

La centralidad del ‘corpus’ documental del Concilio Vaticano II hace igualmente central su interpretación

[*Scripta Theologica*](#)

La centralidad del corpus documental del Concilio Vaticano II hace igualmente central su interpretación. La interpretación de los concilios precedentes, desde la exacta contraposición con el error que querían rechazar, resulta inaplicable en el caso del Vaticano II. Su peculiar fisonomía pide una hermenéutica y unos criterios formales propios: la atención a la historia del texto; su consideración como textos de un único sujeto magisterial; la necesidad de articular la continuidad y la novedad, en el contexto del desarrollo dogmático tradicional

Introducción

Desde el momento de su clausura hasta la actualidad, las valoraciones sobre el significado del Concilio Vaticano II han girado en torno a su continuidad o discontinuidad con la tradición dogmática y el magisterio precedente[1]. Para unos, cabría hablar solo de continuidad, pues el Concilio habría querido una simple renovación pastoral y renunció a elaborar un magisterio doctrinal (nuevas definiciones o nuevas condenas)[2]. Otros perciben la sola discontinuidad, si bien la lamentan como error o, por el contrario, la saludan como ruptura revolucionaria. Finalmente, para el sentir mayoritario, hablar de sola discontinuidad o de sola continuidad «son abstracciones, y sería difícil encontrar a alguien [entre los autores solventes] que mantenga una u otra posición»[3].

Frente a esa alternativa, Benedicto XVI tomó la palabra en su célebre alocución de 2005 a la Curia romana para afirmar 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»[4]. La sola continuidad no refleja la fisonomía de un Concilio que «ha revisado o también corregido algunas decisiones históricas»[5]. El Concilio tomó «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»[6]. Sin embargo, tampoco es acertada la sola afirmación de la discontinuidad: «en esa aparente discontinuidad [la Iglesia] ha mantenido y profundizado, en cambio, su naturaleza íntima y su verdadera identidad»[7]. Con sus decisiones el Concilio no rompió con los principios de la tradición católica. «En tales decisiones, solo los principios expresan el aspecto duradero, permaneciendo en el trasfondo y motivando la decisión desde dentro»[8]. Precisamente la fidelidad a los principios permanentes («el patrimonio más profundo de la Iglesia») reclamaba una «reforma» de las expresiones de vida y doctrina condicionadas por las situaciones cambiantes.

De manera que «a la hermenéutica de la discontinuidad se opone la hermenéutica de la reforma»[9], que implica continuidad en los principios, pero discontinuidad en las formas históricas de comprenderlos y de llevarlos a la práctica. «Precisamente en esta conjunción de continuidad y discontinuidad en niveles diferentes consiste la verdadera naturaleza de la reforma»[10].

Es indudable la intención renovadora que caracterizó al Vaticano II. Ahora bien, la cuestión no es tanto reconocer que el Concilio quiso una renovación –cosa evidente–, sino más bien el alcance de tal renovación. Un alcance que solo es posible precisar a partir de la interpretación de sus documentos.

I. La centralidad de los textos y de su interpretación[11]

En su célebre discurso, el Papa afirmaba una convicción hoy ampliamente compartida: para la recepción plena del magisterio conciliar «todo depende de la justa interpretación del Concilio o –como diríamos hoy– de su justa hermenéutica, de la clave justa de lectura y de aplicación»[12]. Una adecuada lectura del Concilio Vaticano II es

así el presupuesto para su recepción eficaz. «Si lo leemos y acogemos guiados por una hermenéutica correcta –propone el Papa– puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia»^[13].

A medida que transcurre el tiempo desde la celebración del Vaticano II, la experiencia conciliar –imposible de transmitir a las posteriores generaciones «en cuanto vivida» por sus protagonistas– ha pasado a ser objeto de la investigación histórica, y se evidencia que la herencia principal del Concilio son sus documentos^[14]. Esta observación puede resultar una obviedad; pero no lo es tanto si se recuerdan los primeros años postconciliares, cuando no pocos consideraban «superados» los textos aprobados, sustituidos por una dinámica de cambio total presuntamente auspiciada por el acontecimiento conciliar. «Más que en sus contenidos específicos, en lo que había dicho, el concilio era entonces considerado y presentado, especialmente en las introducciones a los primeros comentarios, como “acontecimiento, apertura, movimiento”»^[15]. O. H. Pesch observa al respecto: «Apenas concluido el concilio, se afirmó durante casi media década una interpretación eufórica del mismo, que en sustancia consideraba los textos conciliares como ya superados en el acto de su promulgación y comprendía el concilio simplemente como un factor que habría puesto a la Iglesia en movimiento hacia un nuevo inicio radical en el futuro (...) una actitud semejante no está justificada ni por la letra ni por el así llamado “espíritu” de los textos conciliares. Por este motivo, la primera regla [hermenéutica] suena así: Ningún concilio puede ser interpretado por principio contra la tradición de la Iglesia»^[16].

Algunas corrientes de opinión aspiraban, en efecto, a prolongar el Vaticano II en una especie de permanente «estado de concilio» de la entera Iglesia. En 1969 Henri de Lubac, entre otros, tomaba nota de la aparición de una dialéctica entre espíritu y texto, con la que se pretendía justificar una relativización de las decisiones conciliares, o unas aplicaciones incluso en contra de los propios textos^[17]. El llamado «para-concilio» originó interpretaciones e iniciativas bien ajenas al texto conciliar, si bien apelaban a su espíritu («superar el Concilio, por fidelidad al Concilio»). Surgió la necesidad de regresar a lo que «había dicho» el Concilio, y no a lo que «había querido decir». Así lo proponía J. Ratzinger en 1985: «Creo que el tiempo verdadero del Vaticano II no ha llegado todavía, que su acogida auténtica aún no ha comenzado; sus documentos fueron en seguida sepultados bajo un alud de publicaciones con frecuencia superficiales o francamente inexactas. La lectura de la letra de los documentos nos hará descubrir de nuevo su verdadero espíritu. Si se descubren en su verdad, estos grandes documentos nos permitirán comprender lo que ha sucedido y reaccionar con nuevo vigor»^[18].

No obstante, ya desde los primeros años postconciliares se había hecho problemática la interpretación de «lo que» había dicho el Concilio. «Muchos conflictos postconciliares, constataba Pottmeyer, tienen su raíz en las dificultades e incertidumbres inherentes a la interpretación del Concilio»^[19].

Es cierto que una lectura directa de los textos es por sí misma expresiva de lo que dicen. El Concilio quiso exponer la fe de modo accesible a todos (también a los no creyentes), y resultaría paradójico que la lectura de sus documentos quedase reservada a solo iniciados, o solo fuese comprensible con la ayuda de un aparato de erudición histórico-teológica. Pero es también cierto que una sencilla lectura del texto no explicita el contexto, los motivos y los objetivos de los textos. Tampoco evitaría, como los hechos demuestran, una selección subjetiva de enunciados, postergando otros, según la precomprensión del lector acerca del significado del Concilio.

Por otra parte, el texto *prout iacet* no informa del Concilio en cuanto proceso o acontecimiento histórico. Precisamente la reciente historiografía ha puesto de relieve que el Concilio, como todo gran acontecimiento, abarcó una compleja convergencia de factores (iniciativas de los Padres o del Papa; concertaciones episcopales de tipología variada; actividades e influencia de peritos y de observadores no católicos, grupos y medios de comunicación, etc.). Una dinámica que está testificada (e interpretada de diferentes modos) en fuentes de variado carácter (diarios, crónicas, escritos y conferencias, etc.). Tal experiencia conciliar fue de enorme relevancia para sus protagonistas, y el historiador la intenta reconstruir, de forma más o menos aproximada^[20]. El historiador debe valorar esa amplitud de expectativas y reacciones, pues pertenecen a la realidad acontecida, y permiten situar en todas sus dimensiones el lugar del Vaticano II en la historia de la Iglesia.

No obstante, hay que afirmar con gran cautela una presunta distancia entre el Concilio como «acontecimiento» o proceso histórico y sus «decisiones» recogidas en los documentos promulgados^[21]. Tal contraste no parece

bien planteado, especialmente si con él se relativiza lo que el Concilio decidió *de facto* en sus textos. En realidad, los textos forman parte del acontecimiento del Concilio de manera principalísima, en cuanto constituyen el contenido y el objeto del proceso conciliar. El proceso forma parte de los textos, que a su vez clausuran el acontecimiento en los límites establecidos por los padres conciliares con sus decisiones. En ese sentido, el texto posee una prioridad hermenéutica en virtud de su connatural objetividad[22].

En consecuencia, proponer como criterio hermenéutico una prioridad cualitativa del evento frente a sus decisiones es una idea que, cuando menos, debe ser bien explicada. Si con el término evento se designa la dinámica conciliar que generó los textos, resulta un criterio hermenéutico ineludible; pero, en ese caso, no hay razón alguna para atribuir prioridad a los procesos intermedios —con sus tensiones y conflictos— frente al consenso final. «El fruto del consenso puede ser un compromiso entre las llamadas “mayoría” y “minoría”. Pero esto no significa que dicho consenso pierda valor o que haya que considerarlo como un “mal menor”. Sobre todo no significa que se deba conceder mayor peso al proceso a través del cual se ha llegado hasta el consenso —lo cual implicaría que es el proceso mismo lo que hay que considerar prioritariamente para la elaboración de una correcta hermenéutica de los textos— que al mismo consenso formulado en los textos aprobados»[23]. Si el término evento, en cambio, designa cualesquiera expectativas abrigadas durante el proceso conciliar, más o menos acertadas o legítimas, pero sin acogida final en los textos, entonces estamos ante un dato hermenéutico de gran utilidad, pero en sentido diferente al que a menudo se le atribuye: la utilidad de conocer aquello que podría haber sido acogido, pero que de hecho no lo

II. Orientaciones para la hermenéutica textual

La centralidad del *corpus* documental del Concilio hace igualmente central su interpretación. Indudablemente, tras dos milenios de historia, la tradición católica posee una hermenéutica consolidada del magisterio conciliar[24]. No obstante, la interpretación de los concilios precedentes, desde la exacta contraposición con el error que querían rechazar, resulta inaplicable en el caso del Concilio Vaticano II[25]. Como es sabido, el Concilio no fue convocado en virtud de una necesidad doctrinal determinada (salir al paso de cismas o herejías). Quiso ofrecer una exposición de la fe en orden a la evangelización del mundo contemporáneo. Asumió un nuevo estilo de lenguaje y de perspectiva inspirada en la Escritura y en los Padres. Abordó los temas de mayor incidencia para la existencia cristiana y para la misión contemporánea de la Iglesia con una finalidad renovadora renunció a formular condenas o nuevas definiciones. Evitó en lo posible el lenguaje técnico y jurídico de los concilios precedentes y la proliferación de prescripciones. No quiso decidir cuestiones teológicas de libre opinión[26]. Sobre todo, la opción de abandonar la distinción clásica entre textos «dogmáticos» y «disciplinares», para pasar a un género de magisterio de índole «principalmente pastoral», según la intención de Juan XXIII, comportaba también abandonar el estilo habitual hasta entonces. Lo que pudo llevar a pensar que, al faltar la nitidez típica de las definiciones formales, o al no ser necesario abordar tratar cada uno de los temas de manera completa, el Concilio pecaba de imprecisión o de ambigüedad.

Esta peculiar fisonomía del Vaticano II como concilio pedía una hermenéutica también específica[27]. A continuación mencionamos solo algunos criterios formales de interpretación, dejando aparte otros criterios de índole material.

1. La historia del texto: espíritu y letra

El conocimiento del *iter* redaccional de los documentos constituye el paso necesario para toda hermenéutica solvente del Concilio. Como afirma Hervé Legrand, 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»[28].

Es el método que fue predominante, por ej., en los primeros comentarios a los documentos conciliares[29]. Hay que reconocer, sin embargo, que las discusiones recientes se han centrado sobre el significado general del Concilio Vaticano II, y se ha descuidado la lectura de sus textos y su historia, al menos en comparación con lo que

sucedía en los años iniciales tras el Concilio[30].

Esa exégesis histórica es ineludible para la interpretación de cualquier concilio, pero con mayor razón en el caso del Vaticano II, cuya doctrina no puede interpretarse a partir del contraste con determinadas controversias o eventuales errores del tiempo a los que aspirase a contrarrestar, como hemos dicho. Lo cual significa que solo es posible comprender los textos en todo su alcance a partir de su propia génesis y desarrollo interno, y en el horizonte renovador del Vaticano II. Del análisis de la documentación conciliar oficial se deduce la dinámica peculiar del Concilio Vaticano II, el origen y objetivos de sus textos, en los que convergen ideas de los primeros borradores y otras que provienen de las discusiones posteriores; se conocen las incidencias de su redacción; la evolución de las ideas; los desarrollos novedosos a la luz del contexto histórico-teológico; lo que los Padres quisieron afirmar u obviar, o exponer de otro modo, etc.[31].

Con frecuencia, además, la historia redaccional informa de los motivos de tales opciones (en las *relations*, en las *expansiones modorum*, etc.), datos que resultan decisivos a la hora de documentar la *intentio docendi*, evitando avanzar hipótesis no probadas o ajenas a la historia textual[32]. «En principio, observa Gustave Thils, la fidelidad al Vaticano II consistirá: a) en recoger, sobre una cuestión discutida, el conjunto de las doctrinas aceptadas y promulgadas, en una proporción justa; b) en indicar la trayectoria seguida por esas doctrinas en el curso de los debates, para permitir dar cuenta de aquellas que adquirirán más y más peso y de aquellas que lo perdían progresivamente. Sin ser determinantes, estos dos criterios pueden ayudar a mantener una lealtad fundamental»[33].

Por su parte, Pottmeyer propone una interpretación fiel a la intención y al método de los documentos del Concilio. Para ello, hay que conocer: 1º la prehistoria de los textos, 2º la evolución de las ideas en su *iter* redaccional, y 3º su influjo posterior. «Una interpretación como la que se pide aquí exige un estudio detallado de las actas del Concilio, sin excluir los debates conciliares. (...) Merecen igualmente atención los informes personales de los Padres y de los teólogos, como los que ya existen en forma de diarios, de correspondencia epistolar y de consultas, y otros cuya publicación se espera. Después, debidos en la mayoría de los casos a teólogos que participaron en él, hoy sería muy valiosa una segunda generación de comentarios que, además de un conocimiento minucioso de las actas, incluyera en su campo de observación crítica la historia de su influencia hasta el presente. Estos comentarios constituirán la base para una nueva fase de recepción del Vaticano II»[34].

Junto a esta tarea, la interpretación de los documentos conciliares ha de tener en cuenta la legislación postconciliar, las declaraciones doctrinales autorizadas del magisterio postconciliar, y las reformas eclesiales llevadas a cabo, que constituyen una interpretación *in actu* de las directrices conciliares.

El *corpus* conciliar, además, ha de ser interpretado en su *integridad*, leyendo los enunciados particulares en el contexto de los párrafos y capítulos de un documento, y en el conjunto de todos los documentos del Concilio, sin aislar ciertas afirmaciones o perspectivas. Según Walter Kasper, «hay que entender y practicar de forma íntegra los textos del concilio Vaticano II. No se trata de destacar aisladamente determinadas afirmaciones y aspectos. Precisamente, la tensión entre determinadas afirmaciones expresa la aportación pastoral específica del Vaticano II»[35].

Es cierto que los documentos conciliares no son fruto de un previo plan sistemático del Concilio. Los textos combinan diversas perspectivas teológicas, ordenadas lo mejor posible por las distintas comisiones conciliares, pues el método de trabajo comportaba una distribución de materias, sin que siempre fuese posible una coordinación entre las comisiones redactoras[36]. Por eso, convendrá tener en cuenta estudios temáticos transversales a los textos conciliares, que muestren el desarrollo progresivo de las ideas y de las actitudes propiciadas por el Concilio y que dan coherencia al conjunto[37]. Routhier sugiere esta aproximación transversal: «Esta proposición no parte de la historia de los textos, sino de una lectura de los textos conciliares mismos. Me pregunto si el examen de los textos no nos conduce a identificar las ideas o los temas que atraviesan el conjunto de los documentos del Vaticano II»[38]. El teólogo canadiense estima que los primeros comentarios a los documentos aparecidos tras el Concilio eran todavía herederos del método analítico de trabajo conciliar, muy

atenido a los enunciados particulares y a los textos considerados independientes unos de otros. En cambio, la atención por el «conjunto de la obra [conciliar] más que a los enunciados particulares, no se interesa en primer lugar por las posiciones contradictorias, sino por las constantes, por los temas recurrentes o por las perspectivas retomadas sin cesar», pues uno de los criterios hermenéuticos tradicionales del magisterio es la reiteración con que propone ciertas enseñanzas[39].

Una interpretación atendida a la historia redaccional nada tiene que ver con un estrecho literalismo. «Regresar a los textos» no supone una oculta estrategia de neutralizar la novedad del Concilio. En el tiempo previo a la celebración de la Asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos sobre el Concilio Vaticano II (1985), el entonces card. Ratzinger estimaba en su *Informe sobre la fe* que la idea de que el Concilio representaría una ruptura entre una Iglesia de «antes» y de «después» estaría enraizada, a su juicio, en las interpretaciones que apelaban al «espíritu» conciliar en contra de la «letra» de sus documentos; por eso, proponía una vuelta a los textos conciliares, cuya lectura permitiría descubrir su verdadero espíritu[40].

Precisamente el texto mismo y su *iter* conciliar revelan, a nuestro juicio, la intención o «espíritu» desde el que debe leerse. El «espíritu conciliar» es, en realidad, la intención del Concilio tal como se explicita, por ej., en los prólogos de los documentos, en sus mismo títulos, en la estructura expositiva de la materia –a veces muy pensada[41]–, o en las conexiones internas, opciones, términos, silencios, etc. El espíritu 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 minimalista del impulso renovador del Concilio. El texto es «espíritu y letra» de manera indivisible: «Hay que entender, estima Kasper, como una unidad la letra y el espíritu del concilio. De suyo, esta es una regla sencilla de toda hermenéutica, a la que se suele calificar como el círculo hermenéutico. En definitiva solo se puede interpretar cada afirmación concreta teniendo presente el espíritu del conjunto, e inversamente, el espíritu del todo solo se desprende de una interpretación concienzuda de cada texto concreto. Por consiguiente, no es posible practicar una exégesis literal y legalista de los textos conciliares, sin dejarse empujar por el espíritu de ellos. Y tampoco se puede acentuar entusiásticamente el llamado espíritu del concilio en detrimento de los textos concretos que han emanado de este. Por consiguiente, no basta una fidelidad textual que no pase de eso. La fidelidad pura al texto llevaría a la aporía, al callejón sin salida, pues casi siempre es posible oponer un texto a otro. Solo se puede averiguar el espíritu del conjunto y, con ello, el sentido del texto concreto rastreando la historia del texto en cuestión y captando en ella la intención del concilio, la renovación de toda la tradición, que es tanto como decir la renovación de lo católico para nuestro tiempo»[42].

Por su parte, Pottmeyer juzga que es un error hermenéutico «tratar de separar el “espíritu” del Concilio de su letra para abandonar esta. Dicha tentativa no es, por tanto, fiel al Concilio. (...) el “espíritu” del Concilio no es independiente [de los textos], porque sin ellos carecería de orientación. Ahora bien: cuando se habla del “espíritu” del Concilio se trata precisamente de la orientación de los textos. A la inversa, los textos solo pueden comprenderse correctamente en este “espíritu”»[43].

Vale la pena recordar que estos criterios fueron recogidos en el *Informe final* de la II Asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos, destinada a realizar un balance del Concilio Vaticano II (1985): «La interpretación teológica de la doctrina del Concilio tiene que tener en cuenta todos los documentos en sí mismos y en su conexión entre sí, para que de este modo sea posible exponer cuidadosamente el sentido íntegro de todas las afirmaciones del Concilio, las cuales frecuentemente están muy implicadas entre sí. Atribúyase especial atención a las cuatro constituciones mayores del Concilio, que son la clave de interpretación de los otros decretos y declaraciones. No se puede separar la índole pastoral de la fuerza doctrinal de los documentos, como tampoco es legítimo separar el espíritu y la letra del Concilio. Ulteriormente hay que entender el Concilio en continuidad con la gran tradición de la Iglesia; a la vez debemos recibir del mismo Concilio luz para la Iglesia actual y para los hombres de nuestro tiempo. La Iglesia es la misma en todos los Concilios» (*Informe final*, I, 5)[44].

2. El texto como decisión del único sujeto conciliar

En el Concilio Vaticano II se dieron cita –como en otros concilios– una tendencia mayoritaria y otra minoritaria, bien identificables. La relación entre mayoría y minoría posee un importante valor historiográfico para comprender

la dinámica conciliar del Vaticano II[45]. Es sabido que Pablo VI aspiraba a lograr un consenso lo más amplio posible entre los padres conciliares (como también deseaban no pocos padres de la mayoría, aspecto este que quizá no se ha valorado debidamente).

A menudo la historia redaccional refleja la convergencia entre mayoría y minoría en el texto final. Es habitual observar al respecto que los textos del Concilio Vaticano II ofrecen enunciados de «compromiso», pues conjugan unas afirmaciones queridas por la mayoría, con otras afirmaciones concedidas a la minoría. «Se afirma constantemente que aseveraciones “conservadoras” y “progresistas” se yuxtaponen, a veces sin solución de continuidad, en los textos conciliares del Vaticano II. Se habla de claros compromisos. Así, no solo se mantiene, sino que se repite varias veces, la doctrina del Vaticano I respecto del primado y de la infalibilidad del Papa. Pero se la integra en la doctrina sobre la Iglesia total, responsabilidad de todos los fieles, y en la doctrina de la colegialidad de los obispos. Pero los textos conciliares no aclaran cómo hay que entender y practicar concretamente esa integración. Por eso se ha hablado frecuentemente de una yuxtaposición, de una duplicidad de estratos, de una dialéctica, sino de una contradicción, de dos eclesiologías en los textos conciliares: por un lado, una eclesiología jerárquica tradicional, y, por el otro, una eclesiología nueva, o, por mejor decir, una renovada eclesiología de la *communio* inspirada en el espíritu de la Iglesia antigua. Por consiguiente, los conservadores y los progresistas tienen parecidos motivos para invocar determinadas aseveraciones conciliares. Y esto hace que sea aún más urgente la necesidad de encontrar unas reglas de validez general para interpretar el concilio»[46].

Se aducen ciertos textos como yuxtaposiciones entre lo «nuevo» (la mayoría) y lo «antiguo» (la minoría), «ambigüedades» provocadas por las tensiones que el Concilio no fue capaz de superar, como huellas de conflictos irresueltos, llegando incluso a propiciar un «pluralismo contradictorio»[47]. En esos casos, estiman algunos, habría que dar más relieve al contenido querido por la mayoría, que habría cedido en sus pretensiones para facilitar la aceptación de la minoría. De ese modo, el verdadero espíritu conciliar se deduciría de la voluntad mayoritaria sobre todo cuando la minoría hubiese «debilitado» el contenido inicialmente pretendido. Las tesis defendidas por la minoría no representarían la intención del Concilio con el mismo peso que las tesis de la mayoría; o bien se deberían minimizar los pasajes procedentes de los esquemas preparatorios, aun modificados por los debates posteriores: «Utilizar sobre todo, y sobrevalorándolas, (...) lo que permaneció de los esquemas preparatorios, y obviar o minimizar el alcance de los cambios y de las nuevas aportaciones obtenidas por la mayoría al término de las discusiones conciliares supondría, en una medida que habría que determinar en cada caso, una manipulación en el sentido peyorativo del término»[48]. A esta opinión de Thils se adhiere Pottmeyer, quien estima que «las tesis defendidas por la minoría no representan la intención del Concilio con el mismo peso que las que obtuvieron una mayoría, en gran parte de los casos aplastante»[49].

Esta posición parece plausible a primera vista. A nuestro juicio, sin embargo, suscita algunos interrogantes.

En primer lugar, la palabra compromiso puede tener el sentido amplio de acuerdo, consenso, convergencia, etc. Ahora bien, en rigor, un compromiso es diverso de un consenso. Sucede un compromiso cuando dos voluntades, permaneciendo como voluntades *distintas*, pactan concesiones mutuas. En cambio, el consenso o *convenire in unum* tradicional de los concilios es la convergencia en una *única* voluntad. La búsqueda de la unanimidad es un elemento estructural de los concilios. Tal consenso es el proceso habitual del que emerge la decisión unitaria de un Concilio[50]. Las tendencias conciliares se constituyen en sujeto magisterial indivisible cuando los padres hacen suyas las decisiones al aprobarlas. De manera que, como señala Hünermann, «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»[51].

En segundo lugar, privilegiar el sentir de la mayoría, aplicado como criterio metodológico, no siempre evita el riesgo de unilateralidad. Por ej., no es difícil imaginar lo que ese criterio supondría aplicado al Concilio Vaticano I, si hubiese que interpretar (como *de facto* hizo gran parte de la teología posterior) la definición del primado de jurisdicción del Romano Pontífice y la infalibilidad de su magisterio según el sentir (ultramontano) de la mayoría, y minimizando, como concesión, el equilibrio que la minoría logró aportar al texto definitivo[52].

En tercer lugar, hay que tener en cuenta que el Concilio Vaticano II no quiso tomar partido por escuelas o tendencias teológicas particulares, y dejó las cuestiones disputadas a la discusión teológica. En estos casos, optar por la tendencia sostenida por la mayoría paradójicamente supondría ir en contra de la voluntad del Concilio, que decidió dejar indeterminada una cuestión, sin inclinarse por una u otra opinión, aunque fuese mayoritaria. «Fue un acierto en mi opinión –observa Dulles– por parte del Concilio no adherirse a ninguna escuela teológica en particular. Trató más bien de alcanzar y formular un amplio consenso católico y dejar abiertas todas las cuestiones que aún no parecían suficientemente maduras para tomar una decisión. En este sentido, el Vaticano II se comportó como otros muchos concilios anteriores, incluidos los de Constantinopla, Éfeso, Calcedonia y Trento. Las conocidas ambigüedades del Vaticano II no pueden entenderse como oscuros compromisos a modo de componendas entre unos partidos rivales, sino que, en su mayor parte, son decisiones comunes con vistas a proteger la libertad de los católicos en la labor de profundizar en unas materias aún necesitadas de clarificación»[53].

Sobre todo, y en cuarto lugar, el Concilio decidió aunar varias perspectivas *verdaderas* sobre un mismo tema. Por ejemplo, el Concilio hace una recuperación decidida del sacerdocio común, y lo sitúa en relación con el sacerdocio ministerial, que se afirma en su índole propia en continuidad con la tradición dogmática (LG 10). La comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios, si bien ocupa un lugar central, no se presenta en oposición a su consideración como Cuerpo de Cristo; ni tampoco la igual dignidad de todos los bautizados aminora la función específica de los pastores. La comunión cristiana no es contradictoria con la autoridad jerárquica[54]. El reconocimiento de los *elementa Ecclesiae* que existen en las demás Iglesias y Comunidades eclesiales no está en contradicción con la afirmación de que la Iglesia de Cristo *subsistit in* la Iglesia Católica. La «jerarquía de 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 elementos de tradición y de novedad. La afirmación conjunta de unos y de otros representa el esfuerzo conciliar por conjugar la renovación con la continuidad. Los elementos precedentes iluminan los nuevos, y los precedentes se comprenden mejor a la luz de los nuevos, pues no pocas veces los concilios posteriores completan a los anteriores, y hacen una relectura de los elementos tradicionales. Lo decisivo es que los diversos aspectos son complementarios entre sí. La verdad se percibe de manera sinfónica[55], y es inverosímil que una mayoría acepte como mera concesión a una minoría aspectos dogmáticos que no fuesen verdaderos.

Es cierto que el Concilio quiso introducir elementos de novedad en la vida y praxis eclesial. Pero eso no justifica polarizaciones unilaterales. Es cierto también que una aproximación solo *histórica* al Concilio detecta primariamente lo nuevo frente a lo anterior, y la relativa tensión entre ambas. En cambio, una aproximación *teológica* puede captar ambos aspectos como realmente verdaderos y sin tensión innecesaria[56]. El método de yuxtaponer es justamente el esfuerzo del Concilio para expresar la conjunción de tradición y renovación. En realidad, como observa Pottmeyer, el «reproche de ambigüedad podría dirigirse menos al Concilio mismo que al uso que se ha hecho posteriormente de sus textos»[57]. Si se reflexiona sobre la índole de las llamadas yuxtaposiciones, es posible verlas no tanto como compromisos entre dos partes –mayoría y minoría–, sino como «reglas de interpretación»: todas las afirmaciones conciliares han de ser sostenidas juntas; y juntas fijan, como señala K. Lehmann, el espacio dogmático que el Concilio quiso determinar, y en el que ha de moverse la reflexión teológica ulterior[58]. «El Vaticano II solucionó su cometido como la inmensa mayoría de los concilios precedentes: no mediante una teoría global, sino trazando los límites de la posición eclesial. Así se mantuvo la línea de la tradición conciliar en la yuxtaposición. Compete a la teología posterior a cada concilio la tarea de tender los puentes teóricos»[59]. Fijó los límites negativos del espacio en el que hay que moverse, más que ofrecer una síntesis teológica. El contraste posible entre diversos textos puede y debe ser armonizado y unificado por el trabajo teológico posterior. «Un concilio, afirma Kasper, fija los “datos angulares” irrenunciables. La síntesis será asunto de la subsiguiente teología»[60].

Igualmente Pottmeyer sugiere que no se trata de elegir entre una u otra perspectiva tradicional o novedosa, a

modo de alternativa, pues el Concilio ha querido conjugar ambas. El teólogo alemán propone superar la simple yuxtaposición mediante la integración, en la teoría y en la praxis, de los aspectos verdaderos de ambas[61]. «En la medida en que se trata de la yuxtaposición de las dos tesis [continuidad y renovación] hay que tener en cuenta tanto la voluntad conciliar de continuidad como la de una orientación nueva»[62].

La articulación de los dos niveles de continuidad y de novedad «en que consiste la naturaleza de la verdadera reforma» fue dejada por el Concilio a la teología[63]. Para esa tarea resulta razonable acercarse a los textos con la convicción de que es posible integrar los aparentes contrastes. Si en los años recientes ha dado resultados en el diálogo ecuménico católico-luterano una aproximación a las diferencias confesionales a partir del método de la «diversidad reconciliada», resultaría extraño *a fortiori* que no fuese posible reconciliar la diversidad (el contraste, la yuxtaposición) en el seno del magisterio católico.

Finalmente, se estima a veces que el espíritu conciliar pediría hacer avanzar las reformas «más allá» de los textos, mediante la superación de lo caduco (tolerado en sus textos), y estimulando la novedad auspiciada por la mayoría conciliar (amortiguada por el «compromiso» con la minoría). Este planteamiento conlleva el riesgo de cierta arbitrariedad, que sucedería al aceptar solo aquellos aspectos que correspondan a la «apertura» deseada, y postergando lo que previamente se ha calificado como caduco según criterios subjetivos. Benedicto XVI describe tal actitud, de la que concluye su consecuencia: «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: solo aquellos representarían el verdadero espíritu del Concilio, y partiendo de ellos y en conformidad con ellos habría que avanzar. Precisamente porque los textos reflejarían solo 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»[64].

Cosa totalmente diversa es reconocer que la historia no se ha parado con el Concilio Vaticano II, y que es legítimo «ir más allá» de los enunciados conciliares (no «contra» ellos)[65]. 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, según Benedicto XVI, crece en el tiempo y se desarrolla como Pueblo de Dios en camino tanto en la época del Concilio como en el presente y en el futuro.

3. Progreso en la continuidad

El Concilio situó su enseñanza en continuidad con la precedente (DV 1; LG 1), y ha de ser interpretada a la luz de la Tradición (profesiones de fe, concilios anteriores, etc.). «El Vaticano II debe ser entendido —señala Kasper— a la luz de la tradición global de la Iglesia. Esa es la intención que preside al Vaticano II. Por consiguiente, sería absurdo distinguir entre la Iglesia preconciliar y la postconciliar, como si esta fuera una Iglesia completamente nueva o como si, tras un prolongado periodo de oscuridad en la historia de la Iglesia, el último concilio hubiera redescubierto el evangelio original. Al contrario, el Vaticano II mismo se encuentra en la tradición de todos los concilios precedentes y quiso renovarla. Así, pues, hay que interpretar el Vaticano II en el contexto de esa tradición, especialmente de la confesión trinitaria y cristológica de la Iglesia antigua»[66].

Pero la continuidad no es la mera repetición del pasado, ni implica leer los documentos conciliares en los términos previos al Concilio. La «reforma en la continuidad» supone 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, comprendidos y profundizados de manera siempre nueva, con el fin de dar un testimonio coherente en condiciones históricas distintas a las del pasado»[67]. La sola continuidad no da cuenta de la dinámica característica de la Tradición católica, 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 entra en simbiosis con la tradición, y se

desarrolla desde ella misma. Este progreso significa pasar de una afirmación verdadera a una afirmación *más* verdadera, si vale la expresión.

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 (filosofía platónica, aristotélica: la escolástica) 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 (el progreso dogmático como enunciados de nuevos dogmas homogéneos con la fe transmitida y vivida). En cambio, el progreso dogmático en el Vaticano II tiene una nota característica, pues el Concilio no pretendió explicitar nuevos dogmas. La novedad del Concilio no se sitúa en ese plano dogmático en el estricto sentido definitorio.

A nuestro juicio, la novedad conciliar consistió ante todo en una lectura *teológica* renovada –fruto de los desarrollos de la teología en el s. XX– que restablecía la adecuada *interrelación y proporciones* entre todos los elementos *dogmáticos* de la Tradición, tras un tiempo de acentuación, teórica y práctica, de solo algunos de ellos. Como es natural, el Concilio fue posible por la convergencia de numerosos factores de índole diversa (sin olvidar la acción siempre nueva del Espíritu, de los Papas del Concilio, etc.). En el orden teológico, la renovación previa al Concilio posibilitó la recuperación de aquellos aspectos de la Tradición preteridos o menos explicitados en la teología y praxis de los siglos anteriores (la centralidad de la Escritura, la naturaleza de la Liturgia, el sacerdocio común, la sacramentalidad del episcopado, el colegio episcopal, el diaconado, la Iglesia local, etc.). La eclesiología conciliar, por ej., ofrece una discontinuidad que, en rigor, no se sitúa en el nivel dogmático («nuevos» dogmas), sino en la visión teológica renovada de la Iglesia que subyace en la enseñanza conciliar. Es una lectura nueva de la Tradición no tanto y solo en algunas afirmaciones materiales puntuales, sino principalmente en virtud del marco teológico en que se comprende la Tradición que, sin abandonarla, se ensancha y completa.

Entiéndase la cuestión: los documentos conciliares son textos magisteriales, no páginas de teología académica. Pero ese magisterio suponía una aproximación diversa de la inmediata precedente. Es comprensible que algunos estimasen que el Concilio había cambiado la doctrina católica. En realidad, no se da discontinuidad *dogmática*, sino una mayor penetración *teológica y pastoral* en el interior de la tradición misma y sin recusar sus elementos permanentes. El Concilio no cambió la doctrina tradicional, 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

Facultad de Teología. Universidad de Navarra

Notas

[1] La producción reciente sobre el Concilio Vaticano II es enorme: vid. FAGGIOLI, M., «Concilio Vaticano II: bollettino bibliografico (2000-2002)», *Cristianesimo nella Storia* 24 (2003) 335-360; «Concilio Vaticano II: bollettino bibliografico (2002-2005)», *ibíd.* 26 (2005) 743-767; «Council Vatican II: Bibliographical Overview 2005-2007», *ibíd.* 29 (2008) 567-610; «Council Vatican II: Bibliographical overview 2007-2010», *ibíd.* 32 (2011) 755-791. ROUTHIER, G. y otros, «Recherches et publications récentes autour de Vatican II», *Laval théologique et philosophique* 53 (1997) 435-454; *ibíd.* 55 (1999) 115-149; *ibíd.* 56 (2000) 543-583; *ibíd.* 58 (2002) 605-611; *ibíd.* 60 (2004) 561-577; *ibíd.* 61 (2005) 613-653; *ibíd.* 64 (2008) 783-824; *ibíd.* 67 (2011) 321-373.

[2] Una opinión que pretende debilitar la autoridad doctrinal del Concilio. Sobre ese aspecto W. Kasper observaba que la «obligatoriedad existe incluso cuando no se dan decisiones infalibles, que el Vaticano II evitó a ciencia y conciencia. Sería completamente desatinada la pretensión de subrayar el lenguaje e intención pastorales del concilio en detrimento de su significación doctrinal, formulada de forma expresa en diversas ocasiones y corroborada incesantemente» (*El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio*, en ID., *Teología e Iglesia*, Barcelona: Herder, 1989, 403).

[3] KOMONCHAK, J., «Benedict XVI and Vatican II», *Cristianesimo nella storia* 28 (2007) 335. Ejemplos de diferentes y contrastantes valoraciones acerca de la continuidad o discontinuidad, vid. WASSILOWSKY, G., «Das II. Vatikanum – Kontinuität oder Diskontinuität?: zu einigen Werken der neuesten Konzilsliteratur», *Communio* 34 (2005) 630-640; BISCHOF, F. X., «Steinbruch Konzil? Zu Kontinuität und Diskontinuität kirchlicher Lehrentscheidungen», *Münchener Theologische Zeitschrift* 59 (2008) 194-210; NARCISSE, G., «Interpréter la tradition selon Vatican II: rupture ou continuité?», *Revue thomiste* 110 (2010) 373-382; ORMEROD, N., «Vatican II – continuity or discontinuity?: toward an ontology of meaning», *Theological studies* 71 (2010) 609-636; MUCCI, G., «Continuità e discontinuità del Vaticano II», *La Civiltà cattolica* 161 (2010) n. 3834, 579-584; GHERARDINI, B., *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento: Casa Mariana Editrice, 2009; RICHI, G., «A propósito de la “hermenéutica de la continuidad”», *Scripta theologica* 42 (2010) 59-77.

[4] BENEDICTO XVI, «Allocutio ad Romanam Curiam ob omina natalicia», *AAS* 98 (2006) 1, 46.

[5] *Ibíd.*, 51.

[6] *Ibíd.*, 49-50.

[7] *Ibíd.*, 51.

[8] *Ibíd.*, 50.

[9] *Ibíd.*, 47.

[10] *Ibíd.*, 49.

[11] Sobre la hermenéutica conciliar vid. BOTELLA, V., *El Vaticano II en el reto del tercer milenio: hermenéutica y teología*, Salamanca: San Esteban, 1999; HÜNERMANN, P., «Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils», *Theologische Quartalschrift* 191 (2011) 126-147; WITTE, H., «Reform with the help of juxtapositions: a challenge to the interpretation of the documents of Vatican II», *The Jurist* 71 (2011) 20-34; RAHNER, J., «Öffnung nach außen – Reform nach innen: zur ökumenischen Hermeneutik des Konzils», *Una Sancta* 65 (2010) 137-154; RUGGIERI, G., «Para una hermenéutica del Vaticano II», *Concilium* 279 (1999) 13-28; HÜNERMANN, P., «El “texto” pasado por alto sobre la hermenéutica del concilio Vaticano II», *Concilium* 312 (2005) 139-162; BARRATT, A. M., «Interpreting Vatican II forty years on: a case of “caveat lector”», *The Heythrop journal* 47 (2006) 75-96; ROUTHIER, G., *Vatican II: herméneutique et réception*, Montréal: Fides, 2006; ID., «L'herméneutique de Vatican II. Enjeux d'avenir», en BORDEYNE, Ph. y VILLEMEN, L. (dirs.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Paris: Cerf, 2006, 247-262; JOBIN, G. y ROUTHIER, G. (dirs.), *L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris: Cerf, 2010; RUSH, O., *Still Interpreting Vatican II: Some*

Hermeneutical Principles, New York-Mahwah: Paulist, 2004; LEHMANN, K., «Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil», en WASSILOWSKY, G. (Hrsg.), *Zweites Vatikanum: vergessene Anstösse, gegenwärtige Fortschreibungen*, Freiburg im Br.: Herder, 2004, 71-89.

[12] *Ibíd.*, 45. «La recepción del Vaticano II es un proceso que, hasta el presente –constataba Pottmeyer en 1985– y como toda recepción, es, al mismo tiempo, un proceso de interpretación» («Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio », en ALBERIGO, G. y JOSSUA, J.-P. (dirs.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid: Cristiandad, 1987, 51).

[13] *Ibíd.*, 52.

[14] Sobre la importancia del cambio generacional en relación con el Concilio Vaticano II, vid. ROUTHIER, G., «Le concile Vatican II livré aux interprétations de générations successives», *Science et Esprit* 61 (2009) 237-255.

[15] COLAIANNI, N., «La crítica del Vaticano II en la bibliografía actual», *Concilium* 187 (1983) 148.

[16] PESCH, O. H., *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Brescia: Queriniana, 2005, 146.

[17] DE LUBAC, H., «L'Église dans la crise actuelle», *Nouvelle Revue Théologique* 91/6 (1969) 580-596.

[18] RATZINGER, J., *Informe sobre la fe*, Madrid: BAC, 1986, 46.

[19] POTTMEYER, H. J., «Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio», 50.

[20] Cfr. VALLIN, P., «Vatican II, l'événement des historiens», *Recherches de Science Religieuse* 93 (2005) 215-246; CHENAUX, Ph., «Recensione storiografica circa le prospettive di lettura del Vaticano II», *Lateranum* 72 (2006) 161-175.

[21] Posición que suele atribuirse a la obra de ALBERIGO, G. (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, 5 vols., Leuven-Salamanca: Peeters-Sígueme 1999-2008; y contestada por MARCHETTO, A., *El Concilio Ecuménico Vaticano II. Contrapunto para su historia*, Edicep: Valencia, 2008. Para el conjunto de la aportación de Alberigo en ID., *Transizione epocale. Studi sul concilio Vaticano II*, Bologna: Il Mulino, 2009. Por una parte, Alberigo afirma que «é sconcertante il confronto tra la complessità pluridimensionale dell'evento assembleare e la relativa aridità delle sue decisioni (...)». Superare l'identificazione del Vaticano II con le sue decisione definitive, riconoscere che il Concilio è stato più ricco e più articolato dei testi che ha approvato, costituisce un progresso ermeneutico e storiografico» (*Transizione epocale*, 53). No obstante, el autor también explica: «El frecuente énfasis que se hace aquí en la importancia del Vaticano II como un acontecimiento total y no solo por sus decisiones formales habrá conducido quizá a algunos lectores a sospechar que ha habido intención de rebajar el valor de los documentos aprobados por el Concilio. Parece que es casi superfluo el disipar tal sospecha. En realidad, resulta evidente que el Vaticano II confió a la Iglesia los textos aprobados durante su transcurso, con las diferentes descripciones que la asamblea misma les dio. Pero la reconstrucción misma del transcurso del Concilio ha mostrado claramente la importancia de la experiencia conciliar para el uso correcto y pleno de los documentos mismos. La interpretación del Vaticano II no sería satisfactoria, si se limitara a efectuar un análisis del texto de los documentos. Por el contrario, el conocimiento del acontecimiento en todos sus aspectos es el que proporciona el pleno significado del Vaticano II. Sería paradójico imaginarse o temer que el reconocimiento de la importancia del Vaticano II como un

acontecimiento global pudiera reducir o restar importancia a los documentos del Concilio» (*Historia del Concilio Vaticano II*, t. 5, 569).

[22] «Alla luce di una circolarità ermeneutica per cui el contesto illumina intorno al significato e all'intenzione del testo, mentre quest'ultimo funge da criterio obiettivo dello spirito conciliare, perde di significato la secca alternativa fra evento e decisioni» (VERGOTTINI, M., «Vaticano II: l'evento oltre il testo?», *Teologia* 22 [1997] 86).

[23] RICHI, G., «Un debate sobre la hermenéutica del concilio Vaticano II», *Revista Española de Teología* 70 (2010) 99-100.

[24] Como se refleja, por ej., en las *Notificationes* del Secretario General del Concilio sobre la doctrina expuesta en la Const. dogm. *Lumen Gentium*. Vid. SULLIVAN, F. A., *Capire e interpretare il magistero: una fedeltà creativa*, Bologna: EDB, 1997; ARDUSSO, F., *Magisterio eclesial: el servicio de la palabra*, Madrid: San Pablo, 1998. No pocos criterios hermenéuticos tradicionales también son aplicables al Vaticano II: leer la doctrina de un concilio en su contexto histórico; leer los textos de un concilio a la luz de los precedentes concilios; leer los concilios precedentes a la luz de la interpretación de los recientes; y tener en cuenta la interpretación auténtica de los documentos magisteriales posteriores. Por otra parte, la historia no ha terminado, y es posible que los concilios futuros profundicen ulteriormente la doctrina.

[25] Es paradigmática la explicación que daba Franzelin sobre la hermenéutica conciliar, con ocasión de la presentación de su esquema sobre el racionalismo ante la Comisión teológica preparatoria del Vaticano I, en enero de 1870. El ilustre teólogo decía que la finalidad de los concilios siempre había consistido no tanto en la exposición de la doctrina católica por sí misma (*doctrina catholica per se spectata*), es decir, la que es transmitida en la predicación ordinaria de la Iglesia, sino que el objetivo de los concilios consiste en exponer «la verdad católica directamente opuesta a los errores» de cada época (*in directa oppositione contra eosdem errores*). De manera que la «forma esencial de toda exposición depende del error» (*ipsam formam essentialis expositionis necessario pendere a forma errorum*), y por eso debe hacerse «bajo la misma razón y perspectiva formal» que reclama su «índole propia» (*sub ea ratione et sub eo formali conceptu doctrina catholica proponenda est et declaranda, quo errori in propria sua indole spectato adversetur*). De este modo, concluía Franzelin, se alcanza una inteligencia más precisa de la doctrina, e incluso podría decirse que gracias a las herejías se establece mejor el sentido de la fe católica: «ex haereticis asserta est catholica» (MANSI 50, 319 AD).

[26] Las características del Concilio Vaticano II vienen descritas, entre otros, por O'MALLEY, J. W., *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano: Vita e Pensiero, 2010).

[27] La necesidad de una adecuada interpretación de los documentos conciliares fue sentida, ya antes de la clausura del Concilio, por el cardenal Ruffini, que solicitó a Pablo VI, en nombre de otros cardenales, «la creación inmediatamente tras el Concilio de una Supercomisión de pocas personas competentes y fidelísimas a la Santa Iglesia para la interpretación auténtica de las Constituciones, Decretos, Declaraciones del Concilio Ecuménico Vaticano II, bajo la inmediata autoridad del Papa, cada vez que surgieran dudas o se produjese un abuso» (AS VII/IV, 668-669). En efecto, el motu proprio *Finis Concilio* estableció 5 comisiones postconciliares y una «Comisión Central de coordinación de los trabajos postconciliares y de interpretación de los decretos conciliares», que en 1968 fue sustituida por la «Comisión Pontificia para la interpretación de los decretos del Concilio», la cual apenas tuvo actividad (cuestión que valdría la pena estudiar).

[28] LEGRAND, H., «Relecture et évaluation de l'Histoire du Concile Vatican II» d'un point de vue ecclesiologique», en THEOBALD, Ch. (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens*, Paris: Institut Catholique de Paris, 2006, 63; cursiva del autor. Para la historia redaccional son excelentes instrumentos de trabajo las sinopsis de ALBERIGO, G. y MAGISTRETTI, F. (eds.), *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium: synopsis historica*,

Bologna: Istituto per le Scienze Religiose, 1975; y de GIL HELLÍN, F. y SARMIENTO, A., *Synopsis de la Const. Gaudium et spes*, Pamplona: Eunsa, 1982. Posteriormente Mons. Gil Hellín ha editado sinopsis de *Lumen gentium*, *Dei Verbum*, *Presbyterorum Ordinis*, *Unitatis redintegratio*, *Dignitatis humanae*, *Sacrosanctum Concilium*.

[29] Cabe mencionar los comentarios de la colección francesa *Unam Sanctam*, del *Lexikon für Theologie und Kirche*, de la editorial italiana ElleDiCi, o el comentario de G. Philips a *Lumen gentium*.

[30] Así lo constata ROUTHIER, G., «L'herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée d'un débat», *Recherches des Sciences Religieuses* 100/1 (2012) 59.

[31] Como observa Komonchak, la documentación conciliar oficial posee una objetividad y permanencia de la que carecen otras fuentes del proceso conciliar (diarios, memorias etc.) («Vatican as an Event», *Theology Digest* 46 [1999] 339). Gustave Thils también considera necesario acudir a la historia de la redacción, al contexto y al orden de la exposición, a las propuestas de los padres, a las modificaciones terminológicas, a los *modi* aceptados o rechazados, etc.: «La necesidad de estudiar la génesis de una constitución o de un decreto es particularmente imperiosa cuando un pasaje viene citado como prueba o confirmación de fidelidad a las decisiones de un Concilio. (...) Ser fiel al Concilio es, en consecuencia, ser fiel también a la evolución que ha vivido la asamblea conciliar, a la trayectoria que ha seguido y, sobre todo, al término que ha alcanzado» («...en pleine fidélité au Concile du Vatican II», *La Foi et le temps* 10 [1980] 274.275; cita en 276. Este trabajo está recogido, y en parte resumido, en THILS, G., «Trois traits caractéristiques de l'Église postconciliaire», *Bulletin de Théologie Africaine* 3 [1981] 233-245).

[32] Es interesante la opinión al respecto de un protagonista de los trabajos conciliares: «Per evitare che venga in qualche modo offuscata ed opacizzata la purezza della "memoria" alla Chiesa impressa dallo Spirito Santo nel Concilio, è necessario mantenere la priorità dei testi conciliari rispetto alle deduzioni asserite e anche praticate. Il ricorso allo "spirito del Concilio" non può consentiré di attribuire al Concilio stesso intenzioni che nei testi conciliari non abbiano sicuro riscontro» (BETTI, U., «Riposta alla Segreteria del Sinodo, Città del Vaticano», Segreteria generale del Sinodo, 196/85, f. 3, n. 3, reproducido en VENUTO, F. S., *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985. Riforma o discontinuità*, Torino: Effatà, 2011, 374).

[33] THILS, G., «...en pleine fidélité au Concile du Vatican II», 278-279.

[34] POTTMEYER, H. J., «Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio», 64.

[35] KASPER, W., «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio», 408.

[36] Cfr. THILS, G., «...en pleine fidélité au Concile du Vatican II», 274-275.276.

[37] Cfr. algunos ejemplos de estudios transversales en ROUTHIER, G., «L'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II: la contribution de Walter Kasper à l'herméneutique de Vatican II», *Laval théologique et philosophique* 60 (2004) 13-51.

[38] ROUTHIER, G., «L'herméneutique de Vatican II: de l'histoire de la rédaction des textes conciliaires à la structure d'un corpus», en ID., *Vatican II. Herméneutique et réception*, Québec: Fides, 2006, 393.

[39] *Ibíd.*, 393.

[40] El autor ya se había pronunciado en «Balance de la época posconciliar. Fracasos, tareas y esperanzas», en RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona: Herder, 1985, 439-453; y en «Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von "Gaudium et spes" im letzten Jahrzehnt», *Communio* 4 (1975) 439-454 (recogido en *Teoría de los principios teológicos*, 453-472).

[41] Las afirmaciones conciliares están situadas «dans une construction doctrinale qui lui donne en partie sa signification» (THILS, G., «...en pleine fidélité au Concile du Vatican II», 275).

[42] KASPER, W., «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio», 409. «La "letra" y el "espíritu" del Concilio Vaticano II se imbrican mutuamente» (LEHMANN, K., «Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil», en HIEROLD, A. E. [Hrsg.], *Zweites Vatikanisches Konzil – Ende oder Anfang?*, Münster: Lit, 2004, 65).

[43] POTTMEYER, H. J., «Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio», 66. Al respecto se pregunta Vergottini: «Sulla base di quale presupposto è dato pervenire all'autentico "spirito" conciliare —e non invece a una sua rappresentazione genérica o persino mitologica—, laddove esso non venga individuato sulla base di una lettura d'insieme dei documenti approvati?» (VERGOTTINI, M., «Vaticano II: l'evento oltre il testo?», 96).

[44] Ideas ya presentes en KASPER, W., *Points de vue pour le synode extraordinaire*, en: *Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II*, Paris: Cerf, 1986, 653-655. Vid. ROUTHIER, G., «L'Assemblée extraordinaire de 1985 du Synode des évêques: moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Eglise catholique», en VILLEMEN, L. y BORDEYNE, P. (eds.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI siècle*, Paris: Cerf, 2006, 61-88. La actividad de Kasper como Secretario especial del Sínodo extraordinario no podría proyectarse sobre el Informe final —en la medida en que haya sucedido— si no reflejase a su vez el sentir mayoritario de los padres sinodales al respecto de la hermenéutica conciliar (convergencia que muestran las respuestas enviadas al Sínodo y las intervenciones de no pocos padres). Kasper se pronunció en 1985 sobre la hermenéutica del Concilio en el informe que preparó para los obispos alemanes en vista de la celebración del Sínodo de 1985 (reproducido en *Points de vue pour le synode extraordinaire*). Como es lógico, ese informe coincide con su respuesta a la encuesta de la Secretaría del Sínodo de 1985 («Risposta alla Segreteria generale del Sinodo», 187/85, 3ff., recogida en VENUTO, F. S., *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985*, 371). Vid. también KASPER, W., *Zukunft aus der Kraft des Konzils: Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg im Br.: Herder, 1986 (*Gesammelten Schriften* 11, 153-199); «Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil: Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen», en HUNOLD, W. y KORFF, G. W. (Hg.), *Die Welt für morgen: Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. Festschrift für F. Böckle*, München: Kösel, 1986, 413-425 (*Gesammelten Schriften* 11, 200-211). «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio», en ID., *Teología e Iglesia*, Barcelona: Herder, 1989, 401-415. Vid. ROUTHIER, G., «L'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II: la contribution de Walter Kasper à l'herméneutique de Vatican II», *Laval théologique et philosophique* 60 (2004) 13-51.

[45] Quizá se cargan las tintas en exceso al contraponer ambas corrientes, pues no siempre formaban grupos monolíticos en todos los temas: cfr. AUBERT, R., «Come vedo il Vaticano II», *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 140. En todo caso, «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» (JUAN PABLO II, «Discurso a la curia romana, 22-XII-1992», AAS 85 [1983] 1015).

[46] KASPER, W., «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio», 406.

[47] En 1972 M. Seckler planteó la dificultad de interpretación de algunos textos que calificaba de «compromiso» según una tipología: a) dilatorios (*dilatorisch*); b) de compromisos materiales (*Sachkompromiss*); c) y de pluralismo contradictorio (*kontradiktorischen Pluralismus*) que afirmarían cosas incompatibles («Über den Kompromiss in Sachen der Lehre» [1972], en ID., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg: Herder, 1980, 99-103, 212-215). Antonio Acerbi sostenía en 1975 la tesis de que los enunciados de la eclesiología conciliar aparecían como compromiso entre dos tipos de tendencias eclesiológicas –jurídica y comunional– presentes en el Aula (*Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna: Dehoniane, 1975). La tendencia comunional habría ganado terreno durante el *iter* redaccional frente a la tendencia jurídica de los textos preparatorios, aunque sin imponerse del todo. La idea de la coexistencia de dos eclesiologías (contraponiendo el cap. II y el cap. III de *Lumen gentium*) la había recogido el card. Suenens en su discurso de apertura del Congreso Internacional de la revista *Concilium* en 1970 (SUENENS, L.-J., «Discorso ufficiale d'apertura», en *Il Libro del Congresso*, Brescia: *Concilium*, 1970, 43-58).

[48] THILS, G., «...en pleine fidélité au Concile du Vatican II», 279. El autor reitera ese juicio en *ibíd.*, 276-277.

[49] POTTMEYER, H. J., «Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio», 64.

[50] Cfr. SIEBEN, H. J., *Die Konzils-idee der Alten Kirche*, Paderborn: Schöningh, 1979.

[51] HÜNERMANN, P., «El “texto” pasado por alto. Sobre la hermenéutica del Concilio Vaticano II», *Concilium* 139 (2005) 588. «L'uso dei termini “maggioranza” e “minoranza” a proposito del faticoso iter di redazione dei documenti può avere valore storiografico per la comprensione delle dinamiche conciliari, ma risulta svitante agli effetti della recezione dei documenti: questi ormai stanno come *corpus*, che può essere certo frutto di “compromessi”, ma è quanto il Vaticano II ci ha lasciato come eredità per modellare la vita e il volto della Chiesa» (CANOBBIO, G., «L'attualità dell'eclesiologia del Vaticano II e i limiti della sua recezione», *Teologia* 36 [2011] 183).

[52] Cfr. THILS, G., «L'apport de la “minorité” à Vatican I», *Ephemerides theologicae Lovanienses* 65 (1989) 412-419; POTTMEYER, H. J., «Ultramontanismo ed ecclesiologia», *Cristianesimo nella storia* 12 (1991) 527-552.

[53] DULLES, A., «La eclesiología católica a partir del Vaticano II», *Concilium* 208 (1986) 321.

[54] En *Lumen gentium* se reflejaría una yuxtaposición de la eclesiología del Pueblo de Dios (cap. 2) con el ministerio jerárquico (cap. 3); del Primado papal con el Colegio episcopal; de la perspectiva jurídica con la comunional. Estas ambivalencias habrían sido transformadas en verdaderas oposiciones en ciertas interpretaciones postconciliares. Por ello, Pottmeyer insiste en superar la falsa contraposición entre el concilio de 1870 y el concilio del Vaticano II, que es un desarrollo en continuidad con el primero: «Existe... una legítima interpretación –comprobable históricamente– de los dogmas vaticanos [del Vaticano I] en el marco de una eclesiología de comunión y con ello no hay una oposición de principio, no hay discontinuidad de principio entre tales dogmas y la eclesiología de comunión» («Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums Ursache nachkonziliarer Konflikte», *Trierer theologische Zeitschrift* 92 [1983] 279).

[55] «La verdad solo 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 MANSI, t. IX, 370).

[56] Cfr. WITTE, H., «Reform with the help of juxtapositions: a challenge to the interpretation of the documents of Vatican II», *The Jurist* 71 (2011) 23.

[57] POTTMEYER, H. J., «Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio», 62, nota 8. Hablar de «ambigüedad» de los textos conlleva el riesgo de justificar una lectura según preferencias subjetivas. Por eso, afirma Lehmann, «yo hablaría mejor de la pluridimensionalidad del texto» («Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil», 60).

[58] Cfr. LEHMANN, K., «Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil», 77.

[59] KASPER, W., «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio», 407-408.

[60] KASPER, W., «Iglesia como comunión», en ID., *Teología e Iglesia*, 391.

[61] Cfr. POTTMEYER, H. J., «Continuità e innovazione nell'ecclesiologia del Vaticano II», *Cristianesimo nella storia* 2 (1981) 72-73. En 1983 Pottmeyer reiteraba la necesidad de esa integración, a la vista de las consecuencias de la ambivalencia presente en las «decisiones conciliares» (cfr. «Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums Ursache nachkonziliarer Konflikte», 272-283).

[62] POTTMEYER, H. J., «Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio», 63.

[63] «Juxtaposition can be considered to be the method or strategy the council used in presenting the elements of reform and renewal» (WITTE, H., «Reform with the help of juxtapositions: a challenge to the interpretation of the documents of Vatican II», 20). Un ejemplo de integración de continuidad con novedad puede verse en WOOD, S. K., «Continuity and Development in Roman Catholic Ecclesiology», *Ecclesiology* 7 (2011) 147-172. En 1970 G. Philips había ilustrado esa integración en la Const. *Lumen Gentium* y concluía: «Vatican II n'est pas une pure répétition de l'assemblée précédente, mais un fidèle développement de ses principales virtualités. (...) Non sans raison on a pu affirmer qu'après Vatican II l'Église catholique a été complètement renouvelée tout en gardant un parfait attachement au message primitif» (PHILIPS, G., «De Vatican I à Vatican II. Fidélité et dynamisme», *Estudios Eclesiásticos* 45 [1970] 305-315; 315).

[64] BENEDICTO XVI, «Allocutio ad Romanam Curiam ob omina natalicia», *AAS* 98 (2006) 1, 46.

[65] Pottmeyer califica de error hermenéutico el eslogan: «Por fidelidad al Concilio, superar el Concilio». El eslogan tiene, a su juicio, «un sentido correcto si remite a la síntesis nueva, que exige de la teología y de la Iglesia la yuxtaposición de las decisiones conciliares, que es necesario armonizar. Pero es falso si pretende exigir que se deje atrás el Concilio» («Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio», 65).

[66] KASPER, W., «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio», 409.

[67] BENEDICTO XVI, Motu proprio *Porta fidei*, n. 4.

Bibliografía

ACERBI, A., *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna: Dehoniane, 1975.

ALBERIGO, G. (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, 5 vols., Leuven-Salamanca: Peeters-Sígueme 1999-2008.

ALBERIGO, G., *Transizione epocale. Studi sul concilio Vaticano II*, Bologna: Il Mulino, 2009.

AUBERT, R., «Come vedo il Vaticano II», *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 133-148.

BARRATT, A. M., «Interpreting Vatican II forty years on: a case of “caveat lector”», *The Heythrop journal* 47 (2006) 75-96.

BENEDICTO XVI, «Allocutio ad Romanam Curiam ob omina natalicia», *AAS* 98 (2006) 1, 40-53.

BISCHOF, F. X., «Steinbruch Konzil? Zu Kontinuität und Diskontinuität kirchlicher Lehrentscheidungen», *Münchener Theologische Zeitschrift* 59 (2008) 194-210.

BOTELLA, V., *El Vaticano II en el reto del tercer milenio: hermenéutica y teología*, Salamanca: San Esteban, 1999.

CANOBBIO, G., «L'attualità dell'ecclesiologia del Vaticano II e i limiti della sua recezione», *Teologia* 36 (2011) 172-193.

CHENAUX, Ph., «Recensione storiografica circa le prospettive di lettura del Vaticano II», *Lateranum* 72 (2006) 161-175.

DULLES, A., «La eclesiología católica a partir del Vaticano II», *Concilium* 208 (1986) 321-335.

GHERARDINI, B., *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento: Casa Mariana Editrice, 2009.

HÜNERMANN, P., «El “texto” pasado por alto sobre la hermenéutica del concilio Vaticano II», *Concilium* 312 (2005) 139-162.

HÜNERMANN, P., «Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils», *Theologische Quartalschrift* 191 (2011) 126-147.

JOBIN, G. Y ROUTHIER, G. (dirs.), *L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris: Cerf, 2010.

KASPER, W., «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio», en ID., *Teología e Iglesia*, Barcelona: Herder, 1989, 401-415.

KOMONCHAK, J., «Benedict XVI and Vatican II», *Cristianesimo nella storia* 28 (2007) 223-337.

KOMONCHAK, J., «Vatican as an Event», *Theology Digest* 46 (1999) 337-352.

LEGRAND, H., «Relecture et évaluation de "l'Histoire du Concile Vatican II" d'un point de vue ecclesiologique», en THEOBALD, Ch. (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens*, Paris: Institut Catholique de Paris, 2006.

LEHMANN, K., «Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil», en WASSILOWSKY, G. (Hrsg.), *Zweites Vatikanum: vergessene Anstösse, gegenwärtige Fortschreibungen*, Freiburg im Br.: Herder, 2004, 71-89.

MARCHETTO, A., *El Concilio Ecuménico Vaticano II. Contrapunto para su historia*, Valencia: Edicep, 2008.

MUCCI, G., «Continuità e discontinuità del Vaticano II», *La Civiltà cattolica* 161 (2010) n. 3834, 579-584.

NARCISSE, G., «Interpréter la tradition selon Vatican II: rupture ou continuité?», *Revue thomiste* 110 (2010) 373-382.

O'MALLEY, J. W., *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano: Vita e pensiero, 2010.

ORMEROD, N., «Vatican II – continuity or discontinuity?: toward an ontology of meaning», *Theological studies* 71 (2010) 609-636.

PESCH, O. H., *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia postconciliare*, Brescia: Queriniana, 2005.

PHILIPS, G., «De Vatican I à Vatican II. Fidélité et dynamisme», *Estudios Eclesiásticos* 45 (1970) 305-315.

POTTMEYER, H. J., «Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio», en ALBERIGO, G. y JOSSUA, J.-P. (dirs.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid: Cristiandad, 1987, 49-67.

POTTMEYER, H. J., «Continuità e innovazione nell'ecclesiologia del Vaticano II», *Cristianesimo nella storia* 2 (1981) 71-95.

POTTMEYER, H. J., «Ultramontanismo ed ecclesiologia», *Cristianesimo nella storia* 12 (1991) 527-552.

POTTMEYER, H. J., «Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums Ursache nachkonziliarer Konflikte», *Trierer theologische Zeitschrift* 92 (1983) 272-283.

RAHNER, J., «Öffnung nach außen – Reform nach innen: zur ökumenischen Hermeneutik des Konzils», *Una Sancta* 65 (2010) 137-154.

RATZINGER, J., *Informe sobre la fe*, Madrid: BAC, 1986.

RICHI, G., «A propósito de la “hermenéutica de la continuidad”», *Scripta theologica* 42 (2010) 59-77.

RICHI, G., «Un debate sobre la hermenéutica del concilio Vaticano II», *Revista Española de Teología* 70 (2010) 93-104.

ROUTHIER, G., «L'herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée d'un débat», *Recherches des Sciences Religieuses* 100/1 (2012) 45-63.

ROUTHIER, G., «Le concile Vatican II livré aux interprétations de générations successives», *Science et Esprit* 61 (2009) 237-255.

ROUTHIER, G., *Vatican II. Herméneutique et réception*, Québec: Fides, 2006.

ROUTHIER, G., «L'herméneutique de Vatican II. Enjeux d'avenir», en BORDEYNE, Ph. y VILLEMEN, L. (dirs.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Paris: Cerf, 2006, 247-262.

RUGGIERI, G., «Para una hermenéutica del Vaticano II», *Concilium* 279 (1999) 13-28.

SECKLER, M., «Über den Kompromiss in Sachen der Lehre», en ID., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg i. Br.: Herder, 1980, 99-103.

SULLIVAN, F. A., *Capire e interpretare il magistero: una fedeltà creativa*, Bologna: EDB, 1997.

THILS, G., «...en pleine fidélité au Concile du Vatican II», *La Foi et le temps* 10 (1980) 274-309.

THILS, G., «L'apport de la “minorité” à Vatican II», *Ephemerides theologicae Lovanienses* 65 (1989) 412-419.

VALLIN, P., «Vatican II, l'événement des historiens», *Recherches de Science Religieuse* 93 (2005) 215-246.

VENUTO, F. S., *La recezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985. Riforma o discontinuità*, Torino: Effatà, 2011.

VERGOTTINI, M., «Vaticano II: l'evento oltre il testo?», *Teologia* 22 (1997) 81-96.

WASSILOWSKY, G., «Das II. Vatikanum – Kontinuität oder Diskontinuität?: zu einigen Werken der neuesten Konzilsliteratur», *Communio* 34 (2005) 630-640.

WITTE, H., «Reform with the help of juxtapositions: a challenge to the interpretation of the documents of Vatican II», *The Jurist* 71 (2011) 20-34.

WOOD, S. K., «Continuity and Development in Roman Catholic Ecclesiology», *Ecclesiology* 7 (2011) 147-172.