de la Tradición'; y de H. DE LUBAC, *La Fe cristiana* (Madrid 1970) 211-235: cap. VI: "El creyente, en la Iglesia".

[26](#) Cf. C. Izquierdo, "La Tradición en la Teología Fundamental": *Scripta Theologic* 29 (1997) 298.

[27](#) Catecismo de la Iglesia Católica, n. 83.

[28](#) C. Izquierdo, "Tradición y reforma de la Iglesia", en: J. R. VILLAR (dir.), *Communio et sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez* (Pamplona 2003) 483.

[29](#) BENEDICTO XVI, "Allocutio ad Romanam Curiam", 47.

[30](#) Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe (Madrid 2000) § 39. Es una sólida convicción que Cayetano expresaba con la idea de que el cristiano ha de comportarse ut pars Ecclesiae: cf. Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Paris 1950) 270-271; L. SCHEFFCZYK, "Falsche und wahre Reform": *Forum katholische Theologie* 18 (2002) 287-294.

[31](#) JUAN PABLO II, Carta apost. "Ecclesia Dei"(2-VII-1988) n. 4.

[32](#) Cf. S. XERES, "Ecclesia sempre reformanda. Un itinerario storico": *Teofogia* 2 (2004) 152-179; P. PAODI, 11 paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa (Brescia 2010).

[33](#) W. KASPER, "Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung", en: *Io., Gesammelte Schriften V* (Herder - Freiburg - Basel - Wien 2009): "Das Evangelium Jesu Christi", 248.

[34](#) PABLO VI. Discurso de apertura del segundo periodo conciliar (29-IX-1963).

[35](#) Cf. R. DE MATTEI, // *Concilio Vaticano II: una storia mai scritta* (Torino 2010); B. GHERADINI, *Vaticano II: una explicación pendiente* Larraya 2011).

[36](#) Avery Dulles ("Vatican II: The Myth and the Reality": América 24-II-2003) enumeró algunos ejemplos de esa "discontinuidad dogmática", en la que coinciden tradicionalistas y progresistas, según la cual el Concilio presuntamente habría enseñado en ruptura con el magisterio anterior: Que las religiones no cristianas contienen revelación y son camino de salvación para sus miembros. Que la Escritura tiene prioridad sobre la tradición, que es una norma secundaria que ha de ser contrastada con la Escritura. Que Dios continúa revelándose mediante los signos de los tiempos en la historia secular, y son criterios para interpretar el Evangelio. Que la Iglesia no es necesaria para la salvación, cambiando la enseñanza anterior. Que la Iglesia de Cristo es más amplia e inclusiva que la Iglesia Católica en la que subsiste. Que el Papa debe acordar con los obispos antes de decidir materias importantes. Que existe el derecho a disentir del magisterio no infalible. Que la jerarquía tiene la obligación de aceptar las recomendaciones de los laicos en asuntos de su oficio pastoral. Que el matrimonio es una vocación con el mismo valor que el celibato, cambiando la enseñanza anterior. Que cualquier miembro de una religión no cristiana, o cristianos no católicos, tienen el derecho de creer y propagar sus creencias libremente.

[37](#) Las características singulares del Concilio Vaticano II vienen descritas por J. W. O'MALLEY, *Che cosa es successo nel Vaticano II* (Milano 2010).

[38](#) JUAN PABLO II, Carta ap. *Novo millennio ineunte* (6-1-2001) n. 57. Sobre el tema: G. TURBANTI, "Autorité et qualification des documents conciliaires": *Revue d'histoire ecclésiastique* 95 (2000) 175-195; D. ITURRIOZ, "La autoridad doctrinal de las constituciones y decretos del Concilio Vaticano II": *Estudios eclesiásticos* 40 (1965) 283,300; H. E. ERNST, "The theological notes and the interpretation of doctrine": *Theological studies* 63 (2002) 813-825; J. GEHR, *Die rechtliche Qualifikation der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils* (St. Ottilien 1997); M. LUGMAYR, "Dogmatisch oder pastoral?: zur Frage nach der Autorität des Zweiten Vatikanischen Konzils": *Theologisches*, 35(2005) 781-788; W. BEINERT "Nur pastoral oder dogmatisch verpflichtend?": *Stimmen der Zeit* 228 (2010) 3-15.

[39](#) Sobre el tema cf. G. RICHI, "Recibir el Concilio": *Teología y Catequesis* 121 (2012) 25-27.

[40](#) Cf. LG 25 y fórmula de *Protessio fidei* de 1989; cf. F. OCÁRIZ, "Sobre la adhesión al Concilio Vaticano II": *l'Osservatore Romano* (2-XII-2011).

[41](#) "Los textos conciliares deben ser interrogados continuamente de manera crítica, y eventualmente corregidos", W. BEINERT, "Racogliere il tempo. Il senso della storia e la terza epoca della Chiesa": *Il Regno-Attualità* 4 (2010) 76. Tal observación, algo genérica, es acertada en relación con los juicios conciliares cambiantes natura sua, como afirma la *Const. past. Gaudium et spes*. "Ante la inmensa diversidad de situaciones y de formas culturales que existen hoy en el mundo, esta exposición, en la mayoría de sus partes, presenta deliberadamente una forma genérica: más aún, aunque reitera la doctrina recibida en la Iglesia, como más de una vez trata de materias sometidas a incesante evolución, deberá ser continuada y aplicada en el futuro" (n. 91). En cambio, es más discutible la afirmación del autor que "el teorema de la absoluta necesidad salvífica de la Iglesia no puede ser ya sostenido con auto-certeza católica" (*Ibid.*, 80).

[42](#) Entre los documentos recientes se cuentan la *Decl. Dominus Jesus* 16-VIII-2000), sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, y *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia* (29-VI-2007).

[43](#) Cf. R. AUEIERT, "Come vedo il Vaticano II": *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 140.

[44](#) P. HONHIMANN, "El 'texto' pasado por alto. Sobre la hermenéutica del Concilio Vaticano II": *Concilium* 139 (2005) 588.

[45](#) JUAN PABLO II, "Discurso a la curia romana (22-XII-1992)": *AAS* 85 (1983) 1015.

- [46](#) Cf. G. THILS, "... en pleine fidélité au Concile du Vatican II": La Foi et le temps 10 (1980) 279-280.
- [47](#) Cf. O. H. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965), Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Nachgeschichte (Würzburg 1994) 1151-1160.
- [48](#) Cf. G. THILS, "L'apport de la 'minorité' a Vatican I": Ephemerides theologicae Lovanienses 65 (1989) 412-419; H. J. POTTMEYER, "Ultramontanismo ed ecclesiologia": Cristianesimo nella storia 12 (1991) 527-552.
- [49](#) Las afirmaciones conciliares están situadas "dans une construction doctrinale qui lui donne en partie sa signification", G. THILS, "... en pleine fidélité au Concile du Vatican II": La Foi et le temps 10 (1980) 275.
- [50](#) Cf. algunos ejemplos en G. ROUTHIER, "L'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II: la contribution de Walter Kasper a l'herméneutique de Vatican II": laval théologique et philosophique 60 (2004) 13-51.
- [51](#) Cf. P. VAULLIN, "Vatican II. l'événement des historiens": Recherches de Science Religieuse 93 (2005) 215-246; P. CIENIAUX, "Recensione storiografica circa le prospettive di lettura del Vaticano II": Lateranum 72 (2006) 161-175.
- [52](#) "Sometimes an appeal to these memories appears to justify a rather esoteric inward knowledge of the 'spirit' of the council that is used subsequently as a main criterion for the interpretation of the statements of the council. Younger generations of the faithful need an alternative access to the council" (H. Witt, "Reform with help of juxtapositions: a challenge to the interpretations of the documents of Vatican II": The Jurist 71 (2011) 20-34.
- [53](#) H. LEGRAND, "Relecture et évaluation de l'Histoire du Concile Vatican II d'un point de vue ecclésiologique", en: Ch. TEOBALD (dir.), Vatican II sous le regard des historiens (Paris 2006) 63. Sobre la posición generacional ante el Concilio vid, G. ROUTHIER, "Le concile Vatican II livré aux interprétations de générations successives": Science et Esprit 61 (2009) 237-255.
- [54](#) Así lo expone Benedicto XVI: "los textos del Concilio como tales no serían todavía la verdadera expresión del espíritu del Concilio. Serían el resultado de compromisos en los que, para alcanzar la unanimidad, todavía hubo que retroceder y reconfirmar muchas cosas viejas ya inútiles. Pero el verdadero espíritu del Concilio no se manifestaría en esos compromisos, sino en los impulsos hacia lo nuevo que están sobreentendidos en los textos: sólo aquellos representarían el verdadero espíritu del Concilio, y partiendo de ellos y en conformidad con ellos habría que avanzar. Precisamente porque los textos reflejarían sólo de modo imperfecto el verdadero espíritu del Concilio y su novedad, sería necesario ir audazmente más allá de los textos, dejando espacio a la novedad en la que se expresaría la intención más profunda, si bien todavía indistinta, del Concilio. En una palabra: sería necesario seguir, no los textos del Concilio, sino su espíritu. De esta manera, obviamente, queda un margen amplio para la pregunta sobre cómo se defina entonces este espíritu y, en consecuencia, se concede espacio a cualquier extravagancia" ("Allocutio ad Romanam Curiam ob omnia natalicia": AAS98 (2006) 1, 46).
- [55](#) "la verdad sólo se puede manifestar en discusiones comunes relativas a la fe, porque cada uno tiene necesidad de la ayuda de su prójimo", CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO II, a. 553, en J. O. MANSI (ed.), Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio (París - Leipzig 1901-1927) t. IX, 370.
- [56](#) Cf. M. SECKLEN, "Über den Kompromiss in Sachen der Lehre" [1972]. en: /o., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche (Freiburg 1980) 99-103, 212-215. El autor distingue tres tipos de textos de "compromiso": a) dilatorios (difatorisch); b) compromisos materiales (Sachkompromiss); c) y textos de pluralismo contradictorio (kontradiktorischen Pluralismus) que afirmarían cosas incompatibles.
- [57](#) BENEDICTO XVI, Motu proprio Porta fidei, n.º. 4.
- [58](#) Cf. Cf. Y. CONGAR, Vraie et fautive réforme dans l'Église (Paris 1950) 333-334.

[59](#) B. LONERGAN, *Method in Theology* (Toronto 1998; 1972), 325.

[60](#) Otras veces el Concilio tomó decisiones nuevas sobre aplicaciones doctrinales a la luz de las nuevas condiciones históricas y sociales, como una profundización teológica en aspectos ya implícitos en la tradición misma, p. ej., sobre la libertad religiosa, o las comunidades cristianas separadas, las religiones no cristianas, etc. No pocos de esos desarrollos fueron estimulados, además, por la captación de la dimensión histórico salvífica de la Iglesia, a la luz de los "signos de los tiempos", que reclamaban una renovación pastoral de espíritu y de actitudes, de instituciones y de praxis.