

Artículo aparecido en el nº 225 de la revista IGLESIA VIVA, ene-mar 2006.
www.iglesiaviva.org

Historia e interpretación del Vaticano II

El inicio del pontificado de Benedicto XVI ha coincidido con el 40º aniversario de la clausura del Vaticano II y con la polémica suscitada sobre el sentido de dicho Concilio en la historia de la Iglesia. Aunque IGLESIA VIVA está preparando un número monográfico sobre este tema, hemos querido adelantar dos importantes textos que se centran en lo que realmente fue y sigue significando este gran acontecimiento: una reflexión del papa sobre la hermenéutica del concilio y una intervención del profesor Giuseppe Ruggieri, colaborador en la obra de Alberigo (cf. IV, 223, 3-115), sobre la historia del concilio.

I. Recepción e interpretación del Vaticano II

Benedicto XVI *

El último acontecimiento de este año sobre el que quisiera reflexionar en esta ocasión es la celebración de la clausura del concilio Vaticano II hace cuarenta años. Ese recuerdo suscita la pregunta: ¿cuál ha sido el resultado del Concilio? ¿Ha sido recibido de modo correcto? En la recepción del Concilio, ¿qué se ha hecho bien?, ¿qué ha sido insuficiente o equivocado?, ¿qué queda aún por hacer?

Difícil recepción del Vaticano II

Nadie puede negar que, en vastas partes de la Iglesia, la recepción del

Concilio se ha realizado de un modo más bien difícil, aunque no queremos aplicar a lo que ha sucedido en estos años la descripción que hace san Basilio, el gran doctor de la Iglesia, de la situación de la Iglesia después del concilio de Nicea: la compara con una batalla naval en la oscuridad de la tempestad, diciendo entre otras cosas: "El grito ronco de los que por la discordia se alzan unos contra otros, las charlas incomprensibles, el ruido confuso de los gritos ininterrumpidos ha llenado ya casi toda la Iglesia, tergiversando, por exceso o por defecto, la recta doctrina de la fe..." (*De Spiri-*

* Parte central del discurso de S.S. a la Curia Romana el 22 de diciembre de 2005.

[El texto en español está tomado de la web del Vaticano. Los subtítulos –para ayudar a la lectura– son de la redacción de IGLESIA VIVA]

tu Sancto XXX, 77: PG 32, 213 A; *Sch* 17 bis, p. 524). No queremos aplicar precisamente esta descripción dramática a la situación del posconcilio, pero refleja algo de lo que ha acontecido.

Surge la pregunta: ¿Por qué la recepción del Concilio, en grandes zonas de la Iglesia, se ha realizado hasta ahora de un modo tan difícil? Pues bien, todo depende de la correcta interpretación del Concilio o, como diríamos hoy, de su correcta hermenéutica, de la correcta clave de lectura y aplicación. Los problemas de la recepción han surgido del hecho de que se han confrontado dos hermenéuticas contrarias y se ha entablado una lucha entre ellas. Una ha causado confusión; la otra, de forma silenciosa pero cada vez más visible, ha dado y da frutos.

Dos hermenéuticas del Concilio

Por una parte existe una interpretación que podría llamar "hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura"; a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la "hermenéutica de la reforma", de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino.

La hermenéutica de la discontinuidad

La hermenéutica de la discontinuidad corre el riesgo de acabar en una ruptura entre Iglesia preconciliar e Iglesia posconciliar. Afirma que los textos del Concilio como tales no serían aún la verdadera expresión del

espíritu del Concilio. Serían el resultado de componendas, en las cuales, para lograr la unanimidad, se tuvo que retroceder aún, reconfirmando muchas cosas antiguas ya inútiles. Pero en estas componendas no se reflejaría el verdadero espíritu del Concilio, sino en los impulsos hacia lo nuevo que subyacen en los textos: sólo esos impulsos representarían el verdadero espíritu del Concilio, y partiendo de ellos y de acuerdo con ellos sería necesario seguir adelante. Precisamente porque los textos sólo reflejarían de modo imperfecto el verdadero espíritu del Concilio y su novedad, sería necesario tener la valentía de ir más allá de los textos, dejando espacio a la novedad en la que se expresaría la intención más profunda, aunque aún indeterminada, del Concilio. En una palabra: sería preciso seguir no los textos del Concilio, sino su espíritu.

De ese modo, como es obvio, queda un amplio margen para la pregunta sobre cómo se define entonces ese espíritu y, en consecuencia, se deja espacio a cualquier arbitrariedad. Pero así se tergiversa en su raíz la naturaleza de un Concilio como tal. De esta manera, se lo considera como una especie de Asamblea Constituyente, que elimina una Constitución antigua y crea una nueva. Pero la Asamblea Constituyente necesita una autoridad que le confiera el mandato y luego una confirmación por parte de esa autoridad, es decir, del pueblo al que la Constitución debe servir. Los padres no tenían ese mandato y nadie se lo había dado; por lo demás, nadie podía dárselo, porque la Constitución esencial de la Iglesia viene del Señor y nos ha sido dada para que nosotros podamos alcanzar la vida eterna y, partiendo de esta perspecti-

va, podamos iluminar también la vida en el tiempo y el tiempo mismo.

Los obispos, mediante el sacramento que han recibido, son fiduciarios del don del Señor. Son "administradores de los misterios de Dios" (1 Co 4, 1), y como tales deben ser "fieles y prudentes" (cf. Lc 12, 41-48). Eso significa que deben administrar el don del Señor de modo correcto, para que no quede oculto en algún escondrijo, sino que dé fruto y el Señor, al final, pueda decir al administrador: "Puesto que has sido fiel en lo poco, te pondré al frente de lo mucho" (cf. Mt 25, 14-30; Lc 19, 11-27). En estas parábolas evangélicas se manifiesta la dinámica de la fidelidad, que afecta al servicio del Señor, y en ellas también resulta evidente que en un Concilio la dinámica y la fidelidad deben ser una sola cosa.

La hermenéutica de la reforma

A la hermenéutica de la discontinuidad se opone la hermenéutica de la reforma, como la presentaron el Papa Juan XXIII en su discurso de apertura del Concilio el 11 de octubre de 1962 y luego el Papa Pablo VI en el discurso de clausura el 7 de diciembre de 1965. Aquí quisiera citar solamente las palabras, muy conocidas, del Papa Juan XXIII, en las que esta hermenéutica se expresa de una forma inequívoca cuando dice que el Concilio "quiere transmitir la doctrina en su pureza e integridad, sin atenuaciones ni deformaciones", y prosigue: "Nuestra tarea no es únicamente guardar este tesoro precioso, como si nos preocupáramos tan sólo de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temor, a estudiar lo que exige nuestra época (...). Es necesario que esta doctrina, verdadera e inmutable, a la que se debe

prestar fielmente obediencia, se profundice y exponga según las exigencias de nuestro tiempo. En efecto, una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta el modo como se enuncian estas verdades, conservando sin embargo el mismo sentido y significado" (*Concilio ecuménico Vaticano II, Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid 1993, pp. 1094-1095).

Es claro que este esfuerzo por expresar de un modo nuevo una determinada verdad exige una nueva reflexión sobre ella y una nueva relación vital con ella; asimismo, es claro que la nueva palabra sólo puede madurar si nace de una comprensión consciente de la verdad expresada y que, por otra parte, la reflexión sobre la fe exige también que se viva esta fe. En este sentido, el programa propuesto por el Papa Juan XXIII era sumamente exigente, como es exigente la síntesis de fidelidad y dinamismo. Pero donde esta interpretación ha sido la orientación que ha guiado la recepción del Concilio, ha crecido una nueva vida y han madurado nuevos frutos. Cuarenta años después del Concilio podemos constatar que lo positivo es más grande y más vivo de lo que pudiera parecer en la agitación de los años cercanos al 1968. Hoy vemos que la semilla buena, a pesar de desarrollarse lentamente, crece, y así crece también nuestra profunda gratitud por la obra realizada por el Concilio.

Iglesia y edad moderna

Pablo VI, en su discurso durante la clausura del Concilio, indicó también una motivación específica por la cual una hermenéutica de la discontinui-

dad podría parecer convincente. En el gran debate sobre el hombre, que caracteriza el tiempo moderno, el Concilio debía dedicarse de modo especial al tema de la antropología. Debía interrogarse sobre la relación entre la Iglesia y su fe, por una parte, y el hombre y el mundo actual, por otra (cf. *ib.*, pp. 1173-1181). La cuestión resulta mucho más clara si en lugar del término genérico "mundo actual" elegimos otro más preciso: el Concilio debía determinar de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la edad moderna.

Esta relación tuvo un inicio muy problemático con el proceso a Galileo. Luego se rompió totalmente cuando Kant definió la "religión dentro de la razón pura" y cuando, en la fase radical de la revolución francesa, se difundió una imagen del Estado y del hombre que prácticamente no quería conceder espacio alguno a la Iglesia y a la fe. El enfrentamiento de la fe de la Iglesia con un liberalismo radical y también con unas ciencias naturales que pretendían abarcar con sus conocimientos toda la realidad hasta sus confines, proponiéndose tercamente hacer superflua la "hipótesis Dios", había provocado en el siglo XIX, bajo Pío IX, por parte de la Iglesia, ásperas y radicales condenas de ese espíritu de la edad moderna. Así pues, aparentemente no había ningún ámbito abierto a un entendimiento positivo y fructuoso, y también eran drásticos los rechazos por parte de los que se sentían representantes de la edad moderna.

Sin embargo, mientras tanto, incluso la edad moderna había evolucionado. La gente se daba cuenta de que la revolución americana había ofrecido un modelo de Estado moderno diverso del que fomentaban las

tendencias radicales surgidas en la segunda fase de la revolución francesa. Las ciencias naturales comenzaban a reflexionar, cada vez más claramente, sobre su propio límite, impuesto por su mismo método que, aunque realizaba cosas grandiosas, no era capaz de comprender la totalidad de la realidad.

Así, ambas partes comenzaron a abrirse progresivamente la una a la otra. En el período entre las dos guerras mundiales, y más aún después de la segunda guerra mundial, hombres de Estado católicos habían demostrado que puede existir un Estado moderno laico, que no es neutro con respecto a los valores, sino que vive tomando de las grandes fuentes éticas abiertas por el cristianismo.

La doctrina social católica, que se fue desarrollando progresivamente, se había convertido en un modelo importante entre el liberalismo radical y la teoría marxista del Estado. Las ciencias naturales, que sin reservas hacían profesión de su método, en el que Dios no tenía acceso, se daban cuenta cada vez con mayor claridad de que este método no abarcaba la totalidad de la realidad y, por tanto, abrían de nuevo las puertas a Dios, sabiendo que la realidad es más grande que el método naturalista y que lo que ese método puede abarcar.

Tres círculos de preguntas planteadas

Se podría decir que ahora, en la hora del Vaticano II, se habían formado tres círculos de preguntas, que esperaban una respuesta. Ante todo, era necesario definir de modo nuevo la relación entre la fe y las ciencias modernas; por lo demás, eso no sólo afectaba a las ciencias naturales, sino también a la ciencia histórica, porque,

en cierta escuela, el método histórico-crítico reclamaba para sí la última palabra en la interpretación de la Biblia y, pretendiendo la plena exclusividad para su comprensión de las sagradas Escrituras, se oponía en puntos importantes a la interpretación que la fe de la Iglesia había elaborado.

En segundo lugar, había que definir de modo nuevo la relación entre la Iglesia y el Estado moderno, que concedía espacio a ciudadanos de varias religiones e ideologías, comportándose con estas religiones de modo imparcial y asumiendo simplemente la responsabilidad de una convivencia ordenada y tolerante entre los ciudadanos y de su libertad de practicar su religión.

En tercer lugar, con eso estaba relacionado de modo más general el problema de la tolerancia religiosa, una cuestión que exigía una nueva definición de la relación entre la fe cristiana y las religiones del mundo. En particular, ante los recientes crímenes del régimen nacionalsocialista y, en general, con una mirada retrospectiva sobre una larga historia difícil, resultaba necesario valorar y definir de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la fe de Israel.

Todos estos temas tienen un gran alcance –eran los grandes temas de la segunda parte del Concilio– y no nos es posible reflexionar más ampliamente sobre ellos en este contexto. Es claro que en todos estos sectores, que en su conjunto forman un único problema, podría emerger una cierta forma de discontinuidad y que, en cierto sentido, de hecho se había manifestado una discontinuidad, en la cual, sin embargo, hechas las debidas distinciones entre las situaciones históricas concretas y sus exigencias, resultaba que no se había abandonado la continuidad en los principios;

este hecho fácilmente escapa a la primera percepción.

La naturaleza de la verdadera reforma

Precisamente en este conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles consiste la naturaleza de la verdadera reforma. En este proceso de novedad en la continuidad debíamos aprender a captar más concretamente que antes que las decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes –por ejemplo, ciertas formas concretas de liberalismo o de interpretación liberal de la Biblia– necesariamente debían ser contingentes también ellas, precisamente porque se referían a una realidad determinada en sí misma mudable. Era necesario aprender a reconocer que, en esas decisiones, sólo los principios expresan el aspecto duradero, permaneciendo en el fondo y motivando la decisión desde dentro.

En cambio, no son igualmente permanentes las formas concretas, que dependen de la situación histórica y, por tanto, pueden sufrir cambios. Así, las decisiones de fondo pueden seguir siendo válidas, mientras que las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar. Por ejemplo, si la libertad de religión se considera como expresión de la incapacidad del hombre de encontrar la verdad y, por tanto, se transforma en canonización del relativismo, entonces pasa impropriamente de necesidad social e histórica al nivel metafísico, y así se la priva de su verdadero sentido, con la consecuencia de que no la puede aceptar quien cree que el hombre es capaz de conocer la verdad de Dios y está vinculado a ese conocimiento basándose en la dignidad interior de la verdad.

Por el contrario, algo totalmente diferente es considerar la libertad de religión como una necesidad que deriva de la convivencia humana, más aún, como una consecuencia intrínseca de la verdad que no se puede imponer desde fuera, sino que el hombre la debe hacer suya sólo mediante un proceso de convicción.

El concilio Vaticano II, reconociendo y haciendo suyo, con el decreto sobre la libertad religiosa, un principio esencial del Estado moderno, recogió de nuevo el patrimonio más profundo de la Iglesia. Ésta puede ser consciente de que con ello se encuentra en plena sintonía con la enseñanza de Jesús mismo (cf. *Mt 22, 21*), así como con la Iglesia de los mártires, con los mártires de todos los tiempos.

La Iglesia antigua, con naturalidad, oraba por los emperadores y por los responsables políticos, considerando esto como un deber suyo (cf. *1 Tm 2, 2*); pero, en cambio, a la vez que oraba por los emperadores, se negaba a adorarlos, y así rechazaba claramente la religión del Estado. Los mártires de la Iglesia primitiva murieron por su fe en el Dios que se había revelado en Jesucristo, y precisamente así murieron también por la libertad de conciencia y por la libertad de profesar la propia fe, una profesión que ningún Estado puede imponer, sino que sólo puede hacerse propia con la gracia de Dios, en libertad de conciencia.

Una Iglesia misionera, consciente de que tiene el deber de anunciar su mensaje a todos los pueblos, necesariamente debe comprometerse en favor de la libertad de la fe. Quiere transmitir el don de la verdad que existe para todos y, al mismo tiempo, asegura a los pueblos y a sus gobiernos que con ello no quiere destruir su identidad y sus culturas, sino que, al

contrario, les lleva una respuesta que esperan en lo más íntimo de su ser, una respuesta con la que no se pierde la multiplicidad de las culturas, sino que se promueve la unidad entre los hombres y también la paz entre los pueblos.

El concilio Vaticano II, con la nueva definición de la relación entre la fe de la Iglesia y ciertos elementos esenciales del pensamiento moderno, revisó o incluso corrigió algunas decisiones históricas, pero en esta aparente discontinuidad mantuvo y profundizó su íntima naturaleza y su verdadera identidad. La Iglesia, tanto antes como después del Concilio, es la misma Iglesia una, santa, católica y apostólica en camino a través de los tiempos; prosigue "su peregrinación entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios", anunciando la muerte del Señor hasta que vuelva (cf., 8).

La Iglesia signo de contradicción

Quienes esperaban que con este "sí" fundamental a la edad moderna todas las tensiones desaparecerían y la "apertura al mundo" así realizada lo transformaría todo en pura armonía, habían subestimado las tensiones interiores y también las contradicciones de la misma edad moderna; habían subestimado la peligrosa fragilidad de la naturaleza humana, que en todos los períodos de la historia y en toda situación histórica es una amenaza para el camino del hombre.

Estos peligros, con las nuevas posibilidades y con el nuevo poder del hombre sobre la materia y sobre sí mismo, no han desaparecido; al contrario, asumen nuevas dimensiones: una mirada a la historia actual lo demuestra claramente. También en

nuestro tiempo la Iglesia sigue siendo un "signo de contradicción" (Lc 2, 34). No sin motivo el Papa Juan Pablo II, siendo aún cardenal, puso este título a los ejercicios espirituales que predicó en 1976 al Papa Pablo VI y a la Curia romana.

El Concilio no podía tener la intención de abolir esta contradicción del Evangelio con respecto a los peligros y los errores del hombre. En cambio, no cabe duda de que quería eliminar contradicciones erróneas o superfluas, para presentar al mundo actual la exigencia del Evangelio en toda su grandeza y pureza. El paso dado por el Concilio hacia la edad moderna, que de un modo muy impreciso se ha presentado como "apertura al mundo", pertenece en último término al problema perenne de la relación entre la fe y la razón, que se vuelve a presentar de formas siempre nuevas.

La situación que el Concilio debía afrontar se puede equiparar, sin duda, a acontecimientos de épocas anteriores. San Pedro, en su primera carta, exhortó a los cristianos a estar siempre dispuestos a dar respuesta (*apo-logía*) a quien le pidiera el *logos* (la razón) de su fe (cf. 1 P 3, 15). Esto significaba que la fe bíblica debía entrar en discusión y en relación con la cultura griega y aprender a reconocer mediante la interpretación la línea de distinción, pero también el contacto y la afinidad entre ellos en la única razón dada por Dios.

Cuando, en el siglo XIII, mediante filósofos judíos y árabes, el pensa-

miento aristotélico entró en contacto con la cristiandad medieval formada en la tradición platónica, y la fe y la razón corrían el peligro de entrar en una contradicción inconciliable, fue sobre todo santo Tomás de Aquino quien medió el nuevo encuentro entre la fe y la filosofía aristotélica, poniendo así la fe en una relación positiva con la forma de razón dominante en su tiempo.

La ardua disputa entre la razón moderna y la fe cristiana que en un primer momento, con el proceso a Galileo, había comenzado de modo negativo, ciertamente atravesó muchas fases, pero con el concilio Vaticano II llegó la hora en que se requería una profunda reflexión. Desde luego, en los textos conciliares su contenido sólo está trazado en grandes líneas, pero así se determinó la dirección esencial, de forma que el diálogo entre la razón y la fe, hoy particularmente importante, ha encontrado su orientación sobre la base del Vaticano II.

Ahora, este diálogo se debe desarrollar con gran apertura mental, pero también con la claridad en el discernimiento espíritus que el mundo, con razón, espera de nosotros precisamente en este momento. Así hoy podemos volver con gratitud nuestra mirada al concilio Vaticano II: 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.



II. Lucha por el Concilio

Giuseppe Ruggieri *

El discurrir de una "historia"

El concilio Vaticano II ha producido, tan pronto como los estudiosos han tenido a su disposición la documentación necesaria, un gran volumen de estudios sobre sus orígenes y su desarrollo¹. Ya durante el concilio se iban publicando en diversos periódicos crónicas casi diarias –que después se recogieron en libros–, desde las de Henri Fesquet a las de Raniero La Valle, desde las de Giovanni Caprile a las de Xavier Rynne (seudónimo de Francis Xavier Murphy), por citar sólo las más conocidas². Pero las crónicas se basaban en testimonios directos,

en contactos personales, en impresiones ligadas al momento y ciertamente no podían proporcionar una reconstrucción e interpretación global.

Bastante pronto se abrió sin embargo el camino a la publicación de una gran cantidad de documentos y fuentes de variado tipo, desde las actas oficiales a diarios de los distintos participantes (obispos y teólogos), resúmenes de diversas reuniones de comisiones y de grupos, cartas. La existencia de abundantes fuentes³ ha incitado inevitablemente al trabajo de los historiadores. El resultado más consistente de este trabajo es la *Historia del concilio Vaticano II* en cinco

1 Los más importantes pueden verse en la nota bibliográfica de G. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2005.

2 Pero es necesario recordar también las valoraciones sintéticas de J. Ratzinger a partir de 1963, las de Y. Congar, autor, junto a sus colaboraciones para *Informations Catholiques Internationales*, de un voluminoso *Diario Conciliar* publicado recientemente (*Mon journal du Concile*, Ed. Cerf, 2000) y también las crónicas de H. Helbling, D. Horton, R. Laurentin, A. Wenger, R. Wiltgen...

3 *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Ciudad del Vaticano, 1960-1994; *Acta Synodalia*, Città del Vaticano, 1970-1999. Poco a poco se manifiesta sin embargo el carácter incompleto de esta publicación "oficial". La prueba más reciente la ha aportado J.O. Beozzo, *A Igreja do Brasil no Concilio Vaticano II 1959-1965*, São Paulo 2005. Él ha podido ver personalmente, en el Archivo Secreto Vaticano, un fondo con documentos no publicados en relación a la discusión sobre los medios artificiales para la limitación de nacimientos (ASV, Concilio Vaticano II, sobre 528, fascículos 1-4) y sobre el celibato sacerdotal (ASV, Concilio Vaticano II, sobre 529, fascículos 1-6). Esto quiere decir que el editor de las *Acta* ha seleccionado los documentos existentes, por lo que el historiador tiene que recurrir siempre a los archivos. Sobre las fuentes inéditas, véase la indicación bibliográfica en G. Alberigo, *cit.* 181-183.

* *Facultad de Teología de San Pablo en Catania e Instituto para las Ciencias Religiosas de Bolonia.*

volúmenes⁴, dirigida por Giuseppe Alberigo, a la que contribuyeron historiadores y teólogos provenientes prácticamente de todos los continentes. La obra ha sido publicada en italiano, francés, inglés, portugués, ruso, español y alemán. La recepción de esta obra por los historiadores profesionales, sin que hayan faltado algunas críticas de detalle, fue en general positiva. Se puede decir, sin temor a equivocarse, que esta obra sólo podrá ser superada a través de un afloramiento más amplio de fuentes que será sin duda posible dentro de algunas décadas.

Pero si la recensión de los historiadores profesionales ha sido substancialmente positiva, no han faltado reacciones de rechazo por parte de algunos sectores de la iglesia católica, perplejos frente al "cambio" conciliar. A veces se ha tratado de críticas más bien moderadas o por lo menos no violentas, como las que ha hecho sobre todo David Berger, quien recientemente publicó en la revista romana *Divinitas* una síntesis de sus anteriores intervenciones⁵. Otras veces, en cambio, se ha tratado de un género literario extraño difícil de definir, del tipo "Tú has dicho esto... ¿pero cómo te has atrevido?". En este último género se ha distinguido un prelado romano, mons. Agostino Marchetto, quien desde hace años dedica una buena parte de su tiempo a criticar siempre y como sea todo lo que

proviene de la llamada escuela de Bolonia, dirigida por Giuseppe Alberigo. Marchetto recientemente ha reunido sus artículos en un volumen: *El Concilio ecuménico Vaticano II. Contrapunto para su historia*, 406 páginas, publicado por la Libreria Editrice Vaticana en 2005.

Un cardenal entra en liza

El libro como tal no constituía una novedad en absoluto, pero ofrecía la ocasión para una presentación solemne, el 17 de junio 2005, en la sala Pietro de Cortona del Museo Capitolino de Roma, con la participación del ex-presidente de la República Italiana Francesco Cossiga, del profesor Walter Brandmüller, presidente del Comité Pontificio de las Ciencias Históricas, del profesor Andrea Riccardi, que fue uno de los colaboradores de la *Historia* dirigida por Alberigo, y del cardenal Camillo Ruini, presidente de la Conferencia Episcopal Italiana. El conjunto, entre intervinientes y oyentes presentes en el aula constituía, digámoslo así, un *parterre des rois*.

Lo extraño fue que en la prensa efectivamente lo único que produjo noticia fue la intervención del cardenal Ruini. Tras una valoración totalmente positiva del libro de Marchetto, afirmó el cardenal que la *Historia* dirigida por Alberigo, es una "gran obra, ciertamente muy importante, que sin embargo, por decirlo con un tono un

4 La edición italiana se completó en 2001, la edición francesa en 2005, la edición inglesa ha llegado al volumen 4, la alemana al volumen 3, la española y la rusa al volumen 2, la portuguesa al volumen 1 del que se ha hecho una segunda edición. [La editorial Sígueme de Salamanca, que publica la edición española, nos comunica que es inminente la salida del volumen 3 y que está ya muy avanzada la traducción y revisión de los últimos dos volúmenes. NdT].

5 D. Berger, "Gegen die Tradition oder im Licht der Tradition? Zu neueren Interpretationen des Zweiten Vatikanischen Konzils", en *Divinitas* 40 (2005) 294-316. Precedentemente había publicado sus colaboraciones en diversos órganos del catolicismo alemán de tendencia conservadora: *Theologisches*, *Die Tagespost*, *Die Neue Ordnung*.

poco jocoso, puede ser comparada a la de Paolo Sarpi respecto al Concilio de Trento”⁶. Es necesario explicar para los no expertos en estos temas, que la asimilación de la *Historia* dirigida por Alberigo a la de Paolo Sarpi equivale a decir que está inspirada en idéntico afecto antirromano al que imperaba en Sarpi, para quien el concilio de Trento fue hegemonizado por Roma con el fin de impedir una reforma verdadera de la iglesia. Marchetto, según Ruini, ofrecía en cambio una orientación historiográfica muy clara y “grandes contribuciones para una historia diferente, que sin embargo honestamente está aún por escribir... Necesitamos otra gran historia *en positivo* (el subrayando es mío) del Concilio Vaticano II”.

¿Por qué Ruini considera que es necesaria otra historia en positivo? El primer motivo que él da es el siguiente: “Porque este concilio es demasiado importante”. En verdad, no se trata de un gran descubrimiento y, de hecho, inmediatamente después el cardenal acomete el tema que más le preocupa. Apoyándose en la lectura que de él había hecho Juan Pablo II, afirma que el Vaticano II es “un concilio semejante a los precedentes y, sin embargo, muy diferente... Marca una época nueva en la vida de la iglesia, pero recogiendo sin embargo muchas de las experiencias y de las reflexiones del período precedente, especialmente del pensamiento del papa Pío XII”. Y se centra mucho en subrayar la continuidad y a la vez la novedad que guiaron la intuición de Juan XXIII. La apertura del concilio “se produjo ciertamente ante todo por un gran retorno a las fuentes, a las fuentes bíblicas, a las fuentes patrísti-

cas”. La apertura se ha operado tanto en la vertiente antropológica como en la cristológica. El antropocentrismo no hay que contraponerlo sin embargo al teocentrismo. Ruini afirma también que “se pone fin a una cierta única lectura negativa y catastrofista de la época moderna, pero no se renuncia por eso a una lectura crítica”. El concilio, además, “al valorar la plena pertenencia de todos, la responsabilidad de todos y la dignidad de todos en el pueblo de Dios, completa al Vaticano I en cuanto a la relación entre primado y colegialidad y éste, ciertamente, es el primero de los nudos de interpretación...”. Critica la contraposición entre los dos contextos del concilio, el marcado por Juan XXIII y el de Pablo VI. Ruini finalmente desea que “la *Historia docta*” pueda superar la interpretación del concilio como “ruptura” que se plasmó en los años inmediatamente posteriores al concilio.

Hasta aquí el discurso de Ruini. Resulta bastante sorprendente en una lectura atenta. No ya al enfatizar los méritos de Marchetto (“gran contribución para la historia en positivo... que aún está por escribir”), que son de cortesía casi obligada en esas ocasiones. Lo extraño es que parece polemizar contra un adversario con el que está substancialmente de acuerdo. Quien haya leído verdaderamente la *Historia* sabe que casi todas las afirmaciones centrales de Ruini están presentes en la obra. Si hay algo que caracterice la hermenéutica presente en las diferentes contribuciones es verdaderamente esto: el concilio marca la recuperación de la gran Tradición de la iglesia y su “cambio” se deriva precisamente de este hecho, junto con la cordial atención a los proble-

6 Las citas están sacadas de una grabación electrónica del discurso del cardenal.

mas de los hombres de hoy. Pero hay algo que omite Ruini y que está subrayado en la *Historia* dirigida por Alberigo: que esta recuperación de la gran Tradición de la iglesia se realizó distanciándose claramente de algunas orientaciones que habían marcado al magisterio inmediatamente anterior y de la teología neoscolástica que llenaba los manuales y que alimentaba la comprensión del mismo en la pretensión de poder agotar en él "toda" la Tradición. Podríamos aquí recordar la condena romana, expresada en la *Humani generis*, de la recuperación de la tradición patrística en función crítica de la neoscolástica, que había desarrollado la llamada *nouvelle théologie*. Pero nos limitamos sólo a recordar la intervención del cardenal Frings, escrita casi seguramente por su experto, el entonces teólogo Ratzinger, durante la discusión del esquema sobre la iglesia presentado al concilio durante el primer período y redactado bajo la predominante influencia del antiguo Santo Oficio. Se trató quizás del discurso más incisivo del primer período conciliar desde el punto de vista crítico, ya que demolía el esquema preparatorio sobre la iglesia precisamente en su pretensión central: la de la catolicidad. El esquema, según la opinión de Frings, representaba de hecho sólo a la tradición latina de los últimos cien años. Estaban ausentes en cambio la tradición griega y la tradición latina antigua. Frings ejemplificó sus afirmaciones minuciosamente: en las seis páginas de notas del capítulo IV sólo se citaba brevemente a un padre griego dos veces y no muchas más eran las citas de los padres latinos y de los teólogos de la Edad Media; y también los capítulos

VI-VIII tenían como fuentes sólo documentos del último siglo, con la excepción de una cita de Inocencio III, una de santo Tomás y una del concilio de Trento. Continuaba el cardenal de Colonia: "Me pregunto: ¿es esta manera de proceder correcta, universal, científica, ecuménica y católica (en griego *Katholon*), es decir, que abraza todo y mira a todo? En este sentido nos podemos preguntar si la manera de proceder es realmente católica en el sentido más estricto". La falta de catolicidad tenía consecuencias concretas: las palabras paulinas "somos un solo pan, un solo cuerpo" eran reducidas a una explicación jurídica sociológica, mientras que en la tradición teológica griega el primer y fortísimo vínculo de unidad y de paz se ponía en la eucaristía y en la intercomunidad de las iglesias con el sumo pontífice. Parecidos defectos encontraba Frings en el tratamiento del magisterio y de la misión de la iglesia⁷. Lo que en la *Historia* dirigida por Alberigo se afirma sobre la novedad del Vaticano II está bien resumido en esta intervención de Frings.

Sin embargo, el discurso del cardenal Ruini fue reseñado y recargado en la prensa, haciéndole decir al cardenal cosas que no había pronunciado pero que estaban presentes en el libro de Marchetto: la atribución a la *Historia* dirigida por Alberigo de la contraposición entre el *espíritu* y la letra de las decisiones finales. Se "inflaba" así la crítica no sólo en algunos periódicos como *L'Avvenire*, controlado por el mismo cardenal Ruini, sino también en un órgano de la derecha conservadora (*Il Foglio*) y, sobre todo, por el vaticanista de *L'Espresso*, Sandro Magister, que hacía decir a Ruini lo

⁷ *Acta Synodalia*, 1/4 218 ss.

que el cardenal no había dicho, mezclando hábilmente sus juicios y las palabras del mismo Ruini⁸. ¿Por qué tanto interés de algunos medios en acrecentar los motivos de la polémica?

Un discurso de Benedicto XVI

Antes de contestar a esta pregunta es necesario hacer referencia a otro hecho. En el discurso a la curia romana del 22 de diciembre de 2005, el papa Benedicto XVI trató también de la interpretación del concilio, distinguiendo dos hermenéuticas contrapuestas: "Por una parte existe una interpretación que podría llamar "hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura"... Por otra parte, está la "hermenéutica de la reforma", de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado"⁹. La manera como el Papa desarrolla el discurso y busca articular el motivo de la continuidad por una parte y de la novedad por otra, retomando lo que ya había dicho en otras ocasiones siendo cardenal, no da la impresión de una polémica contra la *Historia* dirigida por

Alberigo. En todo caso es una manera, típica del teólogo Ratzinger, de afrontar el problema con la distinción entre las "formas" en que se expresa el magisterio y los "principios": "...las decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes... necesariamente debían ser contingentes también ellas... Así, las decisiones de fondo pueden seguir siendo válidas, mientras que las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar".

Hay un detalle en el discurso del Papa que permite sin embargo alguna suposición, aunque sea a nivel de pura hipótesis. El Papa insiste en el hecho de que la doctrina de la libertad religiosa proclamada en el concilio se debe considerar en continuidad profunda con la tradición de la iglesia y confirma que "el concilio Vaticano II, con la nueva definición de la relación entre la fe de la Iglesia y ciertos elementos esenciales del pensamiento moderno, revisó o incluso corrigió algunas decisiones históricas, pero en esta aparente discontinuidad mantuvo y profundizó su íntima naturaleza y su verdadera identidad".

8 Un ejemplo: "La tesis de fondo de Alberigo y de su *escuela de Bolonia* fundada en los años sesenta por Giuseppe Dossetti es que los elementos prioritarios del Concilio Vaticano II no son los textos que él produjo. La prioridad es el acontecimiento en sí. El verdadero Concilio es el *espíritu* del Concilio. No reducible, sino absolutamente superior a la *letra* de sus documentos... Otra tesis de fondo es que el Vaticano II ha marcado una división sistémica entre el tiempo eclesial anterior, preconiliar, y el posterior, postconiliar. Pues bien, el cardenal Ruini ha rechazado de raíz esta visión. No sólo el Concilio Vaticano II no marca una cesura, entendida como un *nuevo inicio* en la historia de la Iglesia, sino que tal cesura es *también teológicamente inadmisibile*".

El lector entiende las palabras de Ruini como dirigidas a todo lo que precede, mientras en realidad el cardenal trató sólo del problema de la discontinuidad entre el concilio y el período anterior. El artículo de Magister, a través de su traducción inglesa, presente en la página web de la revista *L'Espresso* [www.chiesa.espressonline.it], ha generado en los lectores de lengua inglesa una gran equivocación sobre el contenido del discurso del cardenal.

Y la tesis sobre la relación entre espíritu/acontecimiento y documentos conciliares, en la forma en que Magister la presenta, no se encuentra en ningún lugar de la *Historia* dirigida por Alberigo. Lo que se encuentra allí es la asunción, insoslayable para cualquier historiador, de que los documentos finales no se pueden separar de todo el acontecimiento conciliar (accesible para el historiador también sólo a través de documentos) y deben ser juzgados a su luz: los documentos finales no contienen "todo" el concilio y son incomprensibles sin este "todo".

9 Citas sacadas del texto del discurso que aparece en la web del Vaticano [www.vatican.va].

Nos podríamos preguntar si el Papa escogió al azar este ejemplo. Es sin duda pertinente y es uno de los puntos subrayados por cuantos quieren afirmar una discontinuidad entre la enseñanza conciliar y la enseñanza de algunos papas (a partir de Pío IX) en su decidida condena de cualquier reconciliación entre la iglesia y la civilización moderna (proposición final del *Sílabo*). Hay que recordar también que el juicio según el cual, con la afirmación del derecho de la conciencia a la libertad religiosa, el concilio se pondría contra la tradición católica, fue uno de los argumentos usados por la minoría conciliar como *deterrent* para que Pablo VI no confirmara el pertinente decreto¹⁰.

Pero se puede también hacer otra hipótesis: quizás el Papa quiso al poner este ejemplo reaccionar a una posición que se había presentado precisamente unas semanas antes en una discusión abierta en la opinión pública alemana. En efecto, el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 7 de diciembre de 2005, había publicado una parte de la lección tenida en Tübingen, con ocasión de la concesión del doctorado *honoris causa* en teología, por el constitucionalista católico Ernst-Wolfgang Böckenförde. En esta ocasión Böckenförde sostuvo un punto de vista interesante, típico de un jurista como lo es él: la doctrina sobre la infalibilidad proclamada en el Vaticano I es, sobre todo, una delimitación del campo de la infalibilidad del Papa, al señalar precisas condiciones para su ejercicio (intención expresa de querer definir una doctrina presente en la revelación cristiana como objeto de fe de todos los cristianos).

Por eso mismo caen fuera del campo de la infalibilidad las encíclicas papales. Esto estaría confirmado por el hecho de que, al afirmar la doctrina de la libertad religiosa, el concilio había declarado implícitamente erróneas las condenas de Gregorio XVI en la *Mirari vos* (1832), de la *Quanta cura* y del *Sílabo* de Pío IX (1864) y de la *Libertas prestantissimum* de León XIII (1888). Pero esto significa también, continúa Böckenförde, que el hecho de que el Papa publique una encíclica implica una invitación a la discusión pública para la creación de un consenso en la iglesia. La circunstancia, por tanto, de que el Papa haya elegido tratar del problema de la continuidad-discontinuidad del magisterio aplicándolo al decreto sobre la libertad religiosa, ¿puede indicar que se refería precisamente a las posiciones de Böckenförde?

¿Qué quiere decir cambio y continuidad del Vaticano II?

Sean como sean las cosas, más allá de los aspectos contingentes de la discusión, una cosa me parece que queda clara: La lucha por el concilio hoy se concreta en su carácter de "cambio". Este "cambio" lo admiten teóricamente todos pero en una heterogénesis de fines: los lefebvrianos para denunciar el concilio como herético, los conservadores más moderados para interpretarlo en el sentido de continuidad y quienes están preocupados por el *aggiornamento* de la iglesia para darle a "cambio" un sentido tal que justifique hoy sucesivos cambios. Por lo tanto es éste el problema específico sobre el que es

¹⁰ Sobre la historia del decreto sobre la libertad religiosa tenemos ahora el excelente libro di S. Scatena, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione «Dignitatis humanae» sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bolonia 2003.

necesario reflexionar e intentar a la luz de esta reflexión comprender la polémica suscitada hoy contra la *Historia del concilio Vaticano II* dirigida por Alberigo.

Es necesario para ello liberarse ante todo de la hipocresía de las palabras: cambio, novedad, ruptura, pero también continuidad, son todos términos genéricos. Ellos dicen todo y lo contrario de todo, si no son determinados concretamente. Decir que en la iglesia católica toda novedad hay que conjugarla siempre con continuidad es una frase talmente obligada que no expresa prácticamente nada. Que la fidelidad de Dios mantiene a la iglesia en una continuidad esencial con Jesucristo es un dato de la conciencia cristiana y especialmente de la católica, que ningún teólogo se permitirá jamás poner en duda. Ruini tiene razón al decir que es "teológicamente inadmisibile" la afirmación de una interrupción en la tradición de la iglesia. Pero, con todo respeto, debemos decir que esta afirmación, por lo menos para el católico, pertenece a las verdades tautológicas del capitán *La Palisse*. En cualquier caso queda por determinar qué significa en definitiva esta continuidad y cómo se compagina con los cambios efectivos de la iglesia en la historia.

Substancialmente me parece poder distinguir dos enfoques diferentes del problema. El primero es típico del teólogo y el segundo del historiador. El papa Benedicto XVI, por ejemplo, en su discurso a la Curia, se ha colocado en un nivel típicamente teológico. Él ha explicado la hermenéutica de la "reforma" como comprensión "de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único

sujeto del pueblo de Dios en camino". Retengo que cualquier creyente no puede menos de firmar esta concepción de la continuidad de la iglesia, ante todo como don de Dios. En esto el creyente común tiene mucha más confianza en el don de Dios de cuanto tengan los teólogos neoescolásticos como, por ejemplo, Denzinger y sus sucesores que, al publicar las decisiones del magisterio de la Iglesia a lo largo de los siglos, eliminaron el texto del concilio de Constanza referente a la relación entre el papa y el concilio, ya que les parecía estar en contradicción con las decisiones del Vaticano I. ¡Aún ahora, quien lea el famoso Denzinger, no encontrará reproducidas esas decisiones! El creyente que recita el credo todos los domingos durante la liturgia eucarística profesa, en cambio, *su fe en el don del Espíritu* que mantiene la iglesia en su unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad.

Al afrontar el problema de la continuidad de la historia de la iglesia hay, sin embargo, otro enfoque, diferente pero no contradictorio con el anterior, un enfoque que es típico del historiador. En la reconstrucción de los diversos momentos de la historia de la iglesia el historiador se preocupa de reconstruir la consistencia propia de cada momento, su especificidad con respecto a otros momentos de una historia que comprende dos milenios. Para esto el historiador debe colocarse ante el Vaticano II como "acontecimiento". El acontecimiento, en el lenguaje de los historiadores, subraya la especificidad de los acaecimientos que "cambian" el equilibrio de horizontes de "larga duración". Así, en una conferencia pronunciada en algunas universidades americanas y de próxima publicación en la revista *Theological Studies* 2006/3, el historiador John W. O'Malley S.J., precisa-

mente tomando postura en la polémica sobre la *Historia* dirigida por Alberigo, titulaba sus reflexiones con las significativas palabras: "*Vaticano II: ¿sucedió algo?*". La tarea del historiador consiste de hecho en conocer, a partir de las fuentes, qué ha sucedido realmente y en comprender el significado efectivo de lo que sucedió realmente. Insistir unilateralmente en la continuidad del Vaticano II con la tradición, sobre todo con la inmediatamente precedente, equivale en definitiva a negar que haya sucedido realmente algo, que el Vaticano II haya sido un "acontecimiento".

Como historiador O'Malley recuerda algunas cosas, ante todo sobre el mismo tema de la continuidad: la retórica de la continuidad es un fruto típico del catolicismo postridentino. No ya que ella estuviese antes ausente del todo, pero la acentuación polémica del motivo de la continuidad fue la respuesta católica a los protestantes que acusaban a la iglesia de haberse desviado de la tradición primitiva. O'Malley puede irónicamente afirmar: "Aunque Trento insistiese en su continuidad, algo cambió, algo sucedió. De otro modo, ¿por qué estaríamos hablando de una 'era tridentina'?" Pero además es fácil para O'Malley recordar algunos elementos obvios de discontinuidad del Vaticano II: la composición misma de un concilio prácticamente representativo de "toda" la iglesia como nunca antes había sucedido; la presencia "oficial" de teólogos que sólo algunos años antes habían sido objeto de varias condenas (De Lubac, Congar, Courtenay Murray); el papel de los medios de comunicación; el estilo de la celebración litúrgica; el hecho de dirigirse no sólo al clero sino a toda la humanidad; el *aggiornamento* y el retorno a las fuentes, como *leitmotiv*; la

reconciliación con el mundo moderno; la presencia de observadores no católicos que influyeron positivamente en las discusiones conciliares, aunque de manera indirecta. ¿Quién puede negar que el decreto sobre ecumenismo manifiesta una discontinuidad no sólo con la Contrarreforma sino también con la *Mortalium animos* de Pío XI en 1930, que condenó el ecumenismo y con la *Humani generis* de Pío XII en 1951, que condenó el irenismo? ¿O que la constitución *Dei Verbum* manifieste una discontinuidad con la tradición que, a partir del siglo XVI, hizo de la Biblia un libro prácticamente prohibido a los católicos? El decreto sobre la libertad religiosa rompió con las repetidas condenas de la separación entre la iglesia y estado por parte de los Papas de los siglos XIX y XX que hasta la víspera del Vaticano II sostuvieron el estado confesional católico como ideal e impusieron silencio a un teólogo como John Courtney Murray. Es cierto que a propósito de esto el teólogo, siguiendo el ejemplo de Benedicto XVI, distinguirá entre el nivel de las formas contingentes, en aparente discontinuidad, y el de los principios fundamentales. Pero son distinciones que el historiador no puede hacer desde dentro de su horizonte. También porque él sabe que, históricamente, esta distinción experimenta variaciones: hay afirmaciones que en un determinado período son consideradas esenciales y necesarias para la fe y que, en un contexto cambiado, "aparecen" como secundarias. El caso de la condena del poligenismo en *Humani Generis* es un caso claro de ello. Y la doctrina escolástica entendía como "teológicamente cierta" la incompatibilidad entre la doctrina dogmática del pecado original y la hipótesis poligenista de los orígenes de la raza humana. O se

puede recordar la condena del *Chri-stotokos* de Nestorio, o el muy reciente acuerdo entre iglesia católica y la iglesia luterana sobre justificación.

Sobre todo O'Malley, en su contribución, analiza la forma de la enseñanza del Vaticano II. Abandonando el género jurídico-legislativo, tomado en préstamo de la tradición jurídica romana, de los concilios precedentes que alcanzaban en los cánones de condena su punto álgido, el concilio Vaticano II renunció a la condena de los errores y retomó de la antigüedad clásica el modelo del "panegírico", que pinta un retrato ideal idóneo para suscitar admiración y apropiación. Era este género, el que proponían quienes entre los católicos, antes aún de Trento, deseaban una verdadera reforma de la iglesia.

El mérito principal de O'Malley, a mi parecer, está en haber sometido a análisis el género literario del concilio Vaticano II mostrando cómo era el más apropiado al propósito mismo de Juan XXIII al convocarlo: acercar el evangelio, siempre idéntico a sí mismo, a los hombres y a las mujeres de cada tiempo. Por mi parte puedo añadir un pequeño detalle. Preparando un número de *Cristianismo en la historia* dedicado a la historia de las interpretaciones de la parábola de la cizaña, me di cuenta de un hecho. Prácticamente en todos los concilios ecuménicos y generales de la iglesia los obispos sostienen siempre que su misión es "erradicar" la cizaña de la iglesia y del mundo (en evidente contradicción con las palabras de Jesús). El Vaticano II, en el decreto sobre la

libertad religiosa, es el único concilio que hace una interpretación correcta de la parábola evangélica!¹¹. Decir que, en ese caso, la novedad inédita del Vaticano II está en un enfoque diferente al problema del mal (que evidentemente no significa que el mal no exista), me parece una consecuencia correcta.

Frente a estos datos es justo que el teólogo reflexione y ayude a reflexionar sobre cómo las discontinuidades no destruyen, sino más bien exaltan la fidelidad de Dios que mantiene una más profunda y radical continuidad del único sujeto-Iglesia. Pero el don de Dios se muestra en la historia, con sus cambios y sus trastornos y no contra ellos. Comprender la continuidad de la historia de Dios a través de la historia del pecado y de las grandezas de los hombres es nuestra tarea de creyentes. Pero la consideración de la fe profundiza y no contradice la consideración del historiador¹².

El temor al acontecimiento

Sin atribuir intenciones o propósitos ocultos a quienes han polemizado contra la *Historia* dirigida por Alberigo, podemos decir que objetivamente en sus discursos se manifiesta un miedo a la memoria del acontecimiento. Se tiene la extraña impresión de que se rechaza la *Historia* no porque cuente *ciertas cosas*, sino porque *cuenta* estas cosas. Todas las novedades del Vaticano II (el retorno a las fuentes, el *aggiornamento*, la apertura a los hombres y a las mujeres de hoy con su historia concreta, el ecumenismo, la

11 Cf. G. Ruggieri, "Il male nel mondo e nella chiesa: il destino di una parabola", en *CrSt* 26 (2005) 5-23.

12 Una consideración teológica reciente de la historia del concilio, esencial y perspicua, es la ofrecida recientemente por N. Lash, "What happened at Vatican II", en *The Pastora Review*, Noviembre-Diciembre 2005, 14-19. Es significativo que, frente a las recientes polémicas, Lash elija prácticamente el mismo título de O'Malley.

libertad religiosa, la palabra de Dios, la colegialidad episcopal, etcétera) no son negadas y pueden muy bien ser acogidas dentro de un discurso que las ahoga en el registro de la continuidad. Pero no deberían *ser contadas como acontecimiento* que ha abierto un nuevo periodo de la iglesia, lo mismo que otros acontecimientos abrieron otros nuevos periodos en el pasado¹³. Somos extrañamente capaces de *contar acontecimientos lejanos*: ¿quién negaría hoy el cambio gregoriano del siglo XI, quién dejaría de subrayar su ruptura con la tradición precedente? ¿No fue el mismo Gregorio VII quien a sus críticos y defensores de la tradición contra las novedades introducidas contestaba: "Tú quizás me opongas las costumbres; pero hay que recordar que el Señor decía: 'soy la verdad y la vida'. No dijo: 'soy la costumbre', sino 'la verdad'. Ciertamente, utilizando las palabras de san Cipriano, cualquier costumbre, por difundida que esté, hay que posponerla absolutamente a la verdad; y el uso del contrario a la verdad, tiene que ser abolido"¹⁴? Contar este "cambio" del pasado no presenta problemas, al contrario, es exaltado por muchos que, en el presente, se oponen al del Vaticano II. Contar los cambios del pasado "próximo", en su proximidad y contigüidad con nuestro tiempo, provoca miedos en quienes, con razón o sin ella (ya que la historia como tal no dirime la razón o el error, sino sólo hace presente este pasado a la razón o al error) prefieren olvidar.

El mérito de la *Historia* está precisamente aquí. No en su pretendida definitividad, en la que parecen creer

sobre todo quienes la atacan, y no ciertamente los historiadores que saben más que los demás de la relatividad de sus conclusiones. Sino en el hecho de contar de forma documentada, en cuanto lo permiten las fuentes de las que se dispone en el presente (y son muchas, en una medida inigualada en los pasados concilios), un acontecimiento que todavía manifiesta su actualidad, que es capaz de alimentar esperanzas y temores al mismo tiempo.

Pero entonces la lucha por el concilio, precisamente en cuanto acontecimiento que significó un cambio para la historia de los cristianos del siglo XX, es un momento central del hoy de la iglesia. Por esto no se puede más que estar agradecidos a Pablo VI, quien, con una decisión profética, no quiso que los papeles fueran entregados al olvido y dispuso la posibilidad del uso inmediato de las fuentes conciliares por parte de los estudiosos, derogando el *embargo* de los documentos recientes impuesto en la praxis tradicional de los archivos eclesiásticos. El más grande don "conciliar" que nos ha dejado Pablo VI consiste precisamente en esto: que para nuestra generación el concilio pueda continuar existiendo, ya ahora y no dentro de cien años, como "acontecimiento". Ya que contar y hacer memoria pertenece a la esencia de la vida cristiana: desde la memoria de la cruz de Jesús de Nazaret, a la memoria de los santos y de los mártires, a la memoria de cuantos, cercanos aún a nosotros, dan testimonio de las grandezas inagotables de la gracia del Evangelio.

13 Sobre la problemática del concilio como "acontecimiento" cf. *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, a cargo de M.T. Fattori y A. Melloni, Bologna 1997.

14 *Bibl. rer. Germ.* II, Berolini 1865, 576.