

SCRIPTA THEOLOGICA

2010
VOLUMEN 42
NÚMERO 1

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

ESTUDIOS

Carmen MONASTERIO

Pascal ante el misterio de la gracia / 9 - 29

Piotr ROSZAK

«*Christus transformat se in Ecclesiam*» (In Ps. 21, n. 1)

Eclesiología de Santo Tomás de Aquino en la perspectiva del *Mysterium* / 31 - 55

NOTAS

Gabriel RICHI

A propósito de la «hermenéutica de la continuidad» / 59 - 77

José Ramón VILLAR

Ordo presbyterorum y *presbyterium* / 79 - 95

Juan Luis LORDA

Claves teológicas para una lectura de *Caritas in veritate* / 101 - 120

Miguel Alfonso MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA

Don y desarrollo, bases de la economía / 121 - 138

Sergio SÁNCHEZ-MIGALLÓN

El *logos* del amor en *Caritas in veritate*:

un acercamiento filosófico a su comprensión / 139 - 158

BOLETINES

Rodrigo MUÑOZ y Gregorio GUTIÁN

Manuales de moral social (2000-2008) / 161 - 182

Lucas Francisco MATEO-SECO y Pablo MARTI

Boletín de espiritualidad sacerdotal (2000-2010) / 183 - 204

SCRIPTA THEOLOGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA, ESPAÑA / FUNDADA EN 1969 / ISSN: 0036-9764
2010 / VOLUMEN 42

DIRECTOR / EDITOR

César Izquierdo
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
cizquier@unav.es

CONSEJO EDITORIAL EDITORIAL BOARD

SUBDIRECTOR

Juan Antonio Gil-Tamayo
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
jagil@unav.es

VOCALES

Juan Luis Caballero
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
jcaballero@unav.es

Gregorio Guitián
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
gguitian@unav.es

José María Pardo
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
jmpardo@unav.es

SECRETARIO

Eduardo Flandes
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
eflandes@unav.es

CONSEJO ASESOR / ADVISORY BOARD

Pio Alves
UNIVERSIDADE CATOLICA
PORTUGUESA, BRAGA (PORTUGAL)

Ysabel de Andía
CENTRE NATIONAL
DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE,
PARIS (FRANCE)

Albino Barrera OP
PROVIDENCE COLLEGE,
RHODE ISLAND (USA)

Santiago del Cura
FACULTAD DE TEOLOGÍA DEL NORTE
DE ESPAÑA, BURGOS (ESPAÑA)

Juan Miguel Díaz Rodelas
FACULTAD DE TEOLOGÍA
"SAN VICENTE FERRER",
VALENCIA (ESPAÑA)

Hubertus R. Drobner
THEOLOGISCHE FAKULTÄT
PADERBORN (DEUTSCHLAND)

Santiago García-Jalón
UNIVERSIDAD PONTIFICIA
DE SALAMANCA (ESPAÑA)

Lucas F. Mateo-Seco
UNIVERSIDAD DE NAVARRA (ESPAÑA)

Philippe Molac, PSS
INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE
(FRANCE)

Michael Naughton
UNIVERSITY OF ST. THOMAS,
MINNESOTA (USA)

Patricio de Navascués
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN
DÁMASO", MADRID (ESPAÑA)

Paul O'Callaghan
PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA
SANTA CROCE, ROMA (ITALIA)

Manlio Sodi, SDB
UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA,
ROMA (ITALIA)

Marek Starowieyski
UNIWERSYTET WARSZAWSKI,
WARSZAWA (POLSKA)

**Redacción y
Administración**
Edificio de Facultades
Eclesiásticas
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (España)
T 948 425600
F 948 425633
sth@unav.es
www.unav.es/
scripta-theologica
Suscripciones
Andrea Rodríguez
sth@unav.es

Edita
Servicio de Publicaciones
de la Universidad
de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31080 Pamplona (España)
T. 948 425600

Precios 2010
Unión Europea
1 año, 3 fascículos / 58 €
Número atrasado / 25 €
Otros países
1 año, 3 fascículos / 75 €
Número atrasado / 33 €

Fotocomposición
NovaText

Imprime
Gráficas Alzate, S.L.

D.L. BU 19-1969

Periodicidad
Cuatrimestral
Abril, agosto y diciembre

Tirada 1.100 ejemplares

Tamaño 170 x 240 mm
Las opiniones expuestas
en los trabajos publicados
por la Revista son de la
exclusiva responsabilidad
de sus autores.

Los artículos de SCRIPTA THEOLOGICA son registrados, entre otras, en las siguientes bases de datos:

- ATLA Religion Database (ATLA Serials Collection);
- EBSCO;
- Bibliografía Española de Ciencias Sociales y Humanidades del CINDOC, dependiente del CSIC;
- FRANCIS (antes Bulletin Signalétique);
- Maisons des Sciences de l'Homme - Revue de Sommaires, del IINIST;
- Index Theologicus de la UB Tübingen;
- Index to Book Reviews in Religion;
- Old Testament Abstracts;
- Religion Index One;
- Religious and Theological Abstracts;
- Dialnet.

SCRIPTA THEOLOGICA

2010 / VOLUMEN 42

ESTUDIOS / RESEARCH STUDIES

- Carmen MONASTERIO
Pascal ante el misterio de la gracia 9-29
Pascal and the Mystery of Grace
- Piotr ROSZAK
«*Christus transformat se in Ecclesiam*» (In Ps. 21, n. 1). Ecclesiología
de Santo Tomás de Aquino en la perspectiva del *Mysterium* 31-55
«*Christus transformat se in Ecclesiam*» (In Ps. 21, n. 1).
Ecclesiology of St. Thomas Aquinas in the Perspective of the Mysterium

NOTAS / NOTES

- Gabriel RICHI ALBERTI
A propósito de la «hermenéutica de la continuidad».
Nota sobre la propuesta de B. Gherardini 59-77
On the Hermeneutic of Continuity. Notes on the Proposal of B. Gherardini
- José Ramón VILLAR
Ordo presbyterorum y presbyterium 79-95
Ordo presbyterorum and presbyterium

LA ENCÍCLICA *CARITAS IN VERITATE*

- Juan Luis LORDA
Claves teológicas para una lectura de *Caritas in veritate* 101-120
Theological Keys to the Reading of Caritas in veritate
- Miguel Alfonso MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA Y ORTEGA
Don y desarrollo, bases de la economía 121-138
Gift and Development as Basis of Economy
- Sergio SÁNCHEZ-MIGALLÓN
El *logos* del amor en *Caritas in veritate*:
un acercamiento filosófico a su comprensión 139-158
The logos of Love in Caritas in veritate: a Philosophical Understanding

BOLETINES / BULLETINS

- Rodrigo MUÑOZ y Gregorio GUTIÁN
Manuales de moral social (2000-2008) 161-182
Manuals on Social Morals (2000-2008)
- Lucas Francisco MATEO-SECO y Pablo MARTI
Boletín de espiritualidad sacerdotal (2000-2010) 183-204
Bulletin of Priestly Spirituality (2000-2010)

RECENSIONES / BOOK REVIEWS

- FERNÁNDEZ, A, *Teología Dogmática. Curso fundamental sobre la fe católica* (J. Morales) 207-209
- ZIZIOULAS, I. D., *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia* (P. Roszak) 210-213
- DE LA SOUJEOLE, OP, B.-D., *Introduction au Mystère de l'Église* (J. R. Villar) 213-219
- BERMEJO, J. C. y ÁLVAREZ, F. (dirs.), *Diccionario de Pastoral de la Salud y Bioética* (J. M^a. Pardo) 219-222
- IZQUIERDO, C., BURGGRAF, J. y AROCENA, F. M. (eds.), *Diccionario de Teología* (F. Milán) 222-225

RESEÑAS / REVIEWS

FILOSOFÍA

- J. MARTÍNEZ PORCELL, *Dios, persona y conocimiento. Cuestiones selectas de Metafísica* / 229 // F. BRENTANO, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* / 230 // É. GILSON, *Introducción a la Filosofía Cristiana* / 231.

HISTORIA

- SAN AGUSTÍN, *Contra los Académicos* / 233 // D. RAMOS-LISSÓN, *Compendio de Historia de la Iglesia Antigua* / 234 // M. AROZTEGUI, *Lanfranco. El cuerpo y la sangre del Señor* / 235 // M. ROSE, *Fides caritate formata. Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin* / 236 // H. ALFEYEV, *L'Orthodoxie. Histoire et structures canoniques de l'Église orthodoxe* / 237 // J.-I. SARANYANA, *Breve historia de la teología en América Latina* / 238.

SAGRADA ESCRITURA

- E. CITTERIO, *L'intelligenza spirituale delle Scritture* / 240 // A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi*. I. Gen 1,1-12,4 / 241 // P. M^a EDO, *El lenguaje de las vestiduras en el cuarto evangelio* / 242 // A. GARCÍA-MORENO, *Temas teológicos del evangelio de San Juan*. II. *Verdad y libertad* / 243 //

J. L. BARRIOCANAL (dir.), *Diccionario del profetismo bíblico* / 245 // N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Septuaginta: la Biblia griega de judíos y cristianos* / 246.

TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DOGMÁTICA

A. TONIOLO, *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale* / 248 // M. EPIS, *Teologia fondamentale. La ratio della fede cristiana* / 249 // QUADERNI TEOLÓGICI DEL SEMINARIO DI BRESCIA, *La trasmissione della fede* / 251 // D. BOROBIO, *Catecumenado e iniciación cristiana. Un desafío para la Iglesia de hoy* / 251 // G. K. CHESTERTON, *El hombre eterno* / 253 // K. KOCH, *Die Kirche Gottes* / 254 // S. MADRIGAL, *Iglesia es Caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI* / 255 // A. CATTANEO, *La varietà dei carismi nella Chiesa una e cattolica* / 256.

TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUAL

J. H. MATLÁRY, *Derechos humanos depredados: hacia una dictadura del relativismo* / 258 // P. MERLO, *Fondamenti & temi di bioetica* / 259 // J.-F. POISSON, *Bioética. ¿El hombre contra el hombre?* / 260 // NUNCIATURA APOSTÓLICA DE ESPAÑA, *La cuestión ecológica. La vida del hombre en el mundo. Congreso Internacional sobre Ecología. Actas* / 261 // R. ARNÁIZ BARÓN, *Écrits spirituels* / 263 // S. PATT, *El concepto teológico-místico de «fondo del alma» en la obra de Edith Stein* / 263.

A propósito de la «hermenéutica de la continuidad». Nota sobre la propuesta de B. Gherardini

*On the Hermeneutic of Continuity.
Notes on the Proposal of B. Gherardini*

RECIBIDO: 4 DE DICIEMBRE DE 2009 / ACEPTADO: 22 DE ENERO DE 2010

Gabriel RICHI ALBERTI

Facultad de Teología «San Dámaso». Madrid. España
grichi@fsandamaso.es

Resumen: Las indicaciones de Benedicto XVI respecto a la recepción del Vaticano II, basada en una hermenéutica de la reforma o de la renovación en la continuidad del único sujeto Iglesia, han inaugurado una nueva etapa de la discusión teológica. Tema central del debate es el significado y, sobre todo, el sujeto de dicha «continuidad». Una comprensión inadecuada, como la que ofrece Brunero Gherardini en su última publicación, conduce a una lectura del Vaticano II en clave de ruptura. En cambio, reconocer que la Iglesia es un sujeto histórico en camino hacia la patria definitiva, abre un fecundo ámbito de investigación.

Palabras clave: Vaticano II, Recepción, Hermenéutica.

Abstract: The indications of Pope Benedict XVI on the reception of the Second Vatican Council, based on the hermeneutic of reform or renovation within continuity, have inaugurated a new epoch of theological discussions. A central theme of the debate is the meaning and, above all, the subject of this «continuity». An inadequate understanding, such as the one offered by Brunero Gherardini in his latest publication, leads to an understanding of the Second Vatican Council as a break with tradition. By contrast, the recognition of the Church as a historical subject, advancing towards its definitive homeland, opens a fertile field of investigation.

Keywords: II Vatican Council, Reception, Hermeneutics.

No parece exagerado afirmar que las indicaciones ofrecidas por Benedicto XVI respecto a la hermenéutica del Concilio Vaticano II, presentes en el ya célebre discurso natalicio de 2005 a la Curia Romana, han inaugurado una nueva etapa de la discusión teológica en torno al evento conciliar y a su recepción. El Papa ya se había referido al cuadragésimo aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II en la homilía del 8 de diciembre de 2005. No obstante, en dicha ocasión no se detuvo particularmente en el argumento, limitándose a proponer la clave mariana como «una orientación de todo el camino conciliar»¹.

No fue así, en cambio, en el discurso a la Curia del 22 de diciembre de 2005, ocasión de felicitación navideña habitualmente utilizada por los últimos pontífices para ofrecer una especie de balance sobre el año que concluye. Así lo propuso Benedicto XVI, en el marco del misterio de la Navidad, haciendo referencia a la memoria del Venerable Juan Pablo II y a su elección como obispo de Roma, a la Jornada Mundial de la Juventud en Colonia, a la Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos dedicada a la Eucaristía y, en último lugar, pero detenidamente, al aniversario del Concilio Ecuménico Vaticano II².

Tras haber constatado la dificultad con la que en grandes áreas de la Iglesia se ha llevado a cabo la recepción del Vaticano II, el Papa propuso con claridad su respuesta: «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. 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»³.

¹ BENEDICTO XVI, «Quadragesimo recurrente anniversario die ab expleto Concilio Vaticano II», *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 14-19, aquí 14.

² Cfr. IDEM, «Ad Romanam Curiam ob omina natalicia. Die 22 decembris 2005», *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 40-53, en particular 45-52.

³ *Ibid.*, 45-46.

Sin detenernos en este momento en un análisis detallado de las palabras de Benedicto XVI –pues el Papa, en el discurso, describe a grandes rasgos la dinámica de ambas hermenéuticas–, es importante subrayar que su propuesta entraña de lleno en un ámbito de discusión teológica que, tras el Gran Jubileo del Año 2000, se había ido constantemente alimentando de nuevas publicaciones y, ciertamente, de polémicas. A este propósito baste citar la confrontación radical que ha visto enfrentados el proyecto de *Historia del Concilio Vaticano II* dirigido, en el sentido más literal del término, por Giuseppe Alberigo y llevado a cabo por un amplio equipo internacional de colaboradores –proyecto que ha sido concluido y publicado en diversos idiomas⁴– y las recensiones críticas de Agostino Marchetto a dicha empresa, recopiladas, junto a otras publicaciones del mismo género, en el volumen *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*⁵. Esta confrontación ha adquirido no pocas veces tonos encendidos⁶.

Tras escuchar la propuesta del Papa era normal preguntarse si la descripción de la «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura» podía ser atribuida a la empresa histórica dirigida por Alberigo. Así lo hacía, por ejemplo, Marchetto⁷. Si tal lectura de la propuesta de Alberigo pudiese darse por buena, la voluminosa historia del Vaticano II promovida por la «escuela de Bolonia» quedaría radicalmente comprometida⁸. No es de extrañar, por tanto, que

⁴ Cfr. ALBERIGO, G. (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 vols., Leuven-Bologna: Peeters-II Mulino, 1995-2001. La edición española ha sido coordinada por Evangelista Vilanova, cfr. *Historia del Concilio Vaticano II*, 5 vols., Leuven-Salamanca: Peeters-Sígueme, 1999-2008.

⁵ Cfr. MARCHETTO, A., *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano: LEV, 2005. El volumen ha sido traducido recientemente al español: *El Concilio Ecuménico Vaticano II. Contrapunto para su historia*, Valencia: Edicep, 2008.

⁶ Un ejemplo de este clima de polémica encendida lo encontramos en el comentario de Alberto Melloni, discípulo de Alberigo, a las críticas de Marchetto en sus recensiones: «Marchetto se ha dedicado a escribir –en contra de la tendencia de centenares de otros lectores– recensiones en las que la nota que se daba a decenas de historiadores no llegaba nunca a suficiente. Estas opiniones no merecerían ninguna atención si no fuese porque pretenden imponerse, en este momento de cambio de pontificado, como la clave de un nuevo clima de la iglesia». MELLONI, A., «Breve guida ai giudizi sul Vaticano II», en MELLONI, A. y RUGGIERI, G. (a cura di), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Roma: Carocci, 2009, 107-145, aquí 130.

⁷ Para Marchetto –cuyo texto citamos en la traducción española– la escuela de Alberigo considera el Vaticano II en clave de «discontinuidad y cambio traumático» (MARCHETTO, A., *El Concilio Ecuménico*, 414), por lo que habría provocado «casi la creación de una nueva Iglesia» (*ibid.*, 177). En otro lugar Marchetto habla de la pretensión de considerar el Vaticano II como un acontecimiento en el sentido de «una novedad absoluta, casi el nacimiento de una nueva Iglesia, una “revolución copernicana”, el paso de un tipo de catolicismo a otro», *ibid.*, 242.

⁸ Para comprender en profundidad la propuesta de Alberigo, que ha dado lugar a toda una serie de publicaciones promovidas por la Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII de Bolonia, es de oportuna lectura: ALBERIGO, G., *Transizione epocale. Studi sul Vaticano II*, Bologna: Il

un miembro cualificado del equipo internacional responsable de la *Historia del Concilio Vaticano II* haya querido explícitamente mostrar que dicha acusación era infundada. Nos referimos a Joseph Komonchak en su artículo *Benedict XVI and the interpretation of Vatican II*⁹. La lectura propuesta recorre las diferentes afirmaciones del discurso hasta concluir que, en realidad, no existe tanta diferencia entre la hermenéutica de la ruptura y la hermenéutica de la reforma, a no ser que se las considere abstractamente como «tipos ideales» que guían lecturas precisas. En realidad, afirma este autor, continuidad y discontinuidad se dan a la par en el Vaticano II. Komonchak, sin embargo, es consciente de la complejidad de la cuestión y no elude el problema central: la continuidad a la que el Papa se refiere no es una continuidad meramente doctrinal, sino la continuidad del *sujeto Iglesia*. Y, sin embargo, el autor no puede dejar de manifestar discretamente su desacuerdo respecto a dicho planteamiento: «si ahora ella [la Iglesia] se comprende de forma diferente respecto al mundo y actúa conformemente a esta nueva comprensión y a estas nuevas relaciones, entonces a este respecto y a este nivel no “es la misma Iglesia”»¹⁰.

Ahora bien, hay un aspecto de la reflexión de Komonchak que merece la pena destacar y que responde a un dato fundamental. Este autor pone de relieve la peculiaridad de la terminología que el Papa adopta para definir las dos hermenéuticas contrapuestas. Benedicto XVI, en efecto, no opone a la «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura», una «hermenéutica de la continuidad», sino que el Papa habla explícitamente de «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». Se trata de una precisión terminológica, con clara alusión a la conclusión de *Lumen gentium*, n. 8, que impide una lectura de las indicaciones del Papa en clave de simple «continuidad doctrinal». Benedicto XVI, en efecto, identifica como sujeto de la continuidad «el único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado (...) que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo», y no directamente la doctrina y su formulación.

Mulino, 2009, 895 pp. Una nota bibliográfica detallada sobre este volumen se puede encontrar en RICHI ALBERTI, G., «La transición hacia una nueva era. A propósito de G. Alberigo, Transizione epocale. Studi sul Vaticano II», *Revista Española de Teología* 69 (2009) 669-687.

⁹ Cfr. KOMONCHAK, J., «Benedict XVI and the interpretation of Vatican II», *Cristianesimo nella storia* 28 (2007) 223-337.

¹⁰ *Ibid.*, 333.

La precisión terminológica es decisiva. Y no asumirla como criterio de comprensión de las indicaciones del Papa conduce, inevitablemente, a una propuesta de hermenéutica del Concilio Vaticano II equívoca.

Un ejemplo significativo de tal equívoco lo encontramos en la última obra del, por otra parte, benemérito profesor Brunero Gherardini: *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*¹¹.

El profesor Gherardini, reconocido estudioso del protestantismo y catedrático emérito de eclesiología de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Lateranense en Roma, había intervenido ya sobre el argumento en una recensión a la obra de Marchetto, la cual, sin embargo, no anunciaba la dureza con la que el autor afronta el Vaticano II en su última publicación¹².

El núcleo fundamental del volumen es la cuestión de la hermenéutica del Concilio Vaticano II, afrontada de manera decidida y franca –según su estilo personal y teológico– pero, a nuestro parecer, que ya hemos anticipado, de modo altamente problemático.

La obra consta de un prólogo, nueve capítulos y un epílogo que contiene una «súplica al Santo Padre».

En el *Prólogo* (13-29) el autor expone claramente su intento: tras más de cuarenta años de celebración fundamentalmente acrítica del Vaticano II (que ha visto como protagonistas a obispos, teólogos, la Congregación para la Doctrina de la Fe y los mismos papas), es necesario asumir la tarea –siguiendo la indicación de Benedicto XVI en el discurso natalicio a la Curia Romana sobre la «hermenéutica de la continuidad»– de «una reflexión histórico-crítica sobre los textos conciliares, que busque sus nexos –en el caso de que efectivamente existan– con la continuidad de la Tradición católica» (17). Ya en estas primeras páginas encontramos una cierta oscilación en la consideración del Vaticano II como tal. Por un lado se acusa a la gran mayoría de los obispos de la culpa «material de la “no advertencia”, de la ligereza, de un optimismo superficial y exagerado, de subjetiva buena fe [que les hizo] corresponsables (...) de la “revolución copernicana” obrada por el Vaticano II y por sus aplicaciones inmediatas» (19). Por el otro, se reconoce que el Vaticano II es ciertamente un Concilio ecuménico y como tal promovido y guiado por el Espíri-

¹¹ GHERARDINI, B., *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento: Casa Mariana Editrice, 2009.

¹² IDEM, «Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia», *Divinitas* 49 n.s. (2006) n. 1, 87-92.

tu, aunque ello «no excluye que la acción del Espíritu Santo no pueda encontrar resistencia, formal o material, en la libertad de los hombres que dan vida al momento conciliar» (22). Ello implica la necesidad de verificar la existencia o no de «alguna formulación menos feliz e, incluso, no totalmente en línea con las de la venerable Tradición eclesial» (23), una tarea que habrá de realizarse a la luz del carácter pastoral del Vaticano II, el cual excluye totalmente la fuerza normativa y vinculante propia de los concilios dogmáticos.

La lectura del *Prólogo* plantea la cuestión de fondo a la que ya nos hemos referido: ¿cuál es el sujeto de la continuidad? No reconocer que dicho sujeto es la Iglesia misma e identificarlo *sic et simpliciter* con la doctrina, explica, por ejemplo, la crítica que Gherardini dirige a la intención de un volumen como *Vatican II. Renewal within Tradition*¹³.

Los primeros cinco capítulos presentan una valoración general del Concilio Vaticano II que afronta algunas de sus líneas de fuerza y ofrece la exposición de los criterios hermenéuticos que, a juicio del autor, deben guiar su lectura y aplicación.

El Concilio Ecuménico Vaticano II (31-45) es el título del primer capítulo, el cual comienza con un claro reconocimiento del carácter ecuménico del Concilio, «con todos los sellos de la autenticidad y de la validez conciliar», por lo que es imposible «aprisionarlo en las angustias del sedevacantismo» (33)¹⁴. La afirmación es fundamental, pues separa radicalmente la posición del autor de todas aquellas de corte tradicionalista que piensan el Vaticano II como un punto de cesura incluso en la sucesión petrina. A continuación, el autor presenta el *aggiornamento* y su espíritu como uno de los factores que determinaron el trabajo conciliar, sus textos y los tiempos del postconcilio, permitiendo de hecho «el progresivo debilitamiento de la autoconciencia católica bajo la presión de una cultura imparablemente en huida de lo sobrenatural» (44). El *aggiornamento* cumplió la función, a juicio de Gherardini, de llave maestra del primado de lo antropológico.

Al estudio del *Valor y límites del Vaticano II* está dedicado el segundo capítulo (47-65), que introduce directamente en la cuestión de los criterios pa-

¹³ Cfr. LAMB, M. L. y LEVERING, M., *Vatican II. Renewal within Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

¹⁴ El autor insistirá en esta afirmación más adelante: «No vale ni siquiera la pena, por tanto, emplear más palabras en una innecesaria demostración del Vaticano II como verdadero y auténtico Concilio Ecuménico y, por tanto, como un hecho –y qué hecho!– inequívocamente eclesial, que se refiere a la vida, a la Fe y la historia de la Iglesia», 80.

ra una adecuada hermenéutica del Concilio. El autor nos ofrece su tesis en una conclusión contundente: «se quiso un concilio *pastoral*. Y *solamente* pastoral» (65). Ahora bien, ¿qué comporta dicha conclusión? De particular importancia es la afirmación de Gherardini según la cual «carecen de eficacia dogmática aquellas expresiones magisteriales a las que a veces el Vaticano II recurre, siguiendo otros Concilios ecuménicos, y haciéndose eco de su lenguaje: “El Santo Sínodo enseña (*docet*) –enseñamos y declaramos (*docemus et declaramus*)–”. Esto confirma que el Vaticano II no puede definirse en sentido estricto “dogmático” y que sus doctrinas, que no puedan ser reconducidas a precedentes definiciones dogmáticas, no son ni infalibles ni irreformables, y por tanto ni siquiera vinculantes: quien las negase, no sería por ello formalmente hereje. Y quien quisiera imponerlas como infalibles e irreformables iría contra el mismo Concilio. No se sigue, sin embargo, que su enseñanza, aun cuando se encuentre fuera del ámbito dogmático, no revista dignidad y autoridad moral fuera del común. Más aún se debe reconocer lo contrario, tanto porque deriva del Magisterio Solemne de la Iglesia, como porque su misma formulación puede ser sintomática de dicha dignidad y autoridad moral» (51-52). Ahora bien, no queda claro qué significa esta «dignidad y autoridad moral fuera del común» de la que habla Gherardini. Una explicación adecuada es, a nuestro juicio, la que propone Pié-Ninot cuando, a partir del discurso de Pablo VI en la clausura del Concilio, afirma que «la explicación de Pablo VI lleva a considerar el valor teológico y magisterial del Vaticano II como “doctrina católica”, es decir, como una enseñanza que, aunque no es propuesta de manera expresa y categórica como palabra de Dios, enseña de forma auténtica la fe de la Iglesia católica. Por tanto, se trata de aquella doctrina no definida solemnemente pero reconocida como cierta y revelada, a la cual se debe una “adhesión religiosa del espíritu” (“*religiosum animi obsequium*”, LG 25)»¹⁵.

La aceptación de la obligatoriedad de las enseñanzas del Vaticano II, enseñanzas que el propio Concilio ciertamente no quiso proponer como infalibles, constituye uno de los criterios fundamentales para que pueda hablarse de un reconocimiento real de la autenticidad del Vaticano II como Concilio Ecu­ménico. A este respecto, concordamos con Kasper, cuando afirma: «Sería completamente desatinada la pretensión de subrayar el lenguaje e intención

¹⁵ PIÉ-NINOT, S., *Eclesiología*, Salamanca: Sígueme, 2007, 76.

pastorales del concilio en detrimento de su significación doctrinal, formulada de forma expresa en diversas ocasiones y corroborada incesantemente»¹⁶.

A partir de estas premisas el autor afronta *in recto* el núcleo de la discusión en el tercer capítulo: *Para una hermenéutica del Vaticano II* (67-88). En primer lugar, Gherardini responde a la cuestión de si en los documentos conciliares se puede encontrar la «extenuación modernista», y lo hace con un «no» y con un «sí»: «No, porque el hálito sobrenatural no está en absoluto ausente del Vaticano II gracias a su abierta confesión trinitaria, a su fe en la encarnación y redención universal del Verbo... [se añaden otros elementos]. Pero también sí, porque no pocas páginas de los documentos conciliares airean escritos e ideas del modernismo –se vea, sobre todo, la GS– y porque algunos Padres conciliares –y no de los menos significativos– no escondían simpatías abiertas por antiguos y nuevos modernismos» (78). Este «sí» fue, a juicio del autor, ampliamente favorecido a partir de la promoción de una hermenéutica de la ruptura. Según Gherardini a dicha opción se opone, en primer lugar, una hermenéutica teológica que reconozca la densidad de la historia de la Iglesia –bellamente definida como la historia «del impacto de la gracia con el mundo de los acontecimientos humanos» (81)–, y que se desarrolle a través de los pasos siguientes: un estudio crítico y riguroso de las fuentes, una consideración de todo lo que se puede considerar «causa segunda» (el ambiente y sus componentes esenciales, los protagonistas...), y una lectura de dicha historia como historia de la salvación. Gherardini expone sintéticamente el contenido de dicha hermenéutica teológica apta para determinar «el significado, el valor, la originalidad, la vitalidad y las finalidades del Vaticano II (...) Una atención particular será dedicada a: la reunión y análisis de las fuentes; la atención a la influencia determinada por coeficientes humanos, culturales, ambientales y humorales; el nexo de todo ello con la historia de la salvación» (84). Pero dicha hermenéutica no es suficiente. Debe ser completada, para que pueda ser verdaderamente teológica, con un cuarto elemento: «la Tradición de la Iglesia como continuidad de su Fe y de la praxis que depende de ella» (*ibid.*). Por ello la pregunta fundamental a la que se debe dar respuesta es formulada por nuestro autor en los términos siguientes: «¿El Vaticano II se inscribe o no en la Tradición ininterrumpida de la Iglesia desde sus inicios hasta ahora?» (*ibid.*). Para describir la hermenéutica de la continuidad, el teólogo lateranense afirma

¹⁶ KASPER, W., «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio», en IDEM, *Teología e Iglesia*, Barcelona: Herder, 1989, 401-415, aquí 403.

que con esta expresión –la cual, como hemos visto, no es exactamente la del Papa– Benedicto XVI ha querido referirse a una «continuidad evolutiva». Y a este propósito Gherardini revela la que, a nuestro juicio, describe la raíz personal de este volumen: «Confieso, sin embargo, que jamás he cesado de plantearme el problema de si efectivamente la Tradición de la Iglesia ha sido “en todo y por todo” salvaguardada por el último Concilio y de si, por tanto, la “hermenéutica de la continuidad evolutiva” sea uno de sus valores preciados y pueda así constatarse» (87).

Se llega, de este modo, a la *Valoración global* del Vaticano II, capítulo cuarto (89-107), que, de hecho, se refiere más bien a los años postconciliares. El balance es francamente negativo: nuestra época es la del triunfo de los «*novatores*», y «nadie se deje ilusionar: el mal ya se ha hecho metástasis, pues son rahnerianos en gran parte los obispos que tienen en sus manos la Iglesia, no pocas de las cátedras de teología y las ideas todavía comunes están radicadas en las ideas rahnerianas» (102-103). Pero de todo ello, ¿es responsable el Vaticano II? Nuestro autor afirma con claridad una responsabilidad indirecta del Concilio. Respecto a las distintas cuestiones descritas en el capítulo se puede decir lo mismo que se atribuye a cuanto el Concilio dice sobre el ecumenismo: «No se puede afirmar que esto se deba al Vaticano II. Pero aún si se pudiese demostrar la ausencia de su responsabilidad directa, en cualquier caso es cierto que una responsabilidad indirecta existió y que, como consecuencia, el debate teológico del postconcilio dejó a sus espaldas la Tradición y la sometió a cómodas interpretaciones» (103).

En estos cuatro primeros capítulos Gherardini ofrece al lector el cuadro general de su lectura y de su propuesta hermenéutica del Concilio Vaticano II. Los capítulos siguientes están dedicados al examen de algunas cuestiones particulares –identificadas según la competencia propia del autor (la eclesiología)– para verificar si realmente pueden considerarse en continuidad con la Tradición o no.

El capítulo quinto –*La Tradición en el Vaticano II* (109-133)– estudia el lugar que el último Concilio ecuménico ha reservado a la Tradición. Este capítulo, de hecho, constituye una reflexión de transición entre las consideraciones generales y las particulares, que serán objeto de atención a partir del capítulo sexto.

Sobre la cuestión de la Tradición, Gherardini, tras reconocer la complejidad de la categoría teológica de «Tradición» y ofrecer la descripción de sus elementos esenciales (diferencia entre tradición divina y humana, humana-apos-

tólica y humana-eclesiástica, inherente y completa), afronta la exposición de la consideración de la Tradición en el contexto de la Revelación –obviamente la referencia es a la Constitución *Dei Verbum*– y de la Tradición como autoridad dogmática-normativa reconocida por el Vaticano II. En este segundo ámbito, nuestro autor critica la expresión «*Tradición viviente*», pues aunque indica la Iglesia como realidad viva, es una expresión «ambigua, porque se presta a introducir en la Iglesia cualquier novedad, incluso la más contraindicada, como expresión de su vida» (130): esto implica que el recurso a la Tradición viviente constituya «un verdadero peligro para la Fe del individuo y de la comunidad» (133). A nuestro parecer la crítica a dicha expresión depende, de nuevo, de la identificación de la doctrina *sic et simpliciter* como protagonista de la continuidad, sin alcanzar a asumir la propuesta de Benedicto XVI y su identificación del sujeto-Iglesia como sujeto en el que acontece la continuidad.

Como se sabe uno de los puntos neurálgicos del postconcilio ha sido la reforma litúrgica¹⁷. A ella está dedicado el capítulo sexto: *Vaticano II y Liturgia* (135-161). En este ámbito, el acto de acusación se dirige a la *Sacrosanctum Concilium* no por los principios enunciados, sino por su carácter a veces demasiado genérico y por las excepciones permitidas que, de hecho, han abierto las puertas a todo tipo de innovación, favorecida por las indicaciones en torno al *aggiornamento* del mismo Juan XXIII¹⁸.

El gran problema de la libertad religiosa (163-188) es el título del capítulo séptimo. Se trata, como se sabe, de uno de los argumentos más delicados respecto a la pregunta y al significado de la «continuidad» con la doctrina precedente de la Iglesia. Sobre este argumento Gherardini, tras haber recordado el carácter solamente pastoral del Vaticano II, introduce la distinción entre el plano de la declaración abstracta –plano en el que se puede hablar de continuidad entre el magisterio precedente y la *Dignitatis humanae*– y el plano de la concreción histórica, plano en el que no percibe cómo sea posible afirmar dicha continuidad: «la libertad del decreto DH, que no se refiere a un aspecto de la persona humana sino a su misma esencia y, con ella, a toda su actividad individual y pública, en cuanto libre de todo condicionamiento político y

¹⁷ A este respecto se ha hablado de una «unilateral sobrevaloración de la reforma litúrgica», VON BALTHASAR, H. U., «El Concilio del Espíritu Santo», en IDEM, *Spiritus Creator*, Madrid: Encuentro-Cristiandad, 2004, 206-223, aquí 220.

¹⁸ En las páginas 150-151, Gherardini reserva una dura crítica al discurso inaugural del Vaticano II –la célebre alocución *Gaudet Mater Ecclesia*– concordando, de hecho y paradójicamente, con la lectura que de ella ofrecen autores como Alberigo y Melloni.

religioso, tiene muy poco en común, por ejemplo, con la “Mirari vos” de Gregorio XVI, con la “Quanta cura” y el “Syllabus” del beato Pío IX, con la “Immortale Dei” de León XIII (...), con la “Pascendi dominici gregis” de S. Pío X y el poco anterior decreto “Lamentabili” del S. Oficio, y con la “Humani generis” de Pío XII. No se trata, en efecto, de una cuestión de lenguaje distinto; la diferencia es substancial y, por tanto, insuperable. Por tanto, son diferentes sus contenidos respectivos. Los del Magisterio precedente no encuentran ni continuidad ni desarrollo en DH» (187-188). ¿Cómo es posible? Gherardini no ofrece respuesta explícita. Una respuesta, en cambio, que puede ser dada –como hace Del Pozo– a partir de la consideración de «la permanente identidad de la Iglesia como sujeto en la historia y [del] crecimiento de la Tradición en ella»¹⁹.

El octavo capítulo –¿*Ecumenismo o sincretismo?* (189-218)– nos introduce en un argumento al que nuestro autor ha prestado su atención durante decenios. En el ecumenismo propuesto por el Vaticano II, Gherardini reconoce de hecho lo que, con expresión desaforada, llama «los confines extremos del antropocentrismo idolátrico» (190), cuya raíz se encuentra en la afirmación de GS 24 según la cual el hombre «*in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit*». Estos confines del antropocentrismo idolátrico conducen a la confusión de lo natural y lo sobrenatural y al consiguiente abandono de la misión. Desde el punto de vista más eclesiológico el problema asoma en la consideración de los bautizados no católicos, en particular los pertenecientes al área protestante. Según Gherardini la sustitución del *reapse* de Pío XII por el *plene-non plene, perfecte-imperfecte*, expresiones cuyo significado está separado por un abismo, impide hablar en este caso de hermenéutica de la continuidad (cfr. 205). Una cesura que también se puede percibir en la introducción del principio de la «jerarquía de verdades» (UR 11) en sustitución –o, al menos, así ha sido recibido– de la *analogia fidei*.

Se llega de este modo al último capítulo dedicado a las cuestiones eclesiológicas: *La Iglesia de la Constitución dogmática LG* (219-242). La presentación

¹⁹ DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, Madrid: BAC, 2007, 258: «La perspectiva del Espíritu que conduce a la Iglesia hacia la verdad completa de Cristo permite contemplar de modo unitario los pasos dados por el magisterio de la Iglesia a partir de la Revolución Francesa y comprender que sus diversos pronunciamientos han sido reacciones a hechos civiles diversos, con actitudes pastorales y pretensiones doctrinales diversas, pero cuyo único sujeto es la Iglesia, que, conducida por el Espíritu hacia Cristo, se mantiene idéntica y a la vez crece y se desarrolla en el tiempo».

de *Lumen gentium* es, al inicio del capítulo, fundamentalmente positiva y, para el lector, reconfortante tras haber recorrido los capítulos anteriores. Y, sin embargo, de la mano de Virgilio, el autor afirma que «*latet anguis in herba*». ¿Dónde se puede identificar esta serpiente escondida? En la asunción de la consideración de la Iglesia sacramento –en sí misma digna de alabanza– como clave del abandono del «genuino concepto de Iglesia sociedad perfecta» (229). Otros dos argumentos que nuestro autor considera son las afirmaciones a propósito del *subsistit in* (LG 8) y del colegio de los obispos como *subiectum quoque* de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia (LG 22): en ambos casos se propone una interpretación de los textos conciliares que, en síntesis, recalca cuanto afirmaba la eclesiología antes del Vaticano II. Lo cual, obviamente, plantea el problema de explicar la conveniencia y claridad de las afirmaciones conciliares.

La obra concluye con el *Epílogo* (243-257), el cual a su vez culmina en la *Súplica al Santo Padre* (254-257). En las últimas páginas, que vuelven a reconocer con sinceridad el valor del Vaticano II, dejando, sin embargo, espacio a la objeción según la cual no se puede negar que «*latet anguis in herba*», de nuevo asoma la acusación de la sustitución del teocentrismo por el antropocentrismo como fundamento de la situación a la que se ha llegado. Gherardini describe el escenario actual con estas palabras: «¿Dónde está la Iglesia? Dando por descontado que está todavía presente en los documentos del Vaticano II, a pesar de que ellos hayan oscurecido parcialmente su identidad, me pregunto: ¿es ella la que se asoma entre los pliegues del postconcilio, o se trata de una caricatura irreconocible?» (253-254).

Llega, por fin, la *Súplica*, que es más bien la propuesta de «una grandiosa y posiblemente definitiva puesta a punto del último Concilio en todos y cada uno de sus aspectos y contenidos» (256). Si este trabajo, de carácter científico, «conducirá a una hermenéutica de la continuidad como la única debida y posible, será entonces necesario demostrar –más allá de toda aseveración declamatoria– que la continuidad es real, y se manifiesta como tal en la identidad dogmática de fondo. En el caso de que ésta, totalmente o en parte, no fuese científicamente probada, habría que decirlo con serenidad y franqueza» (256). Los instrumentos que Gherardini imagina para realizar este trabajo son un gran documento pontificio o el trabajo común de universidades y teólogos.

El valor de las precedentes obras de eclesiología del profesor Gherardini, en contraposición con el carácter equívoco de esta última publicación, hacía necesario, en el intento de asumir de manera adecuada las indicaciones de

Benedicto XVI sobre la «hermenéutica de la reforma o de la renovación dentro de la continuidad del único-sujeto Iglesia», un análisis detallado de este volumen, escrito y publicado en esta etapa final de su larga y fructífera labor académica.

Ciertamente su lectura provoca inevitablemente un gran desconcierto a quien conoce las publicaciones principales de este autor. Baste pensar, por ejemplo, en su obra *La Chiesa è sacramento*, en la que encontramos la pacífica afirmación que «el Vaticano II, sin lugar a dudas, ha adquirido para el patrimonio doctrinal de la Iglesia, y por tanto para la fe y para la teología, la visión de la Iglesia como sacramento»²⁰.

Dos perspectivas, a nuestro juicio gravemente deficientes, guían el desarrollo del pensamiento del autor y condicionan la que él denomina «hermenéutica de la continuidad».

La primera, ya presente en el prólogo de la obra, es el silencio sobre las indicaciones ofrecidas por la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1985 y por su *Relatio finalis*. En dicha relación se lee con claridad que el Sínodo ha «verificado unánimemente y con alegría el Concilio Vaticano II como expresión e interpretación legítima y válida del depósito de la fe, como se contiene en la Sagrada Escritura y en la viva tradición de la Iglesia»²¹. ¿Puede simplemente ignorarse esta indicación e incluirla entre las celebraciones acríicas del Vaticano II? Fue el Venerable Juan Pablo II quien convocó dicha Asamblea con el propósito de «celebrar, verificar y promover» el Vaticano II: los silencios a propósito de su persona y pontificado son, sin lugar a dudas, muy significativos en la propuesta de Gherardini²².

A la segunda perspectiva nos hemos referido repetidamente: se trata de la no asunción de la propuesta de Benedicto XVI sobre el único-sujeto Iglesia que camina y crece en la historia como protagonista de la continuidad y de la reforma. A profundizar crítica y sistemáticamente esta cuestión deberán, a nuestro juicio, dedicarse gran parte de los esfuerzos en orden a la ela-

²⁰ GHERARDINI, B., *La Chiesa è sacramento*, Roma: PUL-Città Nuova, 1976, 21.

²¹ «*Unanimiter et cum gaudio etiam verificavimus concilium Vaticanum II ut legitimam et validam expressionem et interpretationem depositi fidei, prout in s. scriptura et in viva traditione Ecclesiae continentur*»; SYNODUS EPISCOPORUM, «*Relatio finalis "Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi" I. 2*», *Enchiridion Vaticanum* 9, 1779-1818, aquí 1780.

²² A título de ejemplo basta citar estas palabras del capítulo sexto: «Callo, además, a propósito no ya de una simple y pura simpatía, sino a propósito de la verdadera devoción wojtyłiana por el hombre: duró un cuarto de siglo y quien vivió en dicho tiempo pudo darse cuenta abundantemente de ello» (157).

boración de una correcta hermenéutica del Vaticano II que permita su adecuada recepción. Por el momento, esta perspectiva no es, de hecho, muy frecuente a la hora de elaborar y proponer la hermenéutica de la reforma o de la renovación. Más bien se siguen las vías de la reflexión sobre los criterios teológicos que deben guiar la interpretación del *corpus* doctrinal del Vaticano II²³, o el camino de la distinción, en los textos conciliares, de niveles respecto a los cuales se puede predicar continuidad y discontinuidad sin incurrir en contradicción²⁴.

La ausencia de estas dos perspectivas que padece la propuesta de Gherardini sobre la «hermenéutica de la continuidad» conduce, de hecho, a leer el acontecimiento y el *corpus* de enseñanzas del Vaticano II en clave de ruptura con la Tradición. Lo cual, sinceramente, no constituye una benéfica aportación en el actual panorama teológico.

¿Cuáles son las indicaciones fundamentales, ofrecidas por Benedicto XVI, que sería necesario asumir y desarrollar a la hora de proponer una hermenéutica de la renovación para una adecuada recepción del Concilio Vaticano II?

Vale la pena, dada la riqueza y precisión de la fórmula empleada, volver a citar el texto del discurso de felicitación navideña. El Papa se refiere a «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»²⁵.

Ante todo Benedicto XVI habla del *único-sujeto Iglesia*. La consideración de la Iglesia como *sujeto* pone de manifiesto la que Angelo Scola llama la necesaria concentración antropológica de la eclesiología. La Iglesia, en su

²³ Santiago Madrigal, por ejemplo, insiste más bien en los criterios teológicos que el mismo Ratzinger proponía ya en 1975 para una correcta interpretación del Vaticano II, cfr. MADRIGAL, S., «Recepción del Concilio Vaticano II a 40 años de su clausura», *Revista de Espiritualidad* 66 (2007) 191-221, aquí 219.

²⁴ Cfr. RHONHEIMER, M., «“Hermenéutica de la reforma” y libertad religiosa», *Palabra* 553 (2009) 62-67.

²⁵ Ya hemos citado anteriormente la consonancia de esta expresión con el párrafo final de *Lumen gentium*, n. 8: «La Iglesia continúa su peregrinación “en medio de las persecuciones del mundo y de los consuelos de Dios”, anunciando la cruz y la muerte del Señor hasta que vuelva (cfr. 1 Cor 11,26). Se siente fortalecida con la fuerza del Señor resucitado para poder superar con paciencia y amor todos los sufrimientos y dificultades, tanto interiores como exteriores, y revelar en el mundo el misterio de Cristo, aunque bajo sombras, sin embargo, con fidelidad hasta que al final se manifieste a plena luz».

acontecer histórico, «nunca puede subrogar la libertad del individuo. La Iglesia, en virtud de la gracia, posee una naturaleza autónoma y previa al bautizado, pero al final existe siempre y sólo en sujetos y comunica su fuerza salvífica a través de su testimonio»²⁶. Ésta es la razón por la que se puede afirmar con Hans Urs von Balthasar que «la Iglesia es Alguien. En caso contrario no nos dirigiríamos a ella –con toda la Tradición– como a nuestra Madre»²⁷.

Como sabemos la eclesiología conciliar describe la naturaleza de sujeto propia de la Iglesia, sobre todo, hablando de ella como *pueblo de Dios* y como *esposa*. No es necesario subrayar la importancia de la comprensión de la Iglesia como pueblo de Dios. Baste recordar que «la predilección que mostró el Concilio por el concepto de Pueblo de Dios muestra, a la vez, su voluntad: a) de retornar al estilo de pensamiento bíblico; b) de construir una “teología histórica y concreta” (Pablo VI) que diera razón, al hablar de la Iglesia, de la unidad del plan salvífico de Dios, que se remonta a los orígenes, que aúna los dos Testamentos, a Israel y a la Iglesia; c) de mostrar cómo actúa la Iglesia hoy en la historia que vivimos y hacemos, en el seno de la cual está presente el Pueblo de Dios como “sujeto histórico”»²⁸. Menos atención ha recibido, a pesar de su valor, la consideración de la esponsalidad de la Iglesia. Como sabemos, «la Comisión doctrinal del Vaticano II señaló que con la imagen de la esposa se querían indicar tres cosas: la íntima unión existente entre Cristo y la Iglesia, la distinción entre Cristo y la Iglesia, y la obediencia a Él»²⁹.

Ahora bien, ambas categorías dicen que la Iglesia es el sujeto «que el Señor nos ha dado». En efecto, la Iglesia es pueblo *de Dios* y sólo a partir de dicha cualidad puede decirse Iglesia. Ella es la esposa *de Cristo* por ser su Cuer-

²⁶ Cfr. SCOLA, A., *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'eclesiologia*, Brescia: Queriniana, 2005, 54. Existe una traducción española (Valencia: Edicep, 2008) pero, además de reproducir el aparato crítico del texto original *ut talis*, con cierta frecuencia es imprecisa.

²⁷ VON BALTHASAR, H. U., «Préface à l'édition allemande de 1968», en DE LUBAC, H., *Méditation sur l'Église*, Oeuvres Complètes VIII, Paris: Cerf, 2006, XIII-XVI, aquí XV.

²⁸ RODRÍGUEZ, P., *La Iglesia: misterio y misión*, Madrid: Cristiandad, 2007, 74.

²⁹ O'DONNELL, C. y PIÉ-NINOT, S., «Esposa», *Diccionario de eclesiología*, Madrid: San Pablo, 2001, 406-407, aquí 407. Es cuanto propone la conclusión *Lumen gentium*, n. 7: «Cristo ama a la Iglesia como a su esposa. El se convirtió en modelo del hombre que ama a su mujer como a su propio cuerpo (cfr. Ef 5,25-28); la Iglesia, por su parte, obedece a su Cabeza (ib. 23-24). *Pues en Él habita corporalmente la plenitud de la divinidad* (Col 2). Él colma con sus dones divinos a la Iglesia, que es su cuerpo y su plenitud (cfr. Ef 1,22-23), para que aspire y llegue a la plena perfección de Dios (cfr. Ef 3,19)».

po, pues brota del costado abierto del Redentor como nueva Eva³⁰, y sólo lo es en cuanto se recibe a sí misma de Cristo.

De este modo, Benedicto XVI, con la expresión «el único-sujeto Iglesia, que el Señor nos ha dado», recoge objetivamente la enseñanza conciliar sobre la Iglesia tal y como la encontramos en la unidad constitutiva de los dos primeros capítulos de la Constitución *Lumen gentium*: el misterio de la Iglesia, la *Ecclesia de Trinitate*, es el pueblo de Dios³¹. La Iglesia misterio, como sujeto histórico, es el pueblo de Dios.

Así pues la continuidad debe ser predicada del único-sujeto Iglesia. Es lo que afirma Karol Wojtyła, en su célebre obra *La renovación en sus fuentes*, en la que propone el enriquecimiento objetivo y subjetivo de la fe como clave de aplicación del Vaticano II, cuando habla del «principio de identidad de la Iglesia, que torna a sus propios inicios: los apóstoles y Cristo. Este principio, operante en el Concilio, debe continuar siéndolo, a fin de integrar todo el patrimonio de la fe con la conciencia y en la conciencia de la Iglesia»³². En virtud de este principio no es teológicamente posible postular una ruptura de la unidad del sujeto eclesial. En efecto, con palabras de Ratzinger, en aquel volumen entrevista que tanto dio que hablar, «no hay una Iglesia “pre” o “post” conciliar: existe una sola y única Iglesia que camina hacia el Señor, ahondando cada vez más y comprendiendo cada vez mejor el depósito de la fe que Él mismo le ha confiado»³³.

La afirmación del Papa, además, incluye el reconocimiento del camino de la Iglesia. En efecto, afirmar la identidad del único-sujeto Iglesia no es incompatible con el reconocimiento de su peregrinación terrena. Y ello porque la Iglesia, el pueblo de Dios, es un sujeto histórico³⁴. La eclesiología del pue-

³⁰ Sobre la relación intrínseca que existe entre las imágenes de la Iglesia Cuerpo de Cristo y la Iglesia esposa de Cristo, es de gran interés: ANDRIESEN, P., «La nouvelle Ève, corps du nouvel Adam», en AA. VV., *Aux origines de l'Église*, Recherches Bibliques VII, Paris: Desclée de Brouwer, 1965, 87-109.

³¹ Rodríguez, en la obra citada, recuerda que el Vaticano II «subrayó la identidad temática de los capítulos I y II [de LG]. Así lo afirmaba expresamente el Relator cuando presentó a la Asamblea Conciliar el capítulo II: “La exposición sobre el Pueblo de Dios –decía– pertenece en verdad al misterio mismo de la Iglesia (*ad ipsum mysterium Ecclesiae*), considerado en sí mismo, [...] y no puede separarse de la fundamental declaración del cap. I sobre el fin y la íntima naturaleza de la Iglesia”. En realidad –sigue argumentando el Relator– forman un único capítulo, cuyo título común sería el del capítulo I», RODRÍGUEZ, P., *La Iglesia*, 76.

³² WOJTYŁA, K., *La renovación en sus fuentes*, Madrid: BAC, 1982, 31.

³³ RATZINGER, J., *Informe sobre la fe*, 5 ed. Madrid: BAC, 1985, 41.

³⁴ «El carácter de “misterio” designa a la Iglesia en cuanto que proviene de la Trinidad; el carácter de “sujeto histórico” conviene a la Iglesia en cuanto que opera en la historia y contribuye a orientarla (...) El carácter de misterio es el que determina, para la Iglesia, su naturaleza de sujeto his-

blo de Dios, además, subraya el camino de la Iglesia hacia la patria definitiva: «La noción de *pueblo de Dios* expresa también con acierto la proyección de la Iglesia hacia la *consumación escatológica* y evoca “la imagen de una comunidad peregrina hacia el futuro”, de modo que adquiere así toda su validez “el aspecto escatológico de la Iglesia en espera de su consumación” (...) El concepto de pueblo de Dios es apto, como ningún otro, para caracterizar y expresar esta *tensión escatológica*»³⁵. También la imagen de la Iglesia como esposa permite pensar esta dimensión: precisamente porque la Iglesia es la esposa y no puede identificarse plenamente con Cristo, es posible pensar –durante la peregrinación terrena– un camino obediente de renovación y de progresiva conformación con el Esposo.

De este modo, la expresión de Benedicto XVI, que alude objetivamente a la enseñanza contenida en el capítulo séptimo de la Constitución *Lumen gentium* sobre la índole escatológica de la Iglesia peregrina, ofrece el marco adecuado para pensar la reforma y la renovación de la Iglesia.

Identidad y renovación, memoria sacramental y peregrinación hacia la patria definitiva, son dimensiones esenciales de la Iglesia, único sujeto de toda continuidad y de toda reforma.

tórico. Correlativamente el sujeto histórico es el que, por su parte, expresa la naturaleza del misterio», COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Temas selectos de eclesiología 3.1», en IDEM, *Documentos, 1969-1996: veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid: BAC, 1998, 328-375, aquí 338.

³⁵ ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia II*, Madrid: BAC, 1986, 737.

Bibliografía

1. ALBERIGO, G. (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 vols., Leuven-Bologna: Peeters-Il Mulino, 1995-2001. Edición española coordinada por Evangelista Vilanova: *Historia del Concilio Vaticano II*, 5 vols., Leuven-Salamanca: Peeters-Sígueme, 1999-2008.
2. ALBERIGO, G., *Transizione epocale. Studi sul Vaticano II*, Bologna: Il Mulino, 2009.
3. ANDRIESEN, P., «La nouvelle Ève, corps du nouvel Adam», en AA. VV., *Aux origines de l'Église*, Recherches Bibliques VII, Paris: Desclée de Brouwer, 1965, 87-109.
4. ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia II*, Madrid: BAC, 1986.
5. BALTHASAR VON, H. U., *Spiritus Creator*, Madrid: Encuentro-Cristiandad, 2004.
6. BALTHASAR VON, H. U., *Préface à l'édition allemande de 1968*, en DE LUBAC, H., *Méditation sur l'Église*, Oeuvres Complètes VIII, Paris: Cerf, 2006, XIII-XVI.
7. BENEDICTO XVI, «Quadragesimo recurrente anniversario die ab expleto Concilio Vaticano II», *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 14-19.
8. BENEDICTO XVI, «Ad Romanam Curiam ob omina natalicia. Die 22 decembris 2005», *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 40-53.
9. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Temas selectos de eclesiología, 3.1», en IDEM, *Documentos, 1969-1996: veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid: BAC, 1998, 328-375.
10. DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, Madrid: BAC, 2007.
11. GHERARDINI, B., *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento: Casa Mariana Editrice, 2009.
12. GHERARDINI, B., «Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia», *Divinitas* 49 n.s. (2006) n. 1, 87-92.
13. GHERARDINI, B., *La Chiesa è sacramento*, Roma: PUL-Città Nuova, 1976.
14. KASPER, W., *Teología e Iglesia*, Barcelona: Herder, 1989.
15. KOMONCHAK, J., «Benedict XVI and the interpretation of Vatican II», *Cristianesimo nella storia* 28 (2007) 223-337.
16. LAMB, M. L. y LEVERING, M., *Vatican II. Renewal within Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

17. MADRIGAL, S., «Recepción del Concilio Vaticano II a 40 años de su clausura», *Revista de Espiritualidad* 66 (2007) 191-221.
18. MARCHETTO, A., *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano: LEV, 2005. Edición española, Valencia: Edicep, 2008.
19. MELLONI, A., «Breve guida ai giudizi sul Vaticano II», en MELLONI, A. y RUGGIERI, G. (a cura di), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Roma: Carocci, 2009, 107-145.
20. O'DONNELL, C. y PIÉ-NINOT, S., «Esposa», en *Diccionario de eclesiología*, Madrid: San Pablo, 2001, 406-407.
21. PIÉ-NINOT, S., *Eclesiología*, Salamanca: Sígueme, 2007.
22. RATZINGER, J., *Informe sobre la fe*, 5 ed. Madrid: BAC, 1985.
23. RHONHEIMER, M., «“Hermenéutica de la reforma” y libertad religiosa», *Palabra* 553 (2009) 62-67.
24. RICHI ALBERTI, G., «La transición hacia una nueva era. A propósito de G. Alberigo, Transizione epocale. Studi sul Vaticano II», *Revista Española de Teología* 69 (2009) 669-687.
25. RODRÍGUEZ, P., *La Iglesia: misterio y misión*, Madrid: Cristiandad, 2007.
26. SCOLA, A., *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia: Queriniana, 2005. Edición española, Valencia: Edicep, 2008.
27. SYNODUS EPISCOPORUM, «Relatio finalis “Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi” I. 2», *Enchiridion Vaticanum* 9, 1779-1818.
28. WOJTYŁA, K., *La renovación en sus fuentes*, Madrid: BAC, 1982.