

IGLESIA VIVA
 N° 238, abril-junio 2009
 pp. 111-123
 © Asociación Iglesia Viva
 ISSN. 0210-1114

**SIGNOS
 DE LOS
 TIEMPOS**

En torno al conflicto con los lefebvrianos. El Vaticano II y su recepción política

Massimo Faggioli. Universidad de Santo Tomas. Minnesota. EE. UU.
 Fundación para las Ciencias Religiosas Juan XXIII. Bolonia.

1. Aniversarios, celebraciones y recepción del Vaticano II

El 40° aniversario de la conclusión del concilio en 2005 no había dejado vestigios relevantes en los ambientes eclesiales en un año marcado por la agonía de Juan Pablo II, el cónclave que eligió a Benedicto XVI y el principio del pontificado del papa Ratzinger. Mucho menos eco tuvo, a efectos de poder debatir sobre la recepción del Vaticano II, el jubileo del año 2000 que se redujo a los aspectos meramente conmemorativos, excepción hecha de la disputa entre Ratzinger y Kasper sobre la relación entre eclesiología de la iglesia local e iglesia universal¹. En últimos meses, en cambio, el quincuagésimo aniversario del anuncio del concilio (25 de enero de 1959), que podría haber pasado como un aniversario más entre los muchos que llenan el calendario, ha adquirido sin embargo tonos de un caso internacional y de una llamada a la reflexión de toda la iglesia, que ha demostrado una libertad de expresión en todos sus niveles: obispos y conferencias episcopales, cardenales de curia, facultades teológicas, prensa católica, líderes políticos y parlamentarios católicos y no católicos, opinión pública mundial.

La decisión de Benedicto XVI de 21 de enero 2009 de levantar la excomunión conminada por Juan Pablo II en 1988² a cuatro obispos ordenados por monseñor Marcel Lefebvre ha vuelto a colocar en el

SIGNOS DE LOS TIEMPOS

En torno al conflicto con los lefebvrianos.
El Vaticano II y su recepción política

centro de la discusión del y sobre el catolicismo contemporáneo el concilio Vaticano II que siempre ha sido acusado de herejía por esta pequeña secta cismática y de ser la causa de todos los males de la iglesia³. Esta decisión de Benedicto XVI movió a la iglesia católica –junto a las otras iglesias cristianas, a la comunidad israelí y a la opinión pública– a reflexionar sobre el concilio Vaticano II mucho más de cuanto lo hubiera podido provocar cualquier reunión de estudio o discurso solemne. El debate ha confirmado, si es que era aún necesario, que en el Vaticano II “algo sucedió”⁴.

Felix culpa, estamos tentados a decir. Pero las reacciones a la revocación de la excomunión a los lefebvrianos no se han agotado con el “control de daños”, término que constituye ahora un tipo de comunicación aparte dentro de las “liturgias” de la comunicación social y política de la era global. El caso significó bastante más que un incidente diplomático internacional, o de comunicación, o de mala gestión de la máquina política vaticana. La oportuna publicación a través de Internet de las declaraciones negacionistas y antisemitas de uno de los obispos seguidores de Marcel Lefebvre, Richard Williamson –declaraciones que podían representar una sorpresa sólo para quien ignorare completamente las raíces políticas y culturales del fenómeno lefebvriano– fue el elemento desencadenante de reacción pública, que ha alcanzado tonos inauditos, especialmente en Europa y en Estados Unidos⁵. La toma de posición acerca de la decisión de Benedicto XVI, no sólo por parte de representantes de episcopados nacionales y de obispos individuales, sino también por parte del judaísmo mundial, de líderes políticos europeos y de grupos de parlamentarios católicos, empujó a la Santa Sede a dar una serie de explicaciones, que al final han reconocido el verdadero el objeto de la disputa: el concilio Vaticano II y en concreto la

muchas veces declarado rechazo de los lefebvrianos a reconocer el concilio Vaticano II y especialmente algunos elementos de su *corpus conciliar*, como el documento *Nostra aetate* sobre la relación con las otras religiones y la “deploración” del antisemitismo en él expresada.

El intento de Benedicto XVI de reabsorber un cisma nacido del rechazo de un pequeño grupo a aceptar el Vaticano II dejó claro que, más allá de los números insignificantes del cisma creado por Marcel Lefebvre, el concilio representa para la iglesia del siglo XXI un elemento de debate interno, más que “la brújula” de la iglesia⁶. Este hecho dice algo a los expertos de relaciones internacionales, de derecho canónico y eclesiástico y a los observadores del papel de la iglesia católica en la escena mundial. Pero obviamente dice también algo a los historiadores del Vaticano II y a los intérpretes del concilio, en la actual fase en la que abundan las lecturas continuistas (e incluso revisionistas) del acontecimiento religioso más grande del siglo XX.

Entre las muchas posibles, para los estudiosos del Vaticano II son dos las razones del interés para este caso teológico internacional. La primera razón está en el hecho de que, a los ojos del catolicismo contemporáneo, de la política internacional y de la opinión pública mundial, el concilio ha confirmado indudablemente su función de “garantía”, de “condición de ciudadanía” de la iglesia católica en el mundo contemporáneo. Si para los expertos del concilio este hecho constituye una confirmación del alcance epocal del Vaticano II, sin embargo el significado de este momento especial de “recepción política” del Vaticano II, al alba del siglo XXI, merece alguna reflexión adicional.

El segundo elemento viene dado por el hecho de que esta “garantía” ha sido comprendida, especialmente por la política internacional y por la opinión pública mundial, en *negativo* con el rechazo definitivo

del antijudaísmo y del antisemitismo como elementos no secundarios de una cultura política y social premoderna y antidemocrática, y *en positivo* con algunos elementos específicos del Vaticano II, y particularmente con los que constituyen discontinuidades con respecto a la tradición anterior al concilio: libertad religiosa y libertad de conciencia, ecumenismo, diálogo con el judaísmo, diálogo con las otras religiones, colegialidad y corresponsabilidad en el gobierno de la iglesia.

No es casual que estos elementos más centrales para la "recepción política" del concilio sean precisamente los que el cisma lefebvriano siempre declaró que rechazaba, como fruto de la "herejía" del Vaticano II⁷. Este segundo elemento saca a la luz la importancia de un concepto surgido recientemente en el debate hermenéutico en torno al valor del Vaticano II como "Constitución" para la iglesia católica.

2. El concepto de "Constitución" en el reciente debate sobre el Vaticano II

El teólogo dogmático de Tübingen Peter Hünermann había propuesto hace algunos años el concepto de "Constitución" para el Vaticano II. El uso de este término, que no debe ser confundido con el término "constitución" empleado para las cuatro constituciones del Vaticano II, sino que hace referencia al concepto jurídico de "ley fundamental" en la experiencia político-jurídica occidental, fue ampliamente discutido⁸ y vale la pena, para el objetivo del razonamiento, sintetizar sus puntos principales.

En el quinto y último volumen del importante *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*⁹ dirigido por él junto con Bernd Jochen Hilberath, Hünermann desarrolla los aspectos de la

ponencia ofrecida en el Congreso de Bolonia de 1996 sobre el Vaticano II, donde habla de la "pragmática de los textos conciliares"¹⁰, incluyendo y ampliando algunas contribuciones substanciales de los *Hermeneutical Principles*¹¹ de Ormond Rush. En las conclusiones en el *Theologischer Kommentar*, Hünermann subrayaba la característica del corpus de los textos conciliares como "Constitución" para la iglesia católica¹²:

Si se busca una primera analogía para el perfil del texto del concilio Vaticano II para caracterizar mejor las decisiones, entonces surge una cierta similitud con los textos de tipo constitucional, elaborados por asambleas constitucionales representativas. Esta semejanza caracteriza de manera particular los textos del Vaticano II y se manifiesta también en los textos del concilio de Trento y del Vaticano I, pero sólo de forma indirecta y mucho menor¹³.

Aunque es verdad que "la legitimación de un concilio y su autoridad en esencialmente diferentes a las de una asamblea constituyente" y "el texto conciliar posee una autoridad esencialmente diferente de la de un texto constitucional"¹⁴, Hünermann pone en evidencia las múltiples analogías entre una "Constitución" y el Vaticano II:

- 1) la situación de "crisis o necesidad histórica" que requiere (en el Estado como en la iglesia) una Constitución;
- 2) la calidad de los textos finales como textos discutidos y aprobados por grandes asambleas, representativas de posiciones políticas diferentes, o incluso opuestas;
- 3) una semejanza en el procedimiento (comisiones, subcomisiones, asambleas plenarias);
- 4) la relación entre las cuestiones que están encima de la mesa y los textos que describen y orientan la situación;
- 5) la relación entre la aprobación final de una constitución y el acto de recepción del Vaticano II¹⁵.

SIGNOS DE LOS TIEMPOS

En torno al conflicto con los lefebvrianos.
El Vaticano II y su recepción política

De hecho, “el corpus de los textos del Vaticano II se acerca a los textos elaborados por una asamblea constituyente [...] por eso el texto del concilio Vaticano II puede prudentemente ser calificado como ‘texto constitucional de la fe’. Si esta precomprensión del texto del Vaticano II es correcta, entonces se deriva que una serie de problemas y de cuestiones, de críticas y de interpretaciones están infundadas, porque están dirigidas a un tipo de texto que no es el del Vaticano II”¹⁶.

Al subrayar las diferencias en la tipología del Vaticano II con respecto al Vaticano I o al concilio de Trento, Hünermann emplea otra referencia, siguiendo la *Regula Benedicti*, con el fin de delinear una interpretación correcta de los documentos finales del Vaticano II¹⁷ y elimina de manera inequívoca cualquier malentendido respecto a una nueva vuelta posible, a través de este concepto de Vaticano II como “Constitución”, a toda hipótesis de una *Lex Ecclesiae Fundamentalis*¹⁸. Dicho esto, la identificación del Vaticano II como “Constitución” no significa de hecho para Hünermann poner los textos del concilio por encima del Evangelio: “la legitimación de un concilio y de su autoridad es esencialmente diferente a la de una asamblea constitucional de un Estado moderno [...] por esta razón el texto conciliar posee una autoridad esencialmente diferente de la de un texto constitucional”¹⁹. No obstante, “si nos convencemos del carácter ‘constitucional’ de este corpus de textos, se derivan de ello efectos importantes para la interpretación teológica y la recepción de estos textos”²⁰.

Aunque es nuevo el intento de proteger y al mismo tiempo dinamizar la iglesia con el concilio por medio del concepto del Vaticano II como “Constitución”, la idea de un núcleo particular en el interior del Vaticano II no es nueva²¹. Sin embargo, la propuesta de Hünermann ha suscitado

algunas objeciones, procedentes de algunos investigadores pertenecientes (como el mismo Hünermann) al equipo internacional de investigadores implicados en el proyecto de la *Historia del concilio Vaticano II*²² dirigida por Giuseppe Alberigo. El jesuita franco-alemán Christoph Theobald, en particular, ha criticado la idea del concilio como “Constitución” a partir de una compleja hermenéutica de los textos conciliares y de la primacía de las Escrituras:

Es posible definir la unidad del corpus conciliar referirla a la normatividad del Canon de las *Escrituras*, es decir, sin mostrar cómo el corpus del Vaticano II se posiciona *él mismo*, al situarse en relación con las Escrituras en su único estatuto –explícitamente (en *Dei Verbum*) e implícitamente (en la diferente manera de citarlas)– y simultáneamente en relación con la Tradición –explícita e implícitamente–, es decir, sin referirlas a instancias sin texto como el nombre de Dios y de Jesús y la obra del Espíritu?²³.

Más allá de la cuestión teológica de la coexistencia entre textos normativos diferentes en la vida de la iglesia (Biblia, tradición) y la acción del Espíritu, Theobald critica la propuesta de Hünermann afirmando que la “constitucionalización” del Vaticano II radicaliza de algún modo la posición de Hervé Legrand en la interminable cuestión sobre la relación entre el Vaticano I y el Vaticano II (que ha quedado sin resolver desde el punto de vista jurídico e institucional), cuando apunta a la “tendencia a centrar el acontecimiento conciliar en la iglesia”²⁴. Por último, Theobald critica la hipótesis de Hünermann porque socavaría la posibilidad de interpretar los textos conciliares como textos de compromiso –como si las “Constituciones” no fueran textos de compromiso y sometidas también a una historización y a una recepción²⁵.

La más oportuna de las objeciones a la idea del Vaticano II como “Constitución”

había sido sin embargo la de Benedicto XVI, que había reservado a la cuestión un pasaje de su ya célebre discurso a la Curia romana del 22 de diciembre de 2005. En aquel discurso el papa, tras haber afirmado que “la hermenéutica de la discontinuidad corre el peligro de acabar en una ruptura entre la Iglesia preconciliar y la Iglesia postconciliar”, atacó la idea de una hermenéutica del concilio según “el espíritu” –y no según los textos– y continuaba:

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 perspectiva, podamos iluminar también la vida en el tiempo y el tiempo mismo²⁶.

La crítica al concilio como “Constitución” la fundaba Benedicto XVI en el hecho de que la única constitución fue dada a la iglesia por el Señor, que el proceso constituyente equivale a la “ruptura”, cosa diferente de la “reforma”, y que hay que rechazar la idea de una “discontinuidad” en la iglesia católica entre un *antes* y un *después* del Vaticano II. Lo mismo que Theobald, que rechaza la plausibilidad del término “Constitución” porque es tendencialmente eclesiocéntrico, el papa critica este término y su inadecuación al concilio a partir de un análisis estrictamente eclesiológico de algu-

nos elementos: la imposibilidad de aplicar a la continuidad de la tradición de la iglesia el paso de una antigua a una nueva Constitución y la diferencia en el papel del “ordenante”, es decir, del soberano, entre la iglesia guiada por el Señor y la voluntad popular que se expresa (pero también se limita) en las Constituciones²⁷.

3. ° El Vaticano II y el carácter “constitucional” de la iglesia posconciliar

Al tomar nota de la excomunión *latae sententiae*, el motu proprio *Ecclesia Dei* de 1988 ya había aprovechado la ocasión del cisma lefebvriano para hacer una reflexión sobre el concilio Vaticano II. En aquella ocasión Juan Pablo II habían afirmado:

En efecto, el éxito que ha tenido recientemente el movimiento promovido por mons. Lefebvre puede y debe ser, para todos los fieles, un motivo de reflexión sincera y profunda sobre su fidelidad a la Tradición de la Iglesia, propuesta auténticamente por el Magisterio eclesiástico, ordinario o extraordinario, especialmente en los Concilios Ecuménicos desde Nicea al Vaticano II [...] Corresponde sobre todo a los obispos, por su misión pastoral, el grave deber de ejercer una vigilancia clarividente, llena de caridad y de fortaleza, de modo que en todas partes se salvaguarde esa fidelidad [...] Quisiera, además, llamar la atención de los teólogos y de otros expertos en ciencias eclesiásticas, para que también se sientan interpelados por las circunstancias presentes²⁸.

Al levantar la excomunión a los obispos lefebvrianos precisamente coincidiendo con el 50° aniversario de la convocación del concilio, Benedicto XVI ha relanzado indirectamente aquella intención de Juan Pablo II. Pero el debate sobre el Vaticano II a principios de 2009 aporta una nueva luz sobre el proceso de recepción del concilio y

SIGNOS DE LOS TIEMPOS

En torno al conflicto con los lefebvrianos.
El Vaticano II y su recepción política

sobre su función de “constitucionalidad”, y permite comprender mejor la propuesta de interpretación del concilio como “Constitución”, queda liberada de las lecturas eclesiocéntricas y encuadrada en el ámbito de un razonamiento –tan querido para el teólogo dogmático de Tubinga– sobre el papel de los *loci theologici* y de la cultura para la hermenéutica en la iglesia posconciliar²⁹. La propuesta de Peter Hünemann merece ser tomada de nuevo y analizada a partir de una aproximación menos teológica-eclesiológica recortada sobre la geometría interna de los textos del concilio o por el atormentado recuerdo del polémico y ya hace tiempo fracasado intento posconciliar de legislar una “ley fundamental” para la iglesia³⁰.

De hecho, a la luz del legado del “pontificado global” de Juan Pablo II y de los impulsos teológicos y políticos dados por Benedicto XVI a la recepción del concilio, es necesario hacer una primera reflexión sobre la recepción del Vaticano II que se caracteriza también por una aproximación “político-cultural” que tenga en cuenta la especificidad de los ámbitos de recepción en diferentes áreas del mundo (y especialmente en el occidental euro-atlántico) de un “núcleo constitucional” del concilio.

De las discusiones surgidas por la supresión de la excomunión a cuatro obispos de la “Fraternidad San Pío X”, fundada por mons. Lefebvre en 1970, se ha visto claramente que no han sido sólo las declaraciones antisemitas de uno de estos obispos lo que ha representado un problema político y diplomático, sino también las posiciones del cisma lefebvriano respecto al concilio Vaticano II y, especialmente, a respecto a su núcleo de elementos de novedad y discontinuidad en el interior de la reciente tradición de la iglesia.

A este núcleo pertenecen evidentemente el reconocimiento de la libertad de culto y de la libertad de conciencia, el compromi-

so en el diálogo ecuménico y en el diálogo interreligioso. Pertenecen a este núcleo también la reforma litúrgica y su contenido teológico (siendo como es la constitución litúrgica la primicia del Vaticano II)³¹, lo mismo que forman parte de este núcleo también el lugar de la Escritura en la iglesia y la existencia y el papel de las conferencias episcopales y de la colegialidad episcopal (rechazada por los lefebvrianos por estar en discontinuidad con la tradición monárquica del gobierno de la iglesia)³².

Este núcleo de elementos de novedad se puede describir no tanto como “constitutivo” del corpus del Vaticano II, sino como “constitucional” porque esas afirmaciones del Vaticano II configuran el nuevo rostro conciliar de la iglesia católica no sólo *ad intra*, sino también *ad extra* y en el plano público e internacional: no en el nivel de imagen de las relaciones públicas, ni (en el caso del negacionismo antisemita) en el nivel jurídico penal, sino precisamente en el nivel político y cultural³³.

Hay en este reciente episodio del “caso Lefebvre” un elemento interesante para los historiadores del Vaticano II y para los intérpretes del Vaticano II: ha tocado al Vaticano II en su “núcleo constitucional”, que existe con independencia de las jerarquías formales de los textos (constituciones, decretos, declaraciones) y que tiene mucho más que ver con la historia de la actual fase posconciliar y con la posición de la iglesia en el plano jurídico y político internacional, que con la hermenéutica teológica “técnica” de los textos.

Todo esto se comprende no sólo a partir de un estudio de la cultura teológica del Vaticano II, sino de una reflexión sobre “la cultura política del Vaticano II” o, para quedarse dentro de un campo solo en parte ya explorado, de la percepción política del *aggiornamento* conciliar y de sus resultados en la posición internacional de la iglesia católica durante y a través del Vaticano II³⁴.

Cuando, en últimos meses, la cancillera alemana recordó que el repudio del antisemitismo es una columna principal de la República Federal Alemana, ha dirigido al catolicismo contemporáneo un *memento* sobre las responsabilidades culturales y políticas de la iglesia no sólo en Alemania, sino en el plano global, actuando indirectamente como intérprete del Vaticano II y de sus discontinuidades en el campo de la relación entre la iglesia y el judaísmo. Para ser más claro: si para la historia de la hermenéutica de la eclesiología del concilio Vaticano I se debe recurrir al intercambio epistolar de 1875 entre el canciller Bismarck, los obispos alemanes y Pío IX³⁵, para valorar el momento presente de la recepción del Vaticano II es igualmente indicativo considerar, junto a la de los obispos, conferencias episcopales y facultades católicas de la teología, también la reacción de las comunidades judías, la iniciativa de la cancillera alemana, la protestante Angela Merkel, y la sucesiva precisión de Benedicto XVI³⁶.

Las declaraciones de la cancillera alemana, junto a la de amplios sectores tanto de la iglesia como de la opinión pública mundial, contribuyeron –uniéndose a la teología y a la historiografía sobre el concilio– a hacer justicia en relación con un modo autorreferencial y a veces anestésico de recibir el concilio, que en las últimas dos décadas ha sido utilizado expeditivamente para permitir la entrada de algunas características del catolicismo más reciente, entre ellas el triunfalismo de los movimientos católicos³⁷. Lo que el momento de “recepción política” de principios de 2009 recuerda a la iglesia contemporánea es un elemento esencial para la hermenéutica del concilio: el Vaticano II vino *después* de la Segunda guerra mundial y del Shoah y no *antes* del jubileo. Las instancias más profundas del concilio no son comprensibles si este acontecimiento se arrima subrepticamente a agendas político-eclesiásticas de tipo vario,

especialmente si están desligada de una inteligencia de la profundidad histórica, política y cultural, además de teológica, del paso del catolicismo del “largo siglo XIX” al período conciliar de pleno siglo XX.

4. Momentos de la recepción del concilio: 1959-2009

La muerte de Juan Pablo II –el último padre conciliar del Vaticano II que fue elegido obispo de Roma– y la elección de Benedicto XVI han constituido sin duda dos elementos importantes del panorama cultural y teológico del catolicismo contemporáneo, pero sobre todo del debate sobre la hermenéutica del Vaticano II³⁸. Desde su elección en abril de 2005, Benedicto XVI reavivó el debate sobre el papel del Vaticano II, sólo aceptado de forma nominalista en amplias áreas de la iglesia, vinculándolo a una discusión sobre la herencia del concilio para la iglesia contemporánea y para la cultura occidental. Incluso por esto, parece por lo menos infructuoso cualquier intento de encuadrar la actual discusión sobre el concilio que prescindiera por un lado del análisis de la orientación política de los intérpretes del Vaticano II, y por otro lado, de una toma de conciencia de las consecuencias, en la ver político-cultural a largo plazo, de una interpretación minimizante o continuista del Vaticano II.

La actual política de la Santa Sede conducida por Benedicto XVI parece haber dado la espalda al protagonismo wojtyliano en la escena política mundial, pero también a la conciencia de la “política global del concilio”. El caso del levantamiento de la excomunión de los obispos lefebvrianos constituye otra confirmación de ello. Por otra parte, el rechazo de la idea de una discontinuidad posible del Vaticano II con respecto a la anterior tradición católica parece casar con una discontinuidad neta del pre-

SIGNOS DE LOS TIEMPOS

En torno al conflicto con los lefebvrianos.
El Vaticano II y su recepción política

sente pontificado con respecto al de Juan Pablo II en cuanto a la sensibilidad política global del catolicismo³⁹.

Al final de los años cincuenta, la opción de archivar “la edad costantiniana”, que había germinado tiempo atrás en la biografía misma de Angelo Giuseppe Roncalli, Juan XXIII⁴⁰, llegó a madurar en los años del concilio: ella desplegó todas sus implicaciones durante el Vaticano II, en el que la identidad universal, “católica” de la iglesia fue la premisa necesaria a la cultura del diálogo y al diálogo entre las culturas y las ideologías políticas. Fue una opción teológica madurada en el centro de la iglesia católica, que puso, en sus intervenciones políticas y diplomáticas, algunos límites a la aplicabilidad de la nueva imagen colectiva de la iglesia, y evidenció muchas veces la necesidad de “convencer” a los beneficiarios de la política de diálogo con el comunismo del Este, y la dificultad de hacer aceptar esa política a los catolicismos nacionales (como el polaco y el alemán, por motivos opuestos entre ellos)⁴¹.

En pleno período posconciliar, las ambigüedades del magisterio reciente en el tema de la “guerra justa” y en la “purificación de la memoria”⁴² no pueden poner en duda la efectiva discontinuidad (con respecto al antes, como también, quizás, con respecto al después) de los gestos y de los símbolos, más allá de las palabras de la Santa Sede de Pablo VI y de Juan Pablo II, en cuanto a la percepción de la globalidad y de la importancia de las religiones para la paz mundial⁴³.

En el momento del actual pontificado, los no despreciables flirteos con los “devotos ateos”, los neo-con y los neo-conservadores (italianos y estadounidenses principalmente), parece tendente a poner un fin tanto al curso internacional impulsado por Pablo VI y de Juan Pablo II para el catolicismo posconciliar, como al cambio producido

en los años sesenta: un giro cultural y teológico, antes que político y diplomático, pero que algunas diplomacias occidentales no tardaron durante el Vaticano II en ver su alcance epocal, cuando hacía menos de un siglo que el papa había perdido el poder temporal.

Del lado más estrictamente político-diplomático, se hace evidente que algunas interpretaciones del Vaticano II (con sus consecuencias en el plano de la “política vaticana” en sentido amplio) parecen no tener en cuenta los costos de una retirada de la iglesia católica de la escena internacional del diálogo entre las iglesias y las religiones, después de las últimas décadas en las que el papado romano ha creado en su interlocutores (también en los menos dispuestos a ello) expectativas y costumbres. En el aspecto más teológico-hermenéutico del Vaticano II, la actual visión del papel de la iglesia en el mundo –de la que el caso Lefebvre es una confirmación– tiene consecuencias directas en el modo de leer el concilio.

Con otras palabras, tanto la “discontinuidad del concilio” con respecto al período anterior (para la relación entre la iglesia y la democracia, colegialidad y sinodalidad; para la libertad religiosa; para el ecumenismo; para el diálogo interreligioso), como las “discontinuidades en la interpretación política del Vaticano II” (desde la amplia y a veces nominalista visión del Vaticano II por parte de Juan Pablo II hasta la más restrictiva de Benedicto XVI) tienen efectos políticos, y al mismo tiempo ponen de relieve la existencia de un innegable “núcleo constitucional” en el interior del Vaticano II. Es decir, de un núcleo que los actores “políticos” (aquí entendidos en sentido amplio: líderes políticos, parlamentos, opinión pública, comunidades religiosas y culturales activas fuera y dentro del catolicismo) que interactúan con la iglesia considera como

adquirido definitiva e irrevocablemente. Estos actores aportan así una contribución –aunque sea indirecta y quizás inconscientemente– a la discusión sobre el Vaticano II, porque son los más sensibles a ese “núcleo constitucional” del concilio que es rechazado por el cisma lefebvriano.

Los elementos de este núcleo son el descubrimiento de la democracia y del valor de la participación y de la co-decisión, también en el interior de la iglesia; la valoración de la “libertad”, a un siglo del *Syllabus* de Pío IX; la estima plena y no amonada de la relación entre historicidad e iglesia; el control de la relación entre magisterio de la iglesia y cultura del anticomunismo; la asimilación en un nivel profundo de la experiencia trágica de la segunda guerra mundial y, sobre todo, de la conexión entre cultura antijudía de la cristiandad, antisemitismo racista y Shoah en Europa.

En otras palabras, si se examinan los recientes debates, especialmente a partir de 2005, sobre el papel del Vaticano II en la iglesia católica contemporánea no se puede menos de constatar que la declaración *Nostra aetate* sobre las relaciones de la iglesia con las religiones no cristianas, la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa y la constitución *Gaudium et spes* sobre la iglesia en el mundo contemporáneo representan de manera especial la cuestión del Vaticano II [en referencia a la antigua *cuestión romana* que marcó durante casi un siglo las relaciones de la Iglesia con la política. NdT]. Por otra parte, es imposible negar que las tres propuestas básicas del Concilio, “issues under issues” como la individualiza recientemente John O’Malley –el cambio en la iglesia, las relaciones entre centro y periferia de la iglesia, el concilio como acontecimiento lingüístico y de “estilo” para el catolicismo– están íntimamente interconectadas y la negación de una de ellas comporta inmediatamente la

esterilización también de las otras dos cuestiones⁴⁴. Entre los elementos de la “transición epocal” del Vaticano II hay que situar seguramente también un cambio de las categorías del pensar, que presuponen –para poner sólo dos ejemplos– un acercamiento exegético crítico moderno en la interpretación de las Escrituras y una relación entre papa, obispos y laicado que esté marcado, incluso desde el punto de vista de las concreciones institucionales, por la libertad y la responsabilidad. De esta transición se deriva también una forma de fe que para ser transmisible y capaz de ser testimoniada en el mundo debe articularse en forma de “iglesia-mundo”⁴⁵.

Es obvio que los cambios del Vaticano II que marcan época tienen una repercusión que se produce no sólo y exclusivamente en el interior de la iglesia. En realidad tienen un efecto directo también en la contemporaneidad de la iglesia: tanto en el juicio político-cultural cuanto en la sustancia del ser de la iglesia en el mundo contemporáneo. Todos estos elementos pertenecen a la discontinuidad cultural del Vaticano II, coinciden con cuanto es rechazado por la cultura anticonciliar del cisma lefebvriano y se corresponden con el núcleo constitucional del Vaticano II.

Ahora bien, reconocer la relación entre la interpretación del Vaticano II y la “política” de sus intérpretes (intérpretes políticos, sean ellos eclesiásticos o laicos) significa antes que nada reconocer la necesidad de un estudio de “la cultura política del Vaticano II”, y en el segundo lugar reflexionar sobre la imposibilidad de volver atrás respecto a algunos elementos esenciales de esa cultura político -constitucional del Vaticano II. Lo cual no significa que represente una nueva “era costantiniana”, ni que haya que dejarse seducir por las sirenas de la “religión civil”. Tampoco se trata de darle la vuelta al *Diktum* de Böckenförde, llegan-

do a describir una iglesia que vive de presupuestos jurídicos constitucionales que no es capaz de garantizar⁴⁶. Ni se trata de seguir una prioridad temporal –entre cristianismo y cultura política occidental– en la adquisición de algunos principios “jurídicos” fundamentales; y menos aún, entregar el cristianismo como dote a los fautores del conservadurismo neo-liberal⁴⁷. Se trata más bien de darse cuenta de cómo funciona hoy la relación entre catolicismo y sociedad contemporánea en torno y gracias al concilio, y especialmente en torno a su “núcleo constitucional” de discontinuidad, y de cómo esta relación es un espectador influyente en el diálogo actual sobre la interpretación del Vaticano II.

5. Para un estudio de la recepción política y cultural del concilio

Si es verdad que el concilio “no llegó a ser ni la constitución de la iglesia, ni la lista de cosas olvidadas [...] sí que ha sido y es una realidad dinámica”⁴⁸, aunque parece legítimo observar que, a la luz de las repercusiones internacionales del caso Lefebvre, el Vaticano II ha surgido de manera patente como el elemento dirimente para la aceptabilidad del catolicismo en el interior de la cultura política y social del mundo contemporáneo: para la cultura occidental, pero también y especialmente –en un momento de un intento de nueva europeización tentada del catolicismo– para sus oportunidades de interacción con culturas no europeas y no occidentales. Si 2006 después de Ratisbona había significado descubrir de nuevo *Nostra aetate* para restablecer la relación con el Islam⁴⁹, 2009 ha marcado una etapa en la toma de conciencia del valor del concilio para la relación entre la iglesia y el judaísmo. Pero más allá de las reacciones contra el antisemitismo (que no por casualidad es algo congénito en buena

parte de la cultura anticonciliar), en una perspectiva más amplia es evidente que el 50º aniversario del anuncio del concilio y las reacciones contra la supresión de la excomunión a los obispos lefebvrianos representan un “momento de recepción” del Vaticano II⁵⁰: recepción eclesial pero también *recepción política* y cultural del concilio, de la que se ha hecho la historia del posconcilio y que los intérpretes “continuistas” del concilio ignoran o desechan asociándola expeditivamente a los fenómenos típicamente noroccidentales, como el sesenta y ocho o la secularización.

Desde este momento de recepción ha quedado claro que, si el Vaticano II difícilmente desempeña el papel de una “constitución” positiva (en el sentido jurídico clásico) para la iglesia, quien rechaza el concilio se coloca automáticamente en el plano “extra-constitucional” o “extraparlamentario” de la iglesia, especialmente a los ojos de cuantos la observa desde fuera: la política, la cultura, la diplomacia internacional, el hombre y la mujer de nuestro tiempo. En este sentido, el concilio Vaticano II funciona ciertamente como constitución para la iglesia del Vaticano II, y de manera especialmente visible como garantía de su compromiso a favor del diálogo interreligioso y con el judaísmo; del reconocimiento de la libertad de conciencia; de la protección de la libertad religiosa; del compromiso por el ecumenismo y la paz entre los pueblos.

No es difícil reconocer que el concilio llegó a ser “garantía de constitucionalidad” del catolicismo contemporáneo, especialmente frente a la cultura occidental. Las lecturas continuistas (o incluso verdaderamente revisionistas) del acontecimiento religioso más grande del siglo XX están alimentadas por una visión ideológico teo-conservadora que ve en el cristianismo identitario, “de orden” y preconiliar el único camino de salida para una civilización occidental en

crisis. Pero es ya evidente, con permiso de la agenda política de los neo-con y teo-conservadores de las dos orillas del atlántico, que para la iglesia católica liberarse del Vaticano II, o incluso minimizar el alcance epocal de sus discontinuidades, tiene consecuencias político-culturales inmediatas, de carácter exactamente opuesto a aquellas que los *think-tank* "occidentalistas" auguraban. Casi veinte años hace que el conservador politólogo (pero distante de los neo-conservadores) Samuel Huntington había subrayado que los procesos de democratización en el siglo XX tenían probablemente más que ver con el concilio Vaticano II que con la difusión del mercado libre⁵¹.

Reconocer la influencia de agentes externos (no eclesiales y no teológicos) en

el debate sobre el papel del concilio en la iglesia lleva a entender la existencia de un núcleo "constitucional" del Vaticano II. Este elemento va más allá de la estéril disputa entre "letra" y "espíritu" del concilio, y puede abrir la reflexión a una tercera fase de estudios sobre el Vaticano II que, –después de que la primera fase de comentario a los textos (años sesenta-ochenta) y la segunda fase de reconstrucción histórica del acontecimiento (años ochenta-dos mil)– sea capaz de captar, sobre la base del conocimiento del desarrollo histórico de los textos finales del concilio, la relación entre el concilio y los movimientos histórico-culturales de largo plazo.

[Artículo publicado en *Rassegna di Teologia*, 1/2009. Traducción de Iglesia Viva]

NOTAS

- 1 Cf. W. KASPER, "Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes", in Werner Schreer y Georg Steins (edd.), *Auf Eine neue Art Kirche sein. Festschrift J. Homeyer*, Don Bosco, Munich 1999, 32-48; J. RATZINGER, "L'ecclesiologia della Costituzione Lumen Gentium", en *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cargo de R. Fisichella, San Paolo, Cinisello B. 2000, 66-81; cf. K. McDONNELL, "The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches", en *Theological Studies* (Junio 2002), 222-250.
- 2 Motu proprio *Ecclesia Dei*, 2 de julio de 1988.
- 3 Para una reconstrucción de las recientes relaciones entre Lefebvre y Roma, y una dura toma de postura cf. P. HÜNERMANN véase www.periodistadigital.com/religion/object.php?o=1146385
- 4 Cf. D.G. SCHULTENOVER (ed.), *Vatican II: Did Anything Happen?*, Continuum, New York-London 2007, y especialmente J.W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA-London 2008.
- 5 Sobre la toma de postura de los obispos franceses alemanes y suizos, cf. *Il Regno – documenti*, 3-2009, 72-75; para una recopilación de los documentos firmados por las facultades teológicas de Münster, Tubinga, Lucerna, Friburgo de Brisgovia, Ratisbona, cf. *Adista documenti*, n° 17 del 14 de febrero de 2009 y "Documentazione delle reazioni teologiche", editado por Erik Borgman, en *Teologi@Internet* 130 (12 de marzo 2009) <http://www.queriniana.it/teologia.asp>.
- 6 JUAN PABLO II, carta apostólica *Novo millennio ineunte*, n. 57 (6 de enero de 2001).
- 7 Cf. L. PERRIN, *Il caso Lefebvre*, a cargo de Daniele Menozzi, Marietti, Génova 1991; N. SENÈZE, *La crise intégriste: vingt ans après le schisme de Mgr Lefebvre*, Bayard, París 2008.
- 8 Cf. la recopilación de ensayos seleccionada por A. MELLONI e G. RUGGIERI, *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009
- 9 Cf. P. HÜNERMANN – H.J. HILBERATH (edd.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 volúmenes, Herder, Freiburg i.B. 2004-2005.
- 10 Cf. P. HÜNERMANN, "Il concilio Vaticano II come evento", en M.T. FATTORI - A. MELLONI (edd.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1997, 63-92.
- 11 Cf. O. RUSH, *Still interpreting Vatican II: Some Hermeneutical Principles*, Paulist, New York 2004.

- 12 Cf. P. HÜNERMANN, "Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine Hermeneutische Reflexion", en *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, cit., vol. V, 5-101, especialmente 11-17 y 85-87.
- 13 *Ib.*, p. 12.
- 14 *Ib.*, pp. 15-16.
- 15 Hünermann hacía una referencia al ensayo de P. POMBENI, "La dialettica tra evento e decisioni nella ricostruzione delle grandi assemblee parlamentari e le assemblee costituenti", en *L'evento e le decisioni*, cit., pp. 17-49.
- 16 HÜNERMANN, "Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung...", cit., p. 17.
- 17 Cf. *ib.*, p. 12.
- 18 Cf. también P. HÜNERMANN, "Der Text. Eine Ergänzung zur Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils", en *Cristianesimo nella Storia*, XXVIII/2 (2007), 339-358 (ahora en italiano: "Il testo". Un complemento a la hermenéutica del Vaticano II", en *Chi ha paura del Vaticano II?*, cit., 85-105).
- 19 HÜNERMANN, "Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung...", cit., 15-16.
- 20 HÜNERMANN, "Der Text". Eine Ergänzung...", cit., 358. Cfr. también P. HÜNERMANN, "Zur theologischen Arbeit am Beginn der dritten Millenniums", en P. HÜNERMANN (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Herder, Freiburg i.B. 2006, 569-593.
- 21 Giuseppe Dossetti, por ejemplo, identificaba en la constitución litúrgica y en la *Dei Verbum* el eje interpretativo de todo el concilio, pero hablaba de la necesidad de una "interpretación en crecimiento" del Vaticano II: cf. G. DOSSETTI, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, a cargo de Francesco Margiotta Broglio, Il Mulino, Bolonia 1996; G. DOSSETTI, *Per una "chiesa eucaristica". Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965*, edición cuidada por G. Alberigo y G. Ruggieri, Il Mulino, Bolonia 2002, 35.
- 22 Cf. *Historia del concilio Vaticano II*, dirigida por G. ALBERIGO, 5 volúmenes, Editorial Sígueme, Salamanca 2004-2008 (la edición italiana fue publicada entre 1995 y 2001. Hay también traducciones al inglés, francés, alemán, portugués y ruso).
- 23 C. THEOBALD, "Mise en perspective", en C. THEOBALD (ed.), *Vatican II sous le regard des historiens*. Coloquio del 23 de septiembre de 2005 (Centre Sèvres - Facultad de los jesuitas de París), París 2006, 3-23, 12-13.
- 24 THEOBALD, "Mise en perspective...", cit., 15. Cf. H.-M. LEGRAND, "Relecture et évaluation de l'Histoire du Concile Vatican II d'un point de vue ecclésiologique", en *Vatican II sous le regard des historiens*, cit., 49-82.
- 25 Cf. C. THEOBALD, "Enjeux herméneutiques des débats sur l'histoire du Concile Vatican II", en *Cristianesimo nella Storia*, XXVIII (2007) 2, 359-380 (ahora en italiano: "Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II", en *Chi ha paura del Vaticano II?*, cit., 45-68, espec. 52-53).
- 26 Benedicto XVI, discurso a la Curia Romana el 22 de diciembre de 2005, según la traducción española que consta en la página oficial www.vatican.va. Las cursivas son del autor. También publicado en *Ecclesia*, n° 3290 (3-12-05), p. 2021. Para una lectura de este texto cfr. J.A. Komonchak, "Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II", en *Cristianesimo nella Storia*, XXVIII (2007) 2, 323-337. [Véase también Giuseppe Ruggieri, "Lucha por el Concilio", en *Iglesia Viva*, n° 225 (enero-marzo 2006), pp. 71-80].
- 27 La versión alemana del discurso de Benedicto XVI tiene *Auftraggeber* por "soberano" y *Verfassung* (y no *Konstitution*, ni *Grundgesetz*) por "Constitución". [Cf. la versión alemana en la página www.vatican.va].
- 28 *Motu proprio Ecclesia Dei*, 2 de julio de 1988, n. 5. Versión española en www.vatican.va. También en *Ecclesia*, n° 2381 (23-7-88), pp. 1103-1104.
- 29 Cf. P. HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube, Überlieferung, Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Aschendorff, Münster 2003.
- 30 Cf. *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la chiesa*, Brescia, Paideia, 1972; D. CENALMOR PALANCA, *La ley fundamental de la iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Eunsa, Pamplona 1991.
- 31 Cf. G. DOSSETTI, *Per una "chiesa eucaristica"*, cit.
- 32 La "European Society for Catholic Theology", en el comunicado del 15 de febrero de 2009, indicaba como "cuestiones fundamentales" para la recepción del Vaticano II las que están contenidas en los documentos *Dei Verbum* y *Sacrosanctum Concilium* (por el carácter dinámico de la tradición, del magisterio y de la liturgia), *Lumen gentium* (por el ejercicio colegial del gobierno de la iglesia), *Dignitatis humanae* (por el respeto de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa), *Unitatis redintegratio* y *Nostra aetate* (por el com-

- promiso activo de diálogo ecuménico e interreligioso): cf. www.kuleuven.be/thomas/evkt.
- 33 Cf. G. ALBERIGO, "Il concilio Vaticano II e le trasformazioni culturali in Europa", ahora en *Transizione epocale. Studi sul concilio Vaticano II*. Prólogo de K. Lehmann, Il Mulino, Bolonia 2009, 601-627.
- 34 Cf. A. MELLONI (ed.), *Vatican II in Moscow (1959-1965)*, Lovaina: Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1997; A. MELLONI, *L'altra Roma. Politica e S. Sede durante il Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Il Mulino, Bolonia 2000.
- 35 Cf. K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Trotta, Madrid, 1999, pp.218-221; H. DENZINGER - P. HÜNERMAN, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, versión castellana de la 38ª edición alemana, Herder, Barcelona 1991, nn. 3112-3117.
- 36 Véase la declaración de Angela Merkel, 4 de febrero de 2009, y, pocas horas después, la nota de la Secretaría de Estado vaticana, que afirmaba que para cualquier reconocimiento canónico de los obispos lefebvrianos por parte de la S. Sede es "condición indispensable" el "pleno reconocimiento del Concilio Vaticano II y del Magisterio de los papas Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo I, Juan Pablo II y del mismo Benedicto XVI".
- 37 Cf. M. FAGGIOLI, *Breve storia dei movimenti cattolici*, Carocci, Roma 2008. [Próxima publicación en castellano, en PPC, Madrid]
- 38 Cf. M. FAGGIOLI, "Concilio Vaticano II: bollettino bibliografico (2000-2002)", en *Cristianesimo nella Storia*, XXIV/2 (2003), 335-360; ID., "Concilio Vaticano II: bollettino bibliografico (2002-2005)", en *Cristianesimo nella Storia*, XXVI/3 (2005), 743-767; ID., "Council Vatican II: Bibliographical Overview 2005-2007", en *Cristianesimo nella Storia* XXIX/2 (2008), 567-610.
- 39 Cf. M. FAGGIOLI, "La politica estera della Santa Sede", en *Il Mulino*, 6/2006, 1137-1146.
- 40 Véase por ejemplo, ANGELO GIUSEPPE RONCALLI - GIOVANNI XXIII, *Tener da conto. Le agendine di Bulgaria, 1925-1934*, edición a cargo de M. Faggioli, Fondazione per le scienze religiose, Bolonia 2008 e ID., *La mia vita in Oriente. Agende del delegato apostolico, I. 1935-1939*, edición a cargo de V. Martano, Fondazione per le scienze religiose, Bolonia 2006.
- 41 Cf. K.-J. HUMMEL (ed.), *Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958-1978*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1999; A. MELLONI (ed.), *Il filo sottile. L'Ostpolitik vaticana di Agostino Casaroli*, Il Mulino, Bolonia 2006.
- 42 Cf. D. MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Il Mulino, Bolonia 2008; G. MICCOLI, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Rizzoli, Milán 2007.
- 43 Cf. A. RICCARDI, *Governo carismatico: 25 anni di pontificato*, Mondadori, Milán 2003.
- 44 Cf. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, cit., 309-311.
- 45 Cf. G. ALBERIGO, "La transición hacia una nueva era", en *Historia del concilio Vaticano II*, dirigida por G. ALBERIGO, ed. española a cargo de Evangelista Vilanova, vol. V, Sígueme, Salamanca 2008, 509-569.
- 46 El *Böckenförde-Diktum* - "El Estado liberal y secularizado vive de presupuestos que por sí mismo no puede garantizar" - se remonta a un escrito de 1967 (*Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*). Véase ahora E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, editado por M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006.
- 47 Un ejemplo en algunas páginas de F. FELICE, *Neocon e teocon. Il ruolo della religione nella vita pubblica statunitense*. Prólogo de G. Weigel, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.
- 48 A. MELLONI, "Breve guida ai giudizi sul Vaticano II", en *Chi ha paura del Vaticano II?*, cit., 107-145, cit. 132.
- 49 Cf. A. MELLONI, "Da Nostra aetate ad Assisi '86. Cornici e fatti di una ricezione creativa del concilio Vaticano II", in *Convivium Assisense* 9(2007)/1, 63-89.
- 50 Sobre la recepción del Vaticano II véanse los estudios de G. ROUTHIER, da *La réception d'un concile*, Paris, Cerf, 1993 a *Il Concilio Vaticano II. Ricezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milán 2007 (ed. or. *Vatican II. Herméneutique et réception*, Fides, Montreal 2006). [Véase también del mismo autor "El Concilio Vaticano II como estilo", en *Iglesia Viva*, 227, jul-set 2006, pp.23-44].
- 51 Cf. S.P. HUNTINGTON, *The third wave: democratization in the late twentieth century*, Norman; London: University of Oklahoma Press, 1991 (trad. es. *La tercera ola: la democratización a finales del siglo XX*, Ediciones Paidós, Barcelona 2002).

