

LA RECEPCION DE LA ECLESIOLOGIA DEL VATICANO II EN LA DIOCESIS DE CANARIAS, A LOS TREINTA AÑOS (1965-1995)

SEGUNDO DIAZ SANTANA
CENTRO TEOLOGICO DE LAS PALMAS

1. INTRODUCCION

Quiero comenzar esta intervención agradeciendo a la dirección de nuestro Centro Teológico el haberme encomendado la lección inaugural del curso 1995-1996, sobre la recepción del Concilio en nuestra Iglesia local, con la que comienzan los actos de conmemoración de los treinta años de la clausura del Vaticano II. Se responde así a la encomienda que hizo en su día el Consejo Pastoral Diocesano al Centro Teológico.

La generación de profesores que terminábamos nuestros estudios en el Seminario por los años en que se celebró el Concilio y comenzamos a incorporarnos a la docencia en el inmediato postconcilio ha sido testigo en carne propia del cambio y la evolución experimentados en nuestra Iglesia.

Ser miembro de esa generación que hizo los estudios teológicos a caballo entre las orientaciones preconciliares, que marcaban los manuales y la docencia de entonces, y las nuevas perspectivas hacia las que nos abrían el ambiente y la doctrina conciliares, fue una gracia y un valor que nos mantuvo en el diálogo y en la ineludible confrontación, para realizar el esfuerzo de adaptarnos y hacer la síntesis vital en consonancia con las nuevas enseñanzas de los nuevos tiempos.

Al mismo tiempo es fácil advertir que la pretensión que anuncia el título del presente trabajo desborda en mucho los límites que necesariamente vienen impuestos por el carácter de una primera lección de un nuevo curso.

Pero es que además estamos ante un desbordamiento que no sólo se produce en razón del tiempo disponible y de la mayor o menor dimensión cuantitativa, sino que se trata de una empresa que cualitativamente tiene una entidad de gran calado, dadas las diversas dimensiones que pueden ser estudiadas.

En este sentido nos situamos como una aportación, desde la reflexión teológica, al estudio de estas tres décadas de la vida de nuestra iglesia diocesana, marcadas por la celebración y aplicación del concilio Vaticano II.

Con un grupo de profesores de nuestro Centro hemos comentado repetidas veces la necesidad de emprender un trabajo interdisciplinar sobre este período de nuestra Iglesia.

Pertenecemos y formamos parte de una cultura que es eminentemente oral, en la que encontramos una gran riqueza y variedad de manifestaciones en los distintos niveles en que se articula la vida diocesana. Pero al tiempo que pasa la vida, van quedando pocos testimonios escritos, pocas reflexiones sistematizadas que den cuenta de esa enorme riqueza, por lo que muchas experiencias eclesiales vividas no pasan a la memoria disponible y no hacen tradición en nuestra Iglesia, al carecer de un proceso de tematización serio y riguroso.

En este empeño nos hemos aventurado un grupo de profesores, y somos conscientes de que en el mismo resulta imprescindible la aportación de todos aquellos que, estén donde estén, puedan ofrecernos el testimonio de sus reflexiones y sus “recuerdos” de las experiencias vividas, y darles publicidad a las mismas.

Estamos situados en la onda de una teología narrativa que pretende recoger el pálpito de la fuerza del Espíritu del Señor viva y operante en la vida de nuestra Iglesia.

Se trata de un trabajo teológico que reflexiona sobre el camino que se ha hecho, da pautas para el discernimiento de lo que en el presente se hace, y también intenta otear el futuro en una aventura profética que sin duda dinamiza el propio presente.

La teología es en su misma estructura interna, memoria, discernimiento y profecía como nos ha recordado el profesor Bruno Forte⁽¹⁾.

(1) Cf. B. FORTE, *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca 1990.

Si recurrimos a las nociones que nos vienen del campo de la historia de la ciencias, podemos hablar, en el sentido en el que en esa rama del saber se utiliza, de nuevos paradigmas, y aplicarlo también al campo de la teología como hoy ya se hace, hablando de diversos «paradigmas teológicos»⁽²⁾.

Se entiende el paradigma en un sentido amplio, lo que comporta hablar también de modelos de interpretación, modelos de clarificación y de comprensión, o en palabras de Tomas S. Kuhn, como «toda una constelación de convicciones, valores, técnicas, etc., compartidos por los miembros de una determinada comunidad»⁽³⁾.

En relación con la eclesiología V. Codina ha trabajado la sucesión de diversos paradigmas a lo largo del presente siglo. En primer lugar estaría el paradigma tradicional y pre-moderno de los años anteriores al Vaticano II, luego el paradigma moderno que se corresponde con los años del postconcilio, y en tercer lugar el paradigma solidario y liberador que surge a partir de Medellín y Puebla⁽⁴⁾. El profesor catalán, residente en Bolivia, habla de que en la actualidad parece anunciarse el resurgimiento de otra nueva matriz teológica⁽⁵⁾.

El trabajo consta de cuatro partes, además de la introducción y la bibliografía. En una primera parte se trata del concepto teológico de recepción y su alcance en el momento actual de la elaboración teológica (2); en segundo lugar exponemos suscintamente una síntesis de la comprensión eclesiológica del Vaticano II, y algunas consideraciones sobre la recepción de la misma (3); se procede después a una aproximación a la recepción de la eclesiología del Concilio en la Diócesis de Canarias (4), para terminar con unas conclusiones.

2. RECEPCION ECLESIAL

El concepto de «receptio» se utiliza en el campo de las ciencias y supone la asimilación que un determinado colectivo hace de un bien cultural que proviene de otro ámbito en unas coordenadas de tiempo y espacio diferentes. Ha sido en el campo del derecho donde este concepto ha operado más frecuentemente. Para el jurista, sólo se puede hablar de receptio en sentido estricto

(2) Cf. T. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México 1975, K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, Madrid 1982.

(3) T. KUHN, *o.c.*, p. 269. Por su parte el teólogo Hans Küng estudia la aplicación de los paradigmas al campo de la teología, en su obra *Teología para la postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989, particularmente en la parte segunda (pp. 95-166), en la que recoge las discusiones del Congreso ecuménico internacional, celebrado en Tübinga en 1983, y en el que aparecieron las convergencias con respecto a las dimensiones de un nuevo paradigma de teología.

(4) Cf. V. CODINA, *Tres modelos de eclesiología: ESTUDIOS ECLESIASTICOS*, 224, ene.-marz. (1983), pp. 55-82.

(5) Cf. su reciente obra *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, Sal Terrae, Santander 1994, que en este sentido resulta de interés.

cuando entran en relación dos áreas culturales diferentes y una hace suya la ley que la otra ha producido.

La transposición al campo de la teología de este elemento conceptual no es directa ni inmediata, ofrece diferencias que vienen marcadas por las condiciones reales del misterio de fe que es la Iglesia, pero es muy sugerente y valiosa, entendida desde la comunidad de fe que es la Iglesia.

Cuando hablamos de la recepción en la Iglesia no se trata de una realidad exógena. No estamos ante la realidad de un sujeto enteramente ajeno, que recibe, es decir acoge y asimila lo que otro le entrega.

En el terreno de la eclesiología ha sido a partir de la elaboración teológica posterior al Concilio cuando se ha desarrollado más ampliamente la reflexión sobre la recepción. El tema es muy actual, y está siendo objeto de estudio, y sin duda tiene un largo camino por delante.

En los diccionarios y vocabularios teológicos que manejamos normalmente en nuestras aulas: *Conceptos fundamentales de teología*, CFT, *Sacramentum mundi*, SM, *Nuevo diccionario de teología*, NDT, *Diccionario teológico interdisciplinar*, DTI, no aparece consignado el término. El *Diccionario de teología dogmática*, DTD, (1987) traducido en 1990 al español, es el primero que incluye la voz recepción, debida al profesor W. Beinert⁽⁶⁾; y en el *Diccionario de teología fundamental*, DTF, se dedica un apartado a la recepción del último Concilio, dentro de la voz “*Vaticano II*”; el artículo se debe a R. Latourelle (1990)⁽⁷⁾.

No obstante esta ausencia en el tratamiento que progresivamente se va subsanando, hay que afirmar que su contenido profundo nos pone en contacto con una realidad eclesiológica presente en la Iglesia del primer milenio, en lo que significó la teología de los Concilios, su existencia, su autoridad en la vida de la comunidad cristiana⁽⁸⁾.

Se debe a Y. Congar la aportación que luego ha abierto el camino para profundizaciones sobre la recepción eclesial⁽⁹⁾. Para el teólogo dominico, recientemente fallecido y a quien rendimos un homenaje de gratitud y reconocimiento por su obra eclesiológica inconmensurable, el concepto de «*receptio*» tal como provenía del campo del derecho resultaba demasiado estrecho. Pues si

(6) Cf. W. BEINERT, Recepción, en W. Beinert (Ed.), *Diccionario de Teología dogmática*, Herder, Barcelona 1990, pp. 579-581. En lengua alemana también incluye la voz el Diccionario de Ecumenismo (1983).

(7) Cf. R. LATOURELLE, *Vaticano II*, en R. Latourelle/R. Fisichella/S. Pié-Ninot (drs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, pp. 1596-1609.

(8) Se puede ver en este sentido el trabajo de G. DENZLER, *Autoridad y recepción de las resoluciones conciliares en la cristiandad: CONCILIUM* 19/3 (1983) pp. 20-30.

(9) Cf. Y.-M CONGAR, *La «réception» comme réalité ecclésiologique: RSPHTh* 56 (1972) pp. 369-403. De manera abreviada apareció en español: *La recepción como realidad eclesiológica: CONCILIUM* 77 (1972) pp. 57-85.

bien es verdad que es necesaria una cierta alteridad entre quien da y quien recibe cuando se produce una recepción, en la Iglesia no puede darse una alteridad completa. El misterio de unidad y comunión que es la Iglesia cualifica y da un sentido especial a la categoría que tratamos. Es más, sostener que se diera en la Iglesia una alteridad total, lo cual, volvemos a repetir, no es posible, abonaría la tesis de que una parte de la Iglesia sólo es docente y otra sólo es discente.

Es importante observar que la categoría de recepción está presente en la época de la historia de la Iglesia en que la comprensión de la misma es la *koinonía*, es decir la comunidad de fe, de esperanza y de amor. En la medida en que avanza el proceso de jurisdización de la reforma gregoriana, que por otro lado fue necesario para lograr la independencia de la Iglesia frente al brazo secular, decrece la comprensión de la Iglesia como comunión y con ello va desapareciendo el concepto de recepción en el cuerpo eclesial⁽¹⁰⁾.

Dejemos constancia de que en eclesiología se da una simultánea recuperación de dos conceptos que van a la par: el de «*communio*» y el de «*receptio*».

Hemos de destacar el hecho de que en la doctrina del Vaticano II no se emplea el término «eclesiología de comunión», pero fue a partir de la doctrina y de las orientaciones conciliares en la onda de la *koinonía*, cómo el término va entrando en el campo de la teología, de tal suerte que en 1985 cuando se celebra el Sínodo extraordinario sobre la recepción del Concilio a los veinte años, ya se le concede categoría de clave hermenéutica para los textos conciliares. Así se expresaron los padres sinodales en 1985: «La eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio»⁽¹¹⁾. W. Kasper por su parte afirma, siguiendo a G. Philips, que *communio* fue «una de las ideas eclesiológicas directrices del Concilio Vaticano II, si no la idea madre»⁽¹²⁾.

La recuperación de la idea de la Iglesia como comunión, que lleva aparejada la recuperación de la categoría de recepción eclesial, propicia también toda la reflexión del redescubrimiento y la importancia de la iglesia local⁽¹³⁾.

Proceso de recepción fue el que se dió en la primitiva iglesia cristiana en todo el camino de la formación del canon del Nuevo Testamento⁽¹⁴⁾.

(10) Se debe a los trabajos sobre la eclesiología de Y. Congar, *o.c.*, y de A. Greillmeier, *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart: Theologie und Philosophie* 45 (1970) pp. 321-352, la recuperación de esta categoría eclesiológica.

(11) *Relación final del Sínodo de 1985*, c. 1.

(12) W. KASPER, *Iglesia como "communio"*. *Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del concilio Vaticano II*, en *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, p. 378. El papa Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Christifideles laici*, insiste en esta misma idea y la desarrolla en el capítulo III (nn. 18-20).

(13) Para la importancia de la teología de la Iglesia local, H. M. LEGRAND, *La Iglesia local*, en B. Lauret/ F. Refoulé (Eds.), *Iniciación a la práctica de la teología*, III, Cristiandad, Madrid 1985, pp. 138-319.

(14) Para el estudio de este proceso Y. Congar, *La tradición y las tradiciones*, I, Dinor, San Sebastián 1964, pp. 67-73.

Igualmente la acogida de la tradición eclesiástica. Es más, si queremos singularizar lo que constituye a la Iglesia en cuanto tal, podemos afirmar que es la comunidad de los que reciben y acogen la palabra de la salvación y la comunican a los demás a fin de que ésta sea recibida.

Una de las formas concretas de realizarse la recepción en la Iglesia la encontramos en el proceso por el que las distintas iglesias locales van acogiendo las decisiones magisteriales de los concilios. En la historia de los dogmas es de gran importancia la cuestión que se refiere a la historia de los concilios, en la que hubo casos en que se prolongaban durante tiempo hasta que una asamblea bien parcial o total de la Iglesia, era reconocida como vinculante para la fe⁽¹⁵⁾.

Así ocurrió con el concilio de Nicea (325), en que su enseñanza fue recibida completamente sólo 56 años después de sínodos, asambleas, excomuniones, destierros, violencias; y con el Iº de Constantinopla (381) se pone fin a las discusiones, pero incluso el título de ecuménico ocurre cuando su símbolo es recibido por Calcedonia. Es más el concilio de Constantinopla del año 519 y el IIº de Nicea del 787, vinieron a ser reconocidos por Roma el año 1053.

Ejemplos de recepción los tenemos en el campo de la liturgia: la recepción de la liturgia romana en el imperio carolingio; el derecho de canonizar a los santos a partir de Alejandro III y luego formalmente desde Gregorio IX (1234) que se lo reservó; las fiestas litúrgicas; también en el terreno del derecho y la disciplina eclesiástica, cuestiones entre Oriente y Occidente; la *Veterum sapientiae* de Juan XXIII (1960) sobre el latín en la formación de los clérigos.

En expresión de Y. Congar, a quien seguimos para la comprensión de esta categoría, la recepción es «el proceso mediante el cual un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su vida»⁽¹⁶⁾.

Wolfgang Beinert, por su parte, la define como: «el proceso por el que la comunidad creyente reconoce como verdadera, vinculante y necesaria para la fe una decisión de la autoridad eclesiástica y la hace suya»⁽¹⁷⁾

La fundamentación teológica de la recepción tiene en consideración diversos elementos entre los que destacamos los siguientes:

1. El origen y el apoyo basal está en la concepción de la Iglesia como *koinonía*.
2. En segundo lugar la dimensión pneumatológica de la Iglesia, y el *sensus fidei* del pueblo de Dios.

(15) Cf. W. BEINERT, *Recepción*, en W. Beinert (Ed.), *Diccionario de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1990, p. 580.

(16) Y. CONGAR, *o.c.*, p. 58.

(17) W. BEINERT, *o.c.*, p. 579.

3. En tercer lugar una correcta comprensión de la teología de la tradición, entendida ésta en un sentido activo. Estamos ante la realidad del «*tradens*» y no sólo del «*traditum*», de una comunidad que toda ella va llegando a la verdad plena.
4. La recuperación de la teología de la iglesia local.
5. El verdadero sentido de la conciliariedad profunda de la Iglesia.

Según esto, la recepción no tiene cabida, o es rechazada porque en ella no se ven sino peligros, en una concepción puramente piramidal y jerárquica de la Iglesia, en una «*jerarcológia*», que diría Congar. Es decir en una forma de comprensión de la Iglesia donde la pneumatología apenas tiene entidad o es de corto alcance.

La dimensión pneumatológica de la eclesiología es fundamental para la comprensión de esta realidad⁽¹⁸⁾. De tal manera que podemos decir que en el proceso de deterioro de la eclesiología en el paso del primer al segundo milenio tiene mucho que ver el olvido de la pneumatología. Como es obvio hablamos del olvido en la reflexión teológica, esto es de la pneumatología, porque el Espíritu siempre ha actuado y sigue actuando en la Iglesia.

J. Ratzinger en su *Introducción al cristianismo*, cuando en la parte tercera habla del Espíritu y la Iglesia lo expresa claramente en estos términos:

«Tanto la doctrina sobre la Iglesia como sobre el Espíritu Santo quedaron en la penumbra. La Iglesia ya no se concibió pneumatológica-carismáticamente, sino exclusivamente a partir de la encarnación y, en consecuencia, como cerrada terrenalmente y, por fin, se explicó partiendo de las categorías del poder del pensamiento profano. La doctrina sobre el Espíritu Santo quedó también sin contexto propio. Como no podía pasar una miserable existencia en la pura posibilidad de ser integrada, quedó absorbida por la general especulación trinitaria y así perdió prácticamente su función respecto a la conciencia cristiana.»⁽¹⁹⁾

Si nos remontamos a los comienzos de la Iglesia nos tropezamos con la conciencia y la experiencia que tiene la comunidad cristiana de que ella se debe enteramente a la acción del Hijo y del Espíritu. Pablo en su elaboración teológica nos dirá: «son familia de Dios, están edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, y el mismo Jesús es la piedra angular, en quien todo

(18) Para la comprensión de la relación Espíritu e Iglesia ver los trabajos de J. MOLTMANN, *La Iglesia, fuerza del Espíritu: Hacia una eclesiología mesiánica*, Sígueme, Salamanca 1978; Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983.

(19) J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 51982, p. 293.

el edificio, bien trabado, va creciendo hasta formar un templo consagrado al Señor, y en quien también ustedes van formando conjuntamente parte de la construcción, hasta llegar a ser, por medio del Espíritu, morada de Dios» (Ef 2, 20-22).

Nos encontramos con la tradición que viene de Cristo y la tradición que viene del Espíritu. Principios distintos pero que construyen la comunidad en la misma dirección.

En Pablo el «en Cristo» y el «en el Espíritu» se complementan mutuamente.

También la teología joannea destaca esta colaboración entre el Espíritu y Cristo: «El (el Espíritu) tomará de lo que es mío (de Cristo) y os lo dará a conocer» (Jn 16,14); y también: «El Espíritu no hablará por sí mismo, sino que dirá todo lo que ha oído y os anunciará cosas que han de venir» (Jn 16,13).

Teniendo en cuenta siempre que el Espíritu sopla donde quiere.

Resulta muy sugerente en este orden de cosas la imagen utilizada por san Ireneo, de que el Padre construye la salvación histórica con sus dos manos, con el Hijo y con el Espíritu⁽²⁰⁾. Por eso la Iglesia va siendo construida siempre por el Cristo total y por el Espíritu pleno (por tanto sin reduccionismos de un lado ni de otro).

En el mundo del arte tenemos un magnífico reflejo de esto que hemos indicado, en el cuadro de Rembrandt, el retorno del hijo pródigo, que se encuentra en el museo de Leningrado. En la espalda del hijo que de rodillas se abraza al padre, éste apoya sus dos manos calientes y acogedoras, pero significativamente una mano es masculina (la del Hijo) y la otra femenina (la del Espíritu)⁽²¹⁾.

El Concilio ha dejado un texto muy denso en relación con la acción del Espíritu en la Iglesia en el número cuatro de la LG. Allí queda palmariamente dicho que el Espíritu Santo santifica, vivifica, habita en la Iglesia y la rejuvenece, la renueva y la conduce a la verdad plena.

El medio por el que en la Iglesia-comunión el Espíritu realiza el proceso de la recepción es por el «*sentido sobrenatural de la fe*» del pueblo de Dios.

(20) IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.* V, 6, 1: «Dios será glorificado en la obra de sus manos, pues la hará uniforme con su Hijo y semejante a él. Porque mediante las manos del Padre, es decir, mediante el Hijo y el Espíritu, el hombre entero, y no sólo una parte del hombre, es hecho a semejanza de Dios».

(21) Recordemos que ya hace notar san Jerónimo que el Espíritu en hebreo es femenino, en griego es neutro y en latín es masculino, cf. Y. CONGAR, *Sobre la maternidad en Dios y la femineidad del Espíritu Santo*, en *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983, p. 591.

En el número 12 de la misma constitución dogmática expone el Concilio la doctrina sobre el sentido sobrenatural de la fe:

«La totalidad de los fieles, que tiene la unción del Santo (Cf. IJo 2, 20.27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando “desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos” presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres. Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente a la fe confiada de una vez para siempre a los santos (Jud 3), penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio, sometiéndose al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf. ITes 2, 13)».

El Espíritu Santo es el que hace que todos los miembros de la Iglesia reciban y acojan todo lo que es bueno para el cuerpo eclesial. Y la “concordia” entre pastores y fieles viene del hecho de que es el mismo Espíritu el que está en unos y en otros, y no puede haber contradicción. Es el Espíritu el que mantendrá siempre a la Iglesia, una, santa, católica y apostólica, el que mantiene firmes en la verdadera confesión de la fe a los fieles, más allá, o, a pesar de todas las dificultades ideológicas que surjan en los momentos históricos. El cardenal Newman mostraba su asombro de que en la crisis arriana del s. IV muchos obispos cayeran en la herejía mientras el pueblo permanecía en la verdadera fe.

En el camino que recorre la reflexión teológica sobre este tema, durante un largo trecho queda oscurecida la misma reflexión como consecuencia de que los movimientos de inspiración conciliarista y galicana reclamaban una aceptación jurídica de las decisiones del magisterio eclesiástico como un elemento previo para la validez de aquéllas⁽²²⁾.

Pero la recepción no es simplemente un acto de obediencia sino un asentimiento desde el juicio de la comunidad, comporta un “reconocimiento”, un “consentimiento”, en el que se expresa la vida y la riqueza espiritual del cuerpo eclesial.

Lógicamente la autoridad del magisterio tiene su derecho propio y la recepción «no puede legitimar en el sentido jurídico un acto ministerial hasta el punto de que sin tal recepción éste no sea válido»⁽²³⁾. Lo que hace la recepción es manifestar que aquella realidad recibida es una expresión auténtica de

(22) W. BEINERT, *o.c.*, p. 580.

(23) W. BEINERT, *o.c.*, p. 581,

la fe eclesial. Y por contra la eventual no recepción no significa que la decisión propuesta sea falsa, sino que esa decisión no genera aquí y ahora fuerza de vida que contribuye a la edificación de la comunidad⁽²⁴⁾.

Hasta aquí llegó Congar en su concepción, al colocar como término del proceso de recepción: «reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su vida». Pero los teólogos actualmente avanzan en sus posturas y entienden que la recepción va más allá de la mera constatación, para establecerse entre lo que sería lo verdaderamente constitutivo y lo simplemente declarativo⁽²⁵⁾. En ese sentido es claro que la recepción no es un acto jurisdiccional, pero tampoco carece de toda significación jurídica. De hecho en la vida de la Iglesia constatamos que la no recepción de alguna doctrina o norma, o el rechazo positivo de la misma, puede llegar a hacer perder el carácter vinculante para la comunidad. Como ejemplo podemos ver lo que supuso la no recepción de la *Veterum sapientiae*, de Juan XXIII.

J. Ratzinger, afirma:

«Donde no se da unanimidad de la Iglesia universal ni un claro testimonio de las fuentes, no es tampoco posible una decisión obligatoria; si se diera formalmente, faltarían sus condiciones y habría, por tanto, que plantear la cuestión de su legitimidad»⁽²⁶⁾.

La recepción es sin duda un fenómeno complejo y plural, de una enorme riqueza en la vida de la comunidad cristiana, complejidad que afecta tanto al objeto como al sujeto de la recepción. Pero esto no nos puede frenar a la hora de ahondar y avanzar en el camino de sacar las consecuencias que lleva consigo comprender la Iglesia como comunidad pneumatológica que toda ella es conducida a la verdad plena por el Espíritu de su Señor resucitado.

Añado para concluir este apartado, la definición que Angel M^a Unzueta aporta en su trabajo sobre la recepción del Concilio en la diócesis de Bilbao, considerándola muy acertada y precisa dentro de la complejidad en que nos movemos en este terreno:

(24) Por claridad conviene hacer notar que hay que tener presente en esta cuestión la distinción entre pronunciamientos doctrinales y cuestiones disciplinares, e incluso en los primeros hay que distinguir los diferentes tipos de magisterio con su gradación o calificación teológica.

(25) f. A. M. UNZUETA, *Vaticano II e Iglesia local. Recepción de la eclesiológica conciliar en la diócesis de Bilbao*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1994, p. 25. Este trabajo muy interesante del profesor Unzueta es la tesis doctoral presentada en la universidad del Ruhr en Bochum (Alemania), y constituye una aportación al conjunto de las obras de este tipo que se están comenzando a realizar sobre las distintas iglesias locales en España.

(26) J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, pp. 162s. Antes había expresado el autor: «la crítica de las manifestaciones papales será posible y necesaria en la medida que les falte la cobertura de la Escritura y del credo o fe de la Iglesia universal».

«la recepción es un proceso teológico vivo, laborioso, crítico, interpretativo y dialógico de discernimiento, profundización y valoración, en el que el pueblo de Dios en su totalidad y en cada una de sus unidades eclesiales locales, guiado por el Espíritu Santo, configura activa y creativamente su existencia cristiana a la luz de las declaraciones formuladas adecuadamente por el magisterio de la Iglesia, las interioriza, haciéndolas fecundas para la práctica, y realiza así su catolicidad y su apostolicidad»⁽²⁷⁾.

3. LA ECLESIOLOGIA DEL VATICANO II⁽²⁸⁾

Cuando nos planteamos cómo es recibida la eclesiología del Concilio en nuestra Iglesia local, previamente nos tenemos que poner delante lo que entendemos por la eclesiología del concilio Vaticano II.

De todos es conocido que el Vaticano II fue un Concilio eminentemente eclesiológico. Como en su día dijera K. Rahner: «fue un Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia». A lo largo y ancho de sus diez y seis documentos el tema de la Iglesia está presente de manera directa o indirecta. De tal manera que se ha llegado a hablar de un *paneclesiologismo* del Concilio. Pero esto no quiere decir que en el Concilio se plantearan todos los temas eclesiológicos, y mucho menos que la doctrina conciliar agotara la discusión de las variadas cuestiones que la eclesiología ha tenido que contemplar en los años posteriores a su celebración y que aún quedan pendientes de discusión.

Cuando se quiere hacer un balance de la eclesiología del Vaticano II, necesariamente hemos de estar atentos a los datos que nos llegan por un doble cauce: el doctrinal y el existencial. Por un lado el cauce doctrinal que nos lo ofrece el resultado de la reflexión eclesiológica del propio Concilio y

(27) A. M^a UNZUETA, o.c., p. 28.

(28) Para el estudio de la eclesiología del Vaticano II se pueden consultar las siguientes publicaciones: G. BARAUNA (Ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, 2 vols., Barcelona 1966; O. GONZALEZ HERNANDEZ, *La nueva conciencia de la Iglesia y sus presupuestos histórico-teológicos*, en G. BARAUNA, o.c., pp. 249-278; J. ALEU, *Ensayo de una sistematización de la teología sobre la base del concilio Vaticano II: REVISTA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA* 27 (1967) pp. 117-137; G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, 2 vols., Herder, Barcelona 1969; Y. CONGAR/ M. PEUCHMARD (Drs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral «Gaudium et Spes»*, 3 vols., Madrid 1970; G. DEJAIFVE, *L'Ecclesiologia del concilio Vaticano II*, en *L'eclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973; L. BOUYER, *La Iglesia en el misterio, en el concilio Vaticano II*, en *La Iglesia de Dios*, Studium, Madrid 1973, pp. 191-209; A. ACERBI, *Le due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna 1975; A. ANTÓN, *Caraterísticas de la eclesiología y de la Iglesia del Vaticano II*, en *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*. II, BAC, Madrid 1987, pp. 833-951.

que nos ha sido legado en el conjunto de textos aprobados y promulgados; por otro, el cauce existencial de la Iglesia del Concilio, toda la comunidad cristiana que vivió intensamente aquel acontecimiento⁽²⁹⁾.

Si queremos fijarnos en los documentos que nos manifiestan claramente la eclesiología del Concilio hemos de parar la atención en dos de sus constituciones que vienen a ser fundamentales en nuestro empeño. La *Lumen gentium*, o constitución dogmática sobre la Iglesia, y la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*.

En la historia del Concilio hubo un momento muy importante que fue cuando los cardenales Suenens y Montini hicieron la propuesta de organizar todo el material de los esquemas preparatorios en función de un doble polaridad eclesiológica: considerar la *Ecclesia ad intra* (esto es la naturaleza de la Iglesia), y la *Ecclesia ad extra* (la misión y la tarea de la Iglesia). Lo cual ya nos sitúa en la pista para entender lo que va a ser la concepción eclesiológica conciliar y sobre qué ejes va a pivotar la misma. Por un lado el ser y la naturaleza de la Iglesia (a esta dimensión responde fundamentalmente la *Lumen gentium*) y por otro la tarea y la misión de la Iglesia para el mundo (dimensión a la que responde la *Gaudium et spes*)⁽³⁰⁾.

De la conjunción y armonización de estas dos grandes constituciones extraemos lo que el Concilio Vaticano II enseña sobre la Iglesia. Es decir lo que se propone como doctrina católica sobre el ser y la misión de la Iglesia de Jesucristo.

Esta conjunción y armonización de la que hablamos no es algo fácil, ni enteramente satisfactorio, como veremos más adelante, debido a que, como no es difícil suponer, los documentos conciliares son productos elaborados lenta y concienzudamente, como fruto de tensiones entre tendencias teológicas diversas que llegaron al Concilio y que en el trabajo de aquellos años se aproximaron, revisaron, corrigieron y en muchos casos llegaron a fórmulas de compromiso en torno a lo que podemos denominar la doctrina posible y más común en aquellos momentos. Sin duda que en esta realidad que hemos expresado está una de las claves que nos ayudan a interpretar ciertos conflictos de tendencias en la aplicación del Concilio. Ya que en los años del postconcilio tendencias distintas en la Iglesia se han enfrentado unas a otras, y ambas se apoyaban en los textos y en la autoridad conciliar.

(29) Cf. A. ANTON, *o.c.*, pp. 835ss.

(30) Lógicamente en un estudio más amplio habría que detenerse también en los otros documentos conciliares y destacar la importancia de los mismos, en especial de la *Dei verbum*, y la *Sacrosanctum concilium*, así como de la declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*.

Es muy conocida y continuamente citada en los estudios de eclesiología la obra del profesor A. Acerbi sobre las dos eclesiologías del Concilio⁽³¹⁾.

Podemos destacar una serie de elementos que nos parecen configuradores de las líneas eclesiológicas centrales del concilio Vaticano II⁽³²⁾, y que nos han de servir como falsilla para aplicarla a nuestra realidad de la Iglesia local y analizar el nivel de recepción que se ha dado en ella.

Se da una relación mutua entre la doctrina y la realidad de la Iglesia en la que se vive esa doctrina. El Concilio fue un testimonio vivo de esta verdad, y por ello se ha afirmado que su renovación eclesiológica supone una nueva conciencia o una nueva imagen de la Iglesia. La eclesiología a través de la historia está muy pegada a la realidad de la vida de la Iglesia, y reflexiona y tematiza esta vida que el Espíritu de Cristo suscita y alienta en su Iglesia, y al propio tiempo, esta misma vida, en su riqueza plural influye en la misma reflexión eclesiológica⁽³³⁾.

El Vaticano II «nos legó una eclesiología profundamente renovada respecto tanto del método y de los modos de expresión empleados como de su mismo contenido»⁽³⁴⁾.

En todo caso las nuevas orientaciones eclesiológicas que están presentes en el Concilio son «fruto de una re-interrogación de las fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas sobre la Iglesia, significa un re-descubrimiento y revivencia de aspectos olvidados aunque siempre poseídos, de dimensiones nuevas de esa Iglesia única mediante la renovada asimilación consciente de su antiguo contenido»⁽³⁵⁾.

Líneas fundamentales de la eclesiología del Vaticano II.

De manera descriptiva vamos a destacar distintos aspectos que consideramos representativos de la eclesiología conciliar.

-
- (31) A. ACERBI, *Due eclesiologie: Ecclesiologia giuridica et eclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, Bologna 1975.
- (32) Entre los primeros trabajos que se hicieron sobre los rasgos fundamentales de la *Lumen gentium* destacamos el de uno de los peritos conciliares que trabajaron en su redacción. Se trata del profesor de la Universidad Católica de Lovaina, Gérard Philips, que publicó en 1968 una obra en dos tomos sobre la historia, el texto y comentario de la constitución, con una carta laudatoria de Pablo VI al autor. *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, 2 t., Herder, Barcelona 1969. El capítulo de los rasgos fundamentales de la LG en las pp. 409-433. Y para la *Gaudium et spes* la obra en colaboración: Y. CONGAR/M. PEUCHMARD (Drs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral «Gaudium et Spes»*, 3 vols., Madrid 1970.
- (33) Para esta cuestión resulta del máximo interés un trabajo que ya es considerado como un clásico: H. FRIES, *Cambios en la imagen de la Iglesia, desarrollo histórico-dogmático*, en *Mysterium Salutis IV/I*, Cristiandad, Madrid 1973, pp. 231-296.
- (34) A. ANTON, *o.c.*, p. 836.
- (35) O. GONZALEZ, *o.c.*, p. 259.

Somos conscientes en este sentido de que no se puede ser exhaustivo y que caben muchos tipos de sistematizaciones de los diferentes aspectos a destacar en la riqueza eclesiológica del Vaticano II. De todas formas insisto en que se trata de una descripción y no de un análisis teológico de los distintos elementos que están presentes en esta apretada síntesis, y que en el marco del presente trabajo tiene para nosotros una utilidad funcional en orden a la recepción que se produce en nuestra Iglesia.

1. En primer lugar digamos que resulta muy novedoso e interesante ver cómo se comienza a hablar de la Iglesia desde la concepción de la misma como **misterio**. Así se inicia la constitución *Lumen gentium*. El centro de la Iglesia es Cristo. El es la luz de los pueblos.

La visión conciliar de la Iglesia está centrada en el misterio. De ahí el sentido trinitario y la puesta en relación del misterio de la Iglesia con el misterio fontal del cristianismo: el misterio trinitario.

2. El centro de la reflexión conciliar se sitúa en el binomio **misterio de Cristo - misterio de la Iglesia**. Todo ello entendido dentro de la comprensión de la historia de la salvación, *mysterium salutis*.
3. Las dos realidades que dan sentido y entidad a la existencia de la Iglesia son la gloria de Dios y la salvación de los hombres. Por lo tanto la eclesiológica conciliar es al mismo tiempo eminentemente **teológica y antropológica**. La Iglesia alaba y da gloria al Padre (const. *Sacrosanctum concilium*).
4. El **retorno a las fuentes** es esencial en el Concilio. Se trata de la palabra de Dios, viva y leída en la Iglesia. En este orden la constitución *Dei verbum*, con toda la doctrina sobre la Tradición y la Escritura, adquiere una importancia y significación trascendentales, que ponen en primer plano el carácter propedéutico de la misma en el conocimiento teológico. La *Dei verbum* es el documento-fuente del Vaticano II (Latourelle).

En la doctrina conciliar no sólo el texto presenta una gran resonancia bíblica, con abundantes citas como no había ocurrido en los restantes concilios ecuménicos, sino que está presente una orientación bíblica general en la clave de la *historia salutis*.

En la onda de la Revelación, palabra viva y transformante, destaca el discernimiento de los «**signos de los tiempos**» como clave operativa para descubrir la voluntad de Dios.

5. El enfoque histórico-salvífico nos conduce a la valoración de la **dimensión histórica** de la eclesiológica. Se trata de la profesión de la

fe en la actuación concreta de Dios en la historia. Nos presenta una Iglesia a través de imágenes dinámicas, en vida y en movimiento. Esta perspectiva histórica nos sitúa ante la imagen de una Iglesia no triunfalista, sino ante el pueblo de Dios en marcha en medio de sus debilidades y dificultades.

6. La afirmación de que **todos constituimos el pueblo de Dios** que es lo primario (cap. II de la *LG*), al servicio del cual está la jerarquía (cap. III), que es secundaria y siempre en función de aquél. Destaca en este aspecto la puesta en primer plano de la **mayoría de edad de los seglares** y su participación de la triple misión de la Iglesia.

El pueblo de Dios no es un concepto excluyente y cerrado, sino que es incluyente y abierto. Manifiesta en sí mismo lo que fue el espíritu del Vaticano II en su intuición originaria (Juan XXIII): la apertura y la acogida.

La apertura y la acogida le lleva a sentirse cerca de todos los hombres (*LG* 13-17), y a buscar los caminos de la unión con todos y de manera especial con los hermanos separados, **ecumenismo**. (*UR*).

Todo esto se entiende con una actitud de dinamismo y de apertura al futuro, de un camino por recorrer, hacia el que la conduce el Señor, y que ella misma invita a mirar con optimismo y esperanza su tarea **misionera** (*AG*).

7. Otro aspecto importante es el comunitario. **La Iglesia como comunión**. Cristo nos convoca en comunidad, en su comunidad. En ella todos somos hermanos, con una vocación común, en una igualdad fundamental, y en medio de la cual hay ministerios, vocaciones y carismas al servicio de la comunidad. Destaca aquí también todo el tema de la colegialidad.

El sentido comunitario no niega la dimensión personal, antes al contrario, la reafirma y la enfatiza. La Iglesia es siempre asamblea de personas, *congregatio fidelium*. No es una mera agregación de individuos inconexos, una simple colectividad donde cada uno estaría reducido a un número o a la condición de cosa.

La Iglesia es por lo tanto en primer lugar «comunidad de fe, de esperanza y de caridad» (*LG* 8) o «comunidad de vida, de caridad y de verdad» (*LG* 9).

8. La Iglesia es **sacramento de salvación**. Como sacramento univesal de salvación está al servicio del reino de Dios en el mundo.

Esta realidad lleva consigo el que la Iglesia no está centrada en sí misma, sino que es servidora de la causa de Jesús: el reino de Dios. Esta misma consideración de la relación de la Iglesia con el reino introduce en la eclesiología del Vaticano II un elemento, que tal vez sea de los más novedosos, se trata de la dimensión escatológica.

El redescubrimiento de la eclesiología pneumatológica y sacramental hizo que los padres conciliares volvieran su mirada hacia la ortodoxia; el redescubrimiento de la dimensión escatológica torna la mirada hacia la eclesiología protestante, y en el cruce de ambas miradas se fortalece y enriquece el diálogo ecuménico. Desde la dimensión escatológica se afirma más claramente que el reino y la Iglesia no se identifican, están en continua tensión hacia «la luz que no conoce ocaso».

Y por otro lado la consideración del mundo y la mutua ayuda que se prestan la Iglesia y el mundo, reflejan una nueva actitud cristiana ante las realidades mundanas, expresión de esto es la *Gaudium et spes*. Aquí se sitúan los valores temporales y la **teología de las realidades terrenas**.

Uniendo este aspecto con el anterior, en el Concilio la Iglesia pasa del anatema y la condenación, al diálogo; del recelo y la suspicacia a la comprensión.

En la consideración de la Iglesia como sacramento está presente la relación entre los elementos divinos y humanos de la misma. Es lo que se denomina la **dimensión teándrica** de la Iglesia. La dimensión divina y humana de la Iglesia, y la analogía que se da con el misterio de la encarnación.

9. La Iglesia en la ayuda y compromiso para con el mundo se siente **solidaria** «del género humano y de su historia», y hace suyos los «gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias», de manera especial «**de los pobres y de cuantos sufren**» (GS 1). Si bien el nivel al que llega el Concilio en este tema es el de la generalidad, sin descender aún a la opción por los pobres, hacia donde la vida de la Iglesia, la teología y el magisterio han ido avanzando posteriormente.
10. En un último punto destacamos un aspecto que supone «una vuelta decisiva en la eclesiología del Vaticano II» (G. Dejaifve), y es la acentuación de la diversidad de las iglesias locales en el seno de la unidad de la Iglesia.

No hay un despliegue amplio de la eclesiología de la **Iglesia local**, pero se ponen las bases para su desarrollo posterior. Hay todo un cambio de perspectiva en la consideración de la realidad de la Iglesia toda, en la que adquiere mayor prestancia y entidad la realidad de la iglesia local o particular. En este sentido el vocabulario conciliar fluctúa. Como afirma E. Lanne, «Ya no gravita la Iglesia local en torno a la Iglesia universal, sino que la única Iglesia de Dios se encuentra presente en cada celebración de la Iglesia local»⁽³⁶⁾.

Este apunte en torno a la importancia de la iglesia local, supone la afirmación de las diócesis como sujetos eclesiales con la revalorización de las peculiaridades propias de las mismas.

Algunas consideraciones sobre la recepción del Concilio Vaticano II.⁽³⁷⁾

De manera descriptiva los diez puntos expuestos nos ayudan a trazar el perfil de lo que significa la eclesiología que se desprende del concilio Vaticano II.

Ahora bien, no estamos ante una eclesiología completa, en el sentido de que tiene lagunas y límites en cuanto al tratamiento o al relieve que da a determinadas cuestiones; y también en el sentido de que la propia Iglesia tiene el convencimiento de que en ese esfuerzo por decir lo que cree y piensa de sí misma, nunca puede agotar la verdad inconmensurable que es el misterio que ella es y realiza.

Primera consideración: complementariedad de la eclesiología del Concilio.

Se trata de una complementariedad en una eclesiología que busca la integración. Diremos una vez más que aquí está uno de sus logros mayores y, al propio tiempo, una de sus limitaciones reales.

(36) E. LANNE, *L'Église locale et l'Église universelle*: IRENIKON 43 (1970) p. 490.

(37) Sobre la recepción del Concilio se ha escrito abundantemente, y los análisis de las distintas recepciones que del mismo se han hecho son variadísimos. Con motivo de los veinte años de la clausura, además de la celebración del Sínodo extraordinario sobre el Concilio vieron la luz muchas obras evaluativas del postconcilio. Entre otras podemos destacar las siguientes: G. ALBERIGO (Ed.), *Les Églises après le Vatican II: Dynamisme et prospective* (Actes du Colloque International de Bologne - 1980), Paris 1981; C. FLORISTAN/J.J. TAMAYO (Eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985; G. ALBERIGO/J.P. JOSSUA (Eds.), *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987; A. ANTON, *La «recepción» del Concilio Vaticano II y de su eclesiología, a los veinte años de su conclusión y de cara al tercer milenio de la Iglesia*, en Id., *El misterio de la Iglesia*, II, BAC, Madrid 1987, pp. 1045-1180; J. M. LABOA (Ed.), *El postconcilio en España*, Encuentro, Madrid 1988; R. LATOURELLE (Ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después, 1962-1987*, Sígueme, Salamanca 1989; E. VILANOVA, *La teología católica en los primeros veinte años del posconcilio*, en *Historia de la teología cristiana*, III, Herder, Barcelona 1992, pp. 947-1011. Igualmente se han de tener en cuenta todas las contribuciones que en este sentido han hecho las distintas revistas en números monográficos dedicados a la recepción, con ocasión de las fechas significativas del postconcilio.

En determinados pasajes de la doctrina conciliar hay repeticiones, hay ambigüedades y, desde luego, como en su momento denunció el propio cardenal Suenens, hay una falta de síntesis entre las dos tendencias o concepciones eclesiológicas que se encontraron en el Aula conciliar. Asistimos más a una yuxtaposición de dos tesis o doctrinas que muestran aspectos complementarios que a una síntesis de las mismas, es el compromiso al que se llega en el conflicto entre la mayoría y la minoría⁽³⁸⁾.

Merece la pena recordar el texto del arzobispo de Malinas porque es muy claro en su apreciación, además de que fue una de las figuras más decisivas en la elaboración de la constitución sobre la Iglesia.

«Se ha dicho que al invertir el capítulo, inicialmente previsto como tercero, para ponerlo como segundo, es decir, al tratar primero el conjunto de la Iglesia como pueblo de Dios y a continuación de la jerarquía, como servicio a este pueblo, hemos hecho una revolución copernicana. Creo que es verdad: esta inversión nos impone como una especie de constante revolución mental, cuyas consecuencias no hemos terminado aún de medir. Pero hay que reconocer que la inversión del orden de los capítulos no ha hecho valer todas sus implicaciones en el capítulo tercero consagrado a la jerarquía.

Los capítulos segundo y tercero siguen a continuación uno del otro, pero no tienen la misma fuente ni son de la misma inspiración: hay como una especie de superposición de puntos de vista. El capítulo segundo nos da de la Iglesia una visión dinámica, histórica, concreta, escatológica: la comunidad fraternal de los creyentes ocupa el primer plano. Esta comunidad, jerárquicamente estructurada sin duda, aparece ante todo como una comunidad sacramental fundada en el bautismo y en la eucaristía: una eclesiología de comunión. Por el contrario, el capítulo tercero parte de una óptica de la Iglesia, más estática, jurídica, y piramidal, que comunitaria: es una eclesiología en la que predomina lo jerárquico y lo constitucional; la armonización entre Iglesia comunión e

(38) H. Pottmeyer indica tres ejemplos de esa práctica de yuxtaposición con que procedió el Concilio: «en la constitución sobre la revelación, a la tesis tridentina sobre la Escritura y la tradición se yuxtapone la de la unidad de la revelación y la de la tarea del magisterio al servicio de la palabra de Dios. En la constitución sobre la Iglesia, a la tesis del Vaticano I sobre el primado del Papa se yuxtapone la autoridad igualmente suprema del colegio episcopal. En el decreto sobre el ecumenismo, a la tesis de la verdad de la Iglesia católica se yuxtapone la de los elementos de verdad de las otras iglesias», H. J. POTTMEYER, *Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II*, en G. Alberigo/ J.-P. Jossua, *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987, p. 60.

Iglesia institución no se ha logrado, y la renovación conciliar, como vosotros sabéis muy bien, se resiente de ello»⁽³⁹⁾.

El Concilio va a inaugurar una nueva época de inseguridad y de vacilaciones que contrasta con la firmeza y la aparente calma de la teología durante los decenios anteriores, aunque podemos pensar que la *Humani Generis* de Pío XII, es un indicativo de que aquella tranquilidad era más aparente que real.

La búsqueda de soluciones de compromiso, y la yuxtaposición de las tendencias, en la línea de lo que apuntaba el cardenal Suenens, será la causa de que en el postconcilio no sólo haya dos interpretaciones diversas acerca de la eclesiología que ofrece el concilio Vaticano II, sino de que ambos “frentes” teológicos busquen una legitimación —y en cierto modo la encuentren— en los mismos textos conciliares. El pluralismo teológico ha sido propiciado por la estructura misma del Concilio.

Por eso podemos decir que hay dos concepciones de Iglesia, que a su vez van a fundamentar dos proyectos de acción pastoral y de evangelización conforme se apoye más en una u otra vertiente del Concilio. Y ambas encuentran una justificación en los textos del Concilio, pero es preciso insistir en la prioridad que se debe tomar, pues entendemos que es la que nos da pie el Concilio desde una comprensión de la evolución de la doctrina.

Esto nos hace pensar en la óptica o perspectiva desde la que se puede leer la doctrina conciliar.

Por ejemplo, se puede leer y entender desde el capítulo III de la *LG*, todo lo demás, en concreto la doctrina del pueblo de Dios, o bien, desde la noción de comunión y pueblo de Dios leer y entender el resto, en ambos casos los tonos y las perspectivas del discurso eclesiológico son notablemente distintas.

De igual manera nos ocurre con el avance teológico en relación con la Iglesia, es la misma evolución a la que está sometida toda doctrina. No es lo mismo leer el Vaticano II desde el concilio Vaticano I y por lo tanto entender desde la jerarquía todo lo demás que se dice de la Iglesia, que comprender y entender desde el Vaticano II, lo que se afirmó en el Vaticano I. No es que no sea verdad, o que carezca de sentido y vigencia lo enseñado en su momento por el primer concilio del Vaticano, sino que a la luz de lo enseñado en el último concilio se resitúa y se comprende más armónica y completamente la doctrina de la Iglesia en su globalidad. En esta cuestión estamos ante el problema hemenéutico central de la recepción del Concilio, lo que se ha de tener en

(39) L. J. SUENENS, *Algunas tareas teológicas en la hora actual: CONCILIUM* 60 (1970) pp. 185s.

cuenta para su correcta interpretación. Como dice Hermann J. Pottmeyer la recepción es interpretación de los textos y movimiento ⁽⁴⁰⁾.

En concreto desde la categoría de comunión y desde la comprensión de la colegialidad se enmarca debidamente toda la dimensión jerárquica de la Iglesia, que fue destacada de modo unilateral en la eclesiología del Vaticano I, debido a las circunstancias en que se desarrolló el concilio de Pío IX.

Esta postura nos parece más correcta si nos situamos en la perspectiva de que la Iglesia, en la medida que avanza en la historia, se adentra en una mayor comprensión de lo que le ha sido transmitido ⁽⁴¹⁾. «La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios» (DV 8). Al fin y al cabo el Espíritu prometido por Cristo a su Iglesia la va llevando a la verdad plena (Cf. Jn 16, 13).

Eso es precisamente lo que pretendió el magisterio del concilio Vaticano II sobre la Iglesia, que quiso abundar en la doctrina de los concilios precedentes (cf. LG 1) y seguir las huellas del concilio Vaticano I (cf. LG 18), y elaborar un concepto de la Iglesia con más exactitud, «tiene necesidad de ser enunciado con más exactitud», dijo Pablo VI, y así llegar a una mejor y más completa comprensión de lo que es la Iglesia ⁽⁴²⁾.

Segunda consideración: el Concilio como punto de partida.

Se ha de tener en cuenta además que el propio Concilio no es sólo un punto de llegada sino también un punto de partida para nuevas concreciones y más atinadas expresiones de lo que es el misterio de la Iglesia, que por lo mismo, por su razón de ser misterio y obra de Dios, necesita siempre de ser definido, según dijo el propio papa Montini: «La Iglesia es misterio, es decir, realidad penetrada por la divina presencia, y por esto siempre capaz de nuevas y más profundas investigaciones» ⁽⁴³⁾.

Los decretos conciliares son tanto término de una evolución teológica (de un tiempo que Rahner definió como “era piana”, abarcando el período que va desde Pío VII a Pío XII), como punto de partida para una nueva reflexión teológica.

El propio Papa, en una carta del año siguiente de la clausura hablaba de este extremo en los siguientes términos:

(40) Cr. H.J. POTTMEYER, *o.c.*, pp. 49-67.

(41) Cf. DV, 8, p. 2.

(42) Cf. *Discurso de Pablo VI en la apertura de la segunda sesión de apertura*, 29 de septiembre de 1963, en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid 41967, p. 1006s.

(43) *Ibid.*

«Los decretos conciliares más que un punto de llegada, son un punto de partida hacia nuevos objetivos. Hace falta que el espíritu y el soplo renovador del Concilio penetren en las profundidades de la vida de la Iglesia. Hace falta que los gérmenes de vida despertados por el Concilio en la tierra de la Iglesia lleguen a su plena madurez»⁽⁴⁴⁾.

Hay que advertir también que por el hecho de que el Concilio no elaborara definiciones dogmáticas, no se ha de pensar que tenga menos valor o menos importancia eclesiológica. El propio Pablo VI lo indicó en el discurso de apertura de la segunda sesión conciliar:

«Nos parece que ha llegado la hora en la que la verdad acerca de la Iglesia de Cristo debe ser estudiada, organizada y formulada, no, quizá, con los solemnes enunciados que se llaman definiciones dogmáticas, sino con declaraciones que dicen a la misma Iglesia con el magisterio más vario, pero no por eso menos explícito y autorizado, lo que ella piensa de sí misma»⁽⁴⁵⁾.

El Concilio en el lento y dificultoso proceso de recepción, ha evidenciado un problema de aplicación de su enseñanza⁽⁴⁶⁾.

Pero la recepción que de hecho se ha dado hemos de mirarla en una doble vertiente: por defecto y por exceso.

Hoy podemos repetir situándolo a los treinta años, el análisis que con motivo de la celebración de los veinte años hizo Martín Descalzo en 1985:

«Pienso que para valorar con justicia lo que ha ocurrido en los veinte años de postconcilio hay que ver con claridad, por lo menos cuatro cosas. Primero, las muchas que se han hecho bien en la aplicación del Concilio. Segundo, las bastantes que se han hecho mal por exceso, por haber ido más bien lejos de lo que el Vaticano II quiso. Tercero, las también bastantes que se han hecho mal por defecto, es decir, por haber realizado a medias, a tercias o tímidamente lo que el Vaticano II deseó. Cuarto, las no pocas cosas que prácticamente ni se han iniciado o que no se han llevado en absoluto a la práctica. Y más aún si se les añade un

(44) PABLO VI, Carta, 21-09-66: *L'Observatore Romano* 26-27 septiembre 1966.

(45) Cf. *Discurso de Pablo VI en la apertura de la segunda...*, p. 1007.

(46) Además, desde hace tiempo, se ha indicado la importancia que tiene en este tema el estudio detallado de las Actas del Concilio, de los debates, los informes personales que tanto los Padres como los teólogos elaboraron, la correspondencia, las consultas, etc., lo cual daría lugar a una segunda generación de comentarios que vendría a ser la base de una nueva fase de recepción del Concilio, cf. H. J. Pottmeyer, o.c., pp. 64s.

quinto factor: las cosas que el Vaticano II no llegó a ver del todo y que hubiera dicho hoy de celebrarse en este momento, veinte años después»⁽⁴⁸⁾.

El Sínodo extraordinario de 1985 dijo claramente, después de afirmar que había sido una gracia de Dios y un don del Espíritu Santo,

«que se necesita todavía una recepción más profunda del Concilio. Ella exige cuatro pasos sucesivos: conocer el Concilio más amplia y profundamente, asimilarlo internamente, afirmarlo con amor, llevarlo a la vida»⁽⁴⁸⁾.

Tercera consideración: desde el Concilio, ir creativamente más allá del mismo.

Por último indicamos una cuestión que nos parece importante y que nos coloca en buena disposición de avance y recepción creativa del Concilio. Se trata de la comprensión de lo que significó una de las intuiciones básicas del Vaticano II: la necesidad de atender a los signos de los tiempos.

Nos parece que es esta, una clave de interpretación para la superación del mismo Concilio y para el avance en la misma línea de su intuición fundamental. Es decir, con su método inductivo la eclesiología conciliar nos pone en la tarea constante de «escrutar a fondo», «conocer» y «comprender» los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas»⁽⁴⁹⁾. Esta verdad sitúa a la Iglesia en una dinámica de seguir siempre avanzando, de reformular continuamente su

(47) J. L. MARTIN DESCALZO, *VIDA NUEVA* 2 febrero 1985, p. 15.

(48) *Relación final*, I, 5.

(49) GS, 4. En este número el Concilio hace una descripción más sociológica del tema; en el n. 11 la perspectiva es totalmente teológica y se afirma el fundamento pneumatológico, para discernir en los acontecimientos, «los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios»; y en el n. 44 se habla de la tarea del pueblo de Dios de «auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada sea mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada».

Esto llevará a la Iglesia a estar atenta por lo mismo a las «trampas de los tiempos», y estar dispuesta a decir al mundo, al precio que sea, o sea proféticamente, una palabra distinta de la que éste dice sobre lo que sucede. Así lo expresaba bellamente después de la clausura el teólogo Oscar Cullmann: «no podemos contentarnos con decir lo mismo que el "mundo", aunque lo digamos con una insistencia particular, sino que debemos decirlo de otra manera y, llegado el caso, decir otra cosa, incluidas cosas que al mundo no le gusta oír o que le resulta difícil comprender.... Deberíamos reaccionar más enérgica y consientemente ante el peligro de eliminar el escándalo de la fe», O. CULLMANN, *Die Reformbestrebungen des 2. Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der katholischen Kirche: THEOLOGISCHE LITERATURZEITUNG* 92 (1967) p. 18, citado por H. J. Pottmeyer, o.c., p. 67.

fe, de responder a los nuevos interrogantes y a las nuevas cuestiones que los tiempos cambiantes suscitan.

El Vaticano II se ha de ver como el intento de la Iglesia de dialogar con los problemas y las preguntas que planteó la Ilustración, y que quedaban pendientes. Es la apertura de la Iglesia al mundo contemporáneo. En este sentido tenemos que afirmar que el Concilio, en efecto, fue un Concilio situado en su época, responde a unas expectativas de la cultura, de la sociedad, del mundo occidental y eurocéntrico de los años sesenta de este siglo, y está condicionado por su época, que fue una época de desarrollo y optimismo.

Pero por fidelidad a la intuición conciliar de responder continuamente a los signos de los tiempos, el propio Concilio pone la clave de superación y avance de su aportación histórica. Esto no implica que nos alineemos con los que de manera precipitada postularon la superación del Concilio por otro nuevo, o de los que defendieron la fidelidad al «espíritu» del Concilio separándolo de la letra para seguidamente abandonarla. Hay que tener en cuenta que el «espíritu» del Concilio, no es independiente de los textos conciliares, y que cuando se habla de aquél se trata precisamente de la orientación de los textos (H. J. Pottmeyer). Por contra los textos se comprenderán correctamente en ese «espíritu».

Ahora bien las tres décadas que nos separan desde que tuvo lugar la clausura del Vaticano II han sido testigo de los enormes cambios de toda índole que han tenido lugar en el mundo, y en la misma Iglesia. El pluralismo de cosmovisiones, la existencia de multitud de culturas diferentes entre sí, la acentuación de las particularidades, la mundialización de los problemas y las comunicaciones, la nueva división política de Europa, la era de la informática, la muerte de las utopías, el arribo de la postmodernidad con el «fin de la historia» (F. Fukuyama) y el «reto del fragmento», la terciarización de la economía, el empobrecimiento de enormes masas de la humanidad, la aparición de los nuevos movimientos religiosos, el resurgir de los fundamentalismos, el afianzamiento del neocapitalismo, la aparición de las más variadas formas de violencia, etc., nos colocan en un escenario notablemente distinto y distante del que asistió a la celebración y primera aplicación de las conclusiones conciliares. Realidad que también cabe analizar en sus cambios y variaciones en nuestro mundo de Canarias.

Ya en 1985 los obispos que hicieron el sínodo que revisó la aplicación del Concilio dijeron con toda clarividencia:

«afirmamos la gran importancia y la gran actualidad de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Pero, a la vez, advertimos que los signos de nuestro tiempo son parcialmente distintos

de los que había en tiempo del Concilio, habiendo crecido las angustias y ansiedades... Esto obliga a una reflexión nueva y más profunda que interprete tales signos a la luz del Evangelio»⁽⁵⁰⁾.

He aquí un elemento importante a tener en cuenta en una reflexión sobre la recepción y aplicación del Concilio en la realidad de una iglesia local determinada.

Las apreciaciones de la recepción en general han sido muy plurales, y encontramos opiniones para todos los olfatos.

Desde el profesor J. I. González Faus que con gran agudeza crítica compara el Concilio de Constanza con el Vaticano II:

«no sólo por esos afanes de reforma, sino porque ambos Concilios parecen compartir un mismo destino: ser aceptados sólo en aquello indispensable para evitar el hundimiento de la Iglesia; pero no ser obedecidos en la radical conversión que programan»⁽⁵¹⁾.

Pasando por la visión un tanto pesimista y derrotista que en su día diera el cardenal Ratzinger, en el *Informe sobre la fe*, y que fue publicado en las cercanías del Sínodo del 85:

«Resulta incontestable que los últimos veinte años han sido decisivamente desfavorables para la Iglesia católica. Los resultados que han seguido al Concilio parecen oponerse cruelmente a las esperanzas de todos, comenzando por las del papa Juan XXIII y, después, las de Pablo VI. Los cristianos son de nuevo minoría, más que en ninguna otra época desde finales de la anti-güedad»⁽⁵²⁾.

O por contra, la postura positiva y esperanzadora de otro cardenal, Franz Köenig, que afirma en la entrevista que mantuvo con Gianni Licheri:⁽⁵³⁾

«hablando honrada y objetivamente, no puede negarse que las resoluciones, esenciales del Concilio, tal como usted acaba de recordarlas, siguen siendo hoy actuales, aunque haya ciertos movimientos, carentes de paciencia, que se fijan únicamente en lo que falta por hacer y olvidan todo lo positivo que se ha realizado».

(50) *Relación final*, II, D. 1.

(51) J. I. GONZÁLEZ FAUS, «Ningún obispo impuesto» (*San Celestino, papa*). *Las elecciones episcopales en la historia*, Sal Terrae, Santander 1994, p. 127.

(52) Card. JOSEPH RATZINGER/VITTORIO MESSORI, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, p. 35.

(53) FRANZ KOENIG/GIANNI LICHERI, *Iglesia ¿adónde vas?*, Sal Terrae, Santander 1986, pp. 42-45.

Y ante la pregunta de qué habría sido de la Iglesia hoy sin el Concilio ecuménico, respondió:

«Una auténtica catástrofe. Y hoy, a veinte años de su clausura, debo decir que se produjo una intervención visible del Espíritu Santo».

O la de un historiador de la teología, Evangelista Vilanova, quien establece una comparación con el concilio de Trento y asevera:

«Trento y el Vaticano II, en sus interpretaciones presentan más de un paralelismo. Sobre todo si consideramos que el desarrollo del tridentinismo, tal como ocurrió históricamente, no fue la interpretación más feliz de Trento. Con la desaparición de la generación que protagonizó la doctrina y la disciplina conciliares, hacia 1590, tuvo lugar un viraje en la orientación: las diversas tendencias en juego en la segunda mitad del siglo XVI dieron paso a una progresiva y más rígida uniformidad, bien explicitada ya en el siglo XVII. En aquel momento el cardenal Bellarmino ya no era san Carlos Borromeo; a los veinte años del Vaticano II, el cardenal Ratzinger, que no se cuenta entre los promotores y artífices del Concilio, es sólo un intérprete reductor del mismo, exigente e influyente. Incluso en la benevolencia mostrada hacia Galileo, Belarmino mantuvo una explicable rigidez ante el nuevo mundo intuido por aquél: en la discusión la cuestión principal que entraba en juego no era la libertad de investigación; era la confrontación de dos cosmologías y, en último término, la fragmentación del conocimiento, una ciencia sin metafísica. Se iba operando un cambio; la metodología deductiva peligraba. ¿Puede iluminar este episodio la incómoda posición del cardenal Ratzinger ante la teología de la liberación?»⁽⁵⁴⁾.

Y por fin la opinión de R. Latourelle que ha dirigido una obra de gran calado sobre balance y perspectivas del Concilio a los veinticinco años:

«Lo que se ha llamado “recepción del Concilio” está lejos de ser una operación terminada. La gran mayoría de los fieles comprendieron que el Concilio respondía a una extrema urgencia y le dieron un apoyo sincero e incondicionado... Seguramente serán necesarios varios decenios para medir el impacto real del Vaticano II. Pero podemos perfectamente afirmar que las resis-

(54) E. VILANOVA, *La teología católica en los primeros veinte años del postconcilio*, en *Historia de la teología Cristiana*, III, Herder, Barcelona 1992, p. 952, nota 10.

tencias humanas no conseguirán anular un Concilio tan visiblemente sostenido por la fuerza del Espíritu»⁽⁵⁵⁾.

4. LA RECEPCION DE LA ECLESIOLOGIA DEL VATICANO II EN LA DIOCESIS DE CANARIAS⁽⁵⁶⁾

El propio Concilio en un pasaje de la GS deja claramente expresado lo que ha de ser en el futuro el proceso de recepción de su doctrina, dice así en el n. 91:

«Confiamos en que muchas cosas que hemos dicho, apoyados en la palabra de Dios y el espíritu del Evangelio, puedan aportar una ayuda válida a todos, sobre todo una vez que los fieles cristianos hayan llevado a cabo, bajo la dirección de los pastores, su adaptación a cada pueblo y a cada mentalidad»⁽⁵⁷⁾.

La aplicación del Concilio Vaticano II supone en la vida de nuestra Iglesia diocesana el momento de arranque y de acompasamiento de la misma a las condiciones de la modernidad que desde las perspectivas sociales y económicas, en menos nivel las políticas, ya estaban presentes desde algunos años antes en la realidad canaria.

(55) R. LATOURELLE, *Vaticano II*, en R. Latourelle/R. Fisichella/S. Pié-Ninot (drs.), *Diccionario de la Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, p. 1609.

(56) En relación con la recepción del Vaticano II en nuestra Diócesis el trabajo está por hacer. Hemos inventariado la contribuciones que de una forma u otra tratan del tema y el resultado es el siguiente.

Por un lado un documento para el Colegio de Arciprestes, de 1978, redactado en sede vacante; en el Centro Teológico hemos dedicado dos seminarios a la recepción del Vaticano II a los veinticinco años de la celebración, uno en el curso institucional (1985-86) y otro en el claustro de profesores (1986-87). Luego disponemos de la respuesta que el claustro de profesores del CET envió a la Conferencia Episcopal Española para la preparación del Sínodo de 1985; unas notas de la aportación de mons. Echarren; los Boletines Episcopales; las Actas del Colegio de Arciprestes y los trabajos que han ido apareciendo en la revista *Almogaren* del Centro Teológico:

F. BERMUDEZ SUAREZ, *El Vaticano II en la Diócesis de Canarias*. Los once años de D. José A. Infantes Florido. 1967-1978: *ALMOGAREN* 1 (1988) pp. 111-113. J. DOMINGUEZ PEREZ, *El Colegio de Arciprestes en su primera época posconciliar: ALMOGAREN* 1 (1988) pp. 183-185. *Crónica, Una década del CET. 1977-1987: ALMOGAREN* 2 (1988) pp. 187-211. F. BERMUDEZ SUAREZ, 25 años de convivencia sacerdotal de Navidad: *ALMOGAREN* 12 (1993) pp. 89-108. *ALMOGAREN*, monográfico sobre el Sínodo Diocesano de 1992, 11 (1993).

(57) En el campo de la reflexión teológica se va dando una reacción contra el proceso de adaptación, que ya fue proclamado por el mismo Pío XII (1952). Las teologías de la implantación y de la adaptación se juzgan insuficientes, y se comienza a sustituirlas por otra más contextual, y que se comprende dentro de lo que se ha denominado la inculturación. La categoría de la inculturación posee carta de ciudadanía en el lenguaje oficial del magisterio, pero su verdadera entidad y alcance epistemológico están en ciernes. Ha sido un logro al que se ha llegado después de pasar por etapas sucesivas pasando por las teologías de la encarnación.

Esta aplicación no se va a llevar a cabo sin dificultades de toda índole, tanto en el interior de la comunidad cristiana, como en relación con el entorno social y político en el que estábamos enmarcados.

Desde luego que para hacernos cargo cabalmente de lo que va a suponer la aplicación del Vaticano II en la Diócesis es preciso tener presente la situación en la que estaba la misma en los años cincuenta y principios de los sesenta. Necesitamos saber la concepción eclesiológica y la práctica eclesiológica que se vivía en nuestra Iglesia antes del Concilio. Hoy pretendemos analizar el término *ad quem* de una evolución en la que estamos, pero importa mucho no perder de vista el término *a quo* de donde veníamos.

Los límites de esta lección inaugural no permiten hacer esta presentación. Contando con la amable benevolencia de todos ustedes me permito hacer referencia a un trabajo que he terminado últimamente y que constituye la tesis doctoral en la que estudio precisamente la dimensión eclesiológica del episcopado de monseñor Pildain, que fue el obispo de nuestra Diócesis desde 1937 y que terminó su episcopado prácticamente con la celebración del Concilio ya que por imperativos de su edad no le correspondió aplicarlo al jubilarse el año 1966⁽⁵⁸⁾.

Dado esto por supuesto adentrémonos en la recepción de la eclesiología conciliar en Canarias.

Lo primero que salta a nuestra consideración teniendo de fondo los aspectos que hemos destacado en los capítulos anteriores en relación con el sentido general de la recepción, es que aquí se puede dar también lo que podemos denominar la dinámica del «*sí... pero...*...». Es decir dependiendo de la carga que pongamos en uno de los dos polos de este binomio nos saldrá un discurso u otro.

Puede darse una postura de quienes pretendiendo afirmar lo que de positivo ha supuesto el Concilio en nuestra Iglesia (el polo del *sí...*) no tengan en cuenta para nada lo elementos deficientes o negativos (el polo del *pero...*); y también hay otra postura de quienes admitiendo el *sí*, cargan tanto las tintas en el polo de los *peros*, que neutralizan, cuando no encubren, totalmente lo afirmativo. Esta cuestión que no es meramente especulativa sino muy práctica nos debe hacer pensar para buscar una postura de rigor y de seriedad intelectual de manera que nos aproximemos lo más posible a la mayor objetividad. En cualquier caso estamos ante una tarea, como dijimos al comienzo de esta lección, que ha de ser fruto de la labor de muchas personas y en la discusión y

(58) Cf. S. DIAZ SANTANA, *Dimensión eclesiológica de un episcopado. Monseñor Pildain, obispo de Canarias 1937-1966*. Tesis doctoral presentada y defendida en la Facultad de Teología de Comillas-Madrid, el 15 de junio de 1995.

la confrontación de los distintos puntos de vista nos iremos acercando a la verdad de la recepción del Concilio. El que reflexiona y escribe siempre es un sujeto, y aporta su visión subjetiva de las cuestiones, pero se debe exigir a sí mismo en función de la objetividad que todos pretendemos una lectura lo más obediente posible a la realidad.

Hay una primera cuestión que tiene que ver con la periodización que se adopta para comprender el postconcilio. Se dan muchas posibilidades y todas entran dentro de la convencionalidad que estas divisiones temporales de la historia tienen.

Una periodización señala las siguientes etapas:

- 1965-1968 Primer postconcilio, momento de euforia reformista, sobre todo en el campo litúrgico.
- 1968-1978 segundo postconcilio, de fuerte crisis de la euforia inicial.
- 1978-1983 fin del postconcilio, con la promulgación del nuevo Código de derecho canónico.
- 1983ss era wojtyliana, con voluntad de restauración y de «retorno a las certezas»⁽⁵⁹⁾.

Nosotros creemos que una distribución de las etapas de recepción partiendo de la realidad de nuestra Diócesis, puede ser la siguiente, que viene a coincidir con cada una de las décadas de este período:

— **Primera década: 1965-1975.** La primera aplicación y mentalización conciliar.

Clausura del Concilio, final del episcopado de Pildain, comienza el de Infantes Florido. En 1969 surge el conflicto en el Seminario Diocesano, que se resuelve enviando a los teólogos a estudiar a la facultad de teología de Granada.

Se celebra la Asamblea Conjunta Obispos-sacerdotes. Al llegar a 1971, en medio de la primera década, hay relativamente poca distancia cronológica del período preconiliar, pero sí hay una gran distancia teológica y eclesiológica. Como dijo mons. Echarren, en su interesante aportación al homenaje al cardenal Tarancón en sus 75 cumpleaños, y que luego ha sido ampliada dentro de un trabajo de mayor amplitud en una conferencia en el Colegio Español en la celebración del centenario de esta institución romana:

(59) Cf. J. LLOPIS, *Corrents de la teologia catòlica contemporània*: FOC NOU 177 (1989) pp.

«Puede ser que la providencial celebración de la Asamblea Conjunta dotara a la Iglesia de una reserva de opción evangélica lo suficientemente rica como para enfrentarse con unos acontecimientos, que entrañaban dificultades sin fin, con un talante de sinceridad, de confianza en el Evangelio, de capacidad de perdón y de valentía profética, lo suficientemente serios como para asumir y mantener un rumbo que, dentro de la natural ambigüedad que conllevan las respuestas a los grandes problemas, fue sin duda seriamente evangélico»⁽⁶⁰⁾.

En nuestra Diócesis realizamos el Estudio socio-pastoral y la Asamblea Diocesana. Asistimos a la época conflictiva del final del régimen.

Segunda década: 1975-1985. Es la plasmación práctica de la nueva mentalidad conciliar en un clima de libertad, democracia y participación.

Coincide con el cambio sociopolítico, fin de la dictadura del régimen político del general Franco, transición y llegada de los socialistas al gobierno.

Pablo VI publica la *Evangelii Nuntiandi* (1975), como fruto del sínodo de 1974 sobre la evangelización del mundo contemporáneo.

Surgen instituciones y organismos que articulan prácticamente la nueva visión eclesiológica. Importancia en la marcha de la acción pastoral en la Diócesis del Colegio de Arciprestes.

Comienza la vuelta del Seminario de Granada. El Centro Teológico empieza su andadura en 1973, y en 1977 se afilia a la Facultad de Teología Comillas.

Relevo en el episcopado de mons. Infantes que es destinado a Córdoba. Se dan diversas tomas de postura ante el nombramiento del nuevo obispo. Llegada de mons. Echarren que es recibido con gran expectativa. Nueva programación pastoral, con una estructuración de la acción pastoral conforme al esquema de los tres ministerios. Se crean, ponen en marcha y potencian los distintos organismos de corresponsabilidad. A partir de 1982 se estructura la Diócesis en base a vicarías territoriales. Las conclusiones del Estudio Socio pastoral pasan a un segundo plano. El colegio de Arciprestes (de carácter más clerical) cede su protagonismo ante las nuevas instancias pastorales (de constitución más eclesial).

Tercera década: 1985-1995. Hacia la consolidación de la eclesiología de comunión, y la profundización de la primera recepción incorporando la teología postconciliar y el magisterio de la Iglesia.

(60) R. ECHARREN, *Evolución del episcopado y clero españoles desde el concilio hasta nuestros días*, en AA. VV., *Al servicio de la Iglesia y del pueblo. Homenaje al cardenal Tarancón en su 75 aniversario*, Narcea, Madrid 1974, p. 69.

Los obispos de la Conferencia Episcopal Española publican el documento *Testigos del Dios vivo. Misión de la Iglesia en la sociedad actual* (1985). A nivel nacional tiene lugar el congreso de *Evangelización y hombre de hoy* (1985).

En nuestra Diócesis esta etapa culmina en el Sínodo Diocesano (1992) y en el proceso de su aplicación (1993-1998), como momento de particular significación eclesiológica. Tanto los contenidos de nuestro último Sínodo como su misma celebración son un exponente claro de la recepción de la eclesiología de comunión y del avance en una acogida creativa del Concilio Vaticano II⁽⁶¹⁾.

Un Sínodo que ha sido una estupenda experiencia de eclesialidad y que a la hora de elegir los grandes temas para ser estudiados, como ha dicho nuestro Obispo: «no había una especie de servidumbre a la letra del Concilio, sino más bien una relectura del “espíritu” del Vaticano II, a la luz de nuestra realidad, eclesial y social»⁽⁶²⁾, y que entre sus grandes objetivos tiene uno que es precisamente «contrastar la vida y la acción de nuestra Diócesis con las orientaciones del Vaticano II»⁽⁶³⁾.

Una vez que establecemos esta periodización, ahora se trata de ver cómo la eclesiología conciliar es recibida.

Metodológicamente se puede proceder de dos formas. O bien de manera diacrónica constatando y comprobando cómo los elementos de la eclesiología del Concilio están presentes y de qué manera en cada uno de estos períodos de nuestra Iglesia, o bien de manera sincrónica haciendo una aproximación general al proceso de la recepción. La primera forma nos parece la ideal y es la que entendemos que debe ser objeto de un trabajo detallado que ha de seguir haciéndose en el espíritu que he indicado al comienzo de esta lección. Yo en la presente ocasión elijo la aproximación general a la recepción en nuestra Diócesis considerando el conjunto de años que hay hasta la celebración de nuestro Sínodo.

Aspectos generales de la recepción de la eclesiología conciliar en la Diócesis.

Nuestra Iglesia diocesana desde el comienzo del postconcilio hace una opción decidida por la aplicación de la doctrina conciliar. El propio obispo

(61) Cf. S. DIAZ SANTANA, *El sínodo diocesano como experiencia singular de comunión eclesial: ALMOGAREN* 5 (1990) pp. 37-61. Después de la celebración del Sínodo la revista del Centro Teológico le dedicó un número monográfico. La presentación del número es un artículo de Ramón Echarren, *El Sínodo Diocesano visto por el Pastor de la Iglesia: ALMOGAREN* 11 (1993) pp. 13-34, luego se ofrecen cuatro estudios sobre diversos aspectos del Sínodo, a los que siguen doce experiencias debidas a otros tantos sinodales, varios documentos de convocatoria y homilias, y las crónicas para el recuerdo.

(62) R. ECHARREN, l.c., p. 23.

(63) *Ibíd.* p. 22.

Infantes Florido en su entrada en la Diócesis hablaba de que había que poner en práctica el Concilio y de que eso correspondía hacerlo entre todos, lo cual ya suponía una manera de entender la comprensión eclesiológica conciliar en la que en el pueblo de Dios, que lo formamos todos, teníamos que trabajar corresponsablemente.

Por los años en que acababa el Concilio la inquietud despertada por el mismo hizo surgir “Fe Católica” y el Movimiento Familiar Cristiano. El retorno a las fuentes encuentra un cauce estupendo en los cursos de formación bíblica, y todos los cursos que en los distintos niveles de la formación del clero y de los laicos que a partir de los primeros momentos se establecen en la Diócesis. Esta inquietud sigue presente en forma de cursos institucionales y el bienio bíblico que supone una aportación inestimable al conocimiento de la palabra de Dios.

Ya desde el primer año el nuevo Obispo pone en marcha una preocupación ecuménica, instituyendo en la Diócesis la celebración de la Semana de Oración por la Unidad de los cristianos, con la que comienza un camino ecuménico que se ha venido celebrando en todos estos años y que tiene sus momentos altos con la bendición y apertura a los cultos del Templo ecuménico del Salvador en la playa del Inglés (1971), y diez años más tarde el nuevo Templo en San Agustín (1982).

Comienza su andadura el Consejo del Presbiterio (1968). También se inicia una actividad que va a tener una continuidad total hasta el presente, lo cual ha significado una aportación inestimable cuyos efectos se han ido percibiendo a lo largo de los años. Hablamos de los cursos de actualización para el clero, que se empiezan llamando de “actualización teológica postconciliar” y que luego pasarán a ser de Formación Permanente del Clero, con una asistencia y un interés que siempre fueron admirables, extremo este que los propios profesores invitados solían destacar y valorar. Siguiendo en el campo del clero un grupo comienza a reunirse en Navidad en la convivencia sacerdotal de Agaete, siendo el primer paso de una marcha de reuniones sacerdotales, a las que más adelante se unen también presbíteros de la diócesis de Tenerife, y cuya inquietud fundamental es la vivencia radical de nuestro ministerio en fidelidad al evangelio y a las exigencias que las orientaciones del Concilio nos marcaban.

En 1970 la Asamblea del Clero supone una llamada muy seria a la corresponsabilidad.

La corresponsabilidad del presbiterio tiene un momento importante en la creación del colegio de Arciprestes (1971), que va a ser durante bastantes años el motor de la programación pastoral de la Diócesis y el espacio de dis-

cernimiento de situaciones pastorales difíciles y enteramente nuevas en la vida de nuestra Iglesia. El protagonismo que adquiere este organismo pasa a un segundo plano años después cuando la creación del Consejo Diocesano de Pastoral (1984) amplía eclesialmente el ámbito de las decisiones y programaciones pastorales que deja de ser clerical. Desde 1978 funciona en la Diócesis el Consejo Episcopal que en 1983 se amplía con las figuras de los vicarios territoriales. Este Consejo supone una cooperación directa y corresponsable en el gobierno inmediato de la Diócesis.

Los organismos de corresponsabilidad, los distintos consejos en los diferentes ámbitos de la Diócesis puestos en acción en el episcopado de mons. Echarren articulan las fuerzas vivas de la Iglesia diocesana en la realización de una eclesiología de comunión.

Con veinte años de distancia nuestra Diócesis celebra dos acontecimientos de hondo sentido eclesiológico que cada uno en su momento tienen un peso específico y llevan en sí una gran carga de renovación y vitalización de la vida de la comunidad cristiana; estamos hablando del Estudio socio pastoral y la Asamblea Diocesana en 1972-1975 y del Sínodo Diocesano de 1989-1992.

Las conclusiones de ambos acontecimientos eclesiales diocesanos son material de primera magnitud para un estudio detenido sobre la calidad de la recepción conciliar y sus avances en este período de años, con el aporte del magisterio de la Iglesia y la teología postconciliar. En ambos casos la riqueza eclesiológica es notable, y estamos ante un progreso de madurez y de plasmación de una recepción creativa que desemboca en el Sínodo. De todos modos es de esperar que las conclusiones del Sínodo corran mejor suerte en cuanto a su aplicación y dinamización de la pastoral diocesana que las que cupo en suerte a las del Estudio sociopastoral, que no alcanzaron la operatividad pretendida. En este sentido nos podemos poner la siguiente cuestión: ¿se puede hablar aquí de una no recepción plena por parte del cuerpo eclesial, de las conclusiones de la asamblea Diocesana? Tal vez sea este un punto que merecería ser analizado detenidamente.

La realidad de nuestro Sínodo diocesano tal como ha quedado plasmada en el documento final, pero también todo el proceso de inicio, preparación y realización, como nos relata nuestro Obispo en *El Sínodo Diocesano visto por el Pastor de la Diócesis*⁽⁶⁴⁾, expresan con toda evidencia el nivel de recepción creativa y de vitalidad eclesiológica de nuestra Diócesis. Contemplando esta realidad como gracia del Señor a nuestra Iglesia local, nos damos cuenta que en el proceso de recepción del Vaticano

(64) Cf. ALMOGAREN, 11 (1993) pp. 13-14.

II, entre nosotros no ha habido ruptura o marcha atrás sino avance y profundización en el camino emprendido.

En el Seminario se empieza a percibir en 1968 a la llegada del obispo Infantes lo que al año siguiente va a resultar una seria crisis de orientación intelectual. En seguida se plantea el tema del estatuto del Seminario Mayor. La crisis de 1969 se intenta solucionar con la decisión de enviar a los alumnos de institucionales a la facultad de teología de Granada. La experiencia duró cinco años y luego se plantea la vuelta a la Diócesis.

La comunidad de fe que es la Iglesia, descubre la importancia de la formación y cultivo de esa fe, y articula los medios que hagan esto efectivo. Se despierta en el postconcilio de Canarias todo lo que significó el movimiento catequético que adquiere un desarrollo considerable que con el paso de los años va mejorando y cubriendo más y mejor los distintos niveles del proceso de educación en la fe, desde el ámbito escolar hasta la catequesis de la comunidad, y la creación por toda la Diócesis de escuelas de catequistas, hasta los catecumenados de adultos.

En 1970 se inician los Grupos de Formación Doctrinal, en los que maestros, catequistas, religiosas, etc., tienen la posibilidad de formarse y prepararse mejor. La experiencia supone la prehistoria de lo que luego va a ser el Centro de Estudios Superiores de Teología (1973), que comienza cuando se va acabando la situación de diáspora en que vive el Seminario en Granada. En 1977 el CET queda afiliado a la Universidad Pontificia Comillas-Madrid, con la posibilidad de impartir el Bachiller en Teología.

En esta línea el Centro Teológico comienza su andadura, y en ella resuenan en su interior, y si queremos a un nivel más intenso, las tensiones y dificultades que en el ámbito de la vida eclesial de la comunidad se estaban dando. El Centro Teológico va a contar siempre con el apoyo de los dos obispos. El grupo de profesores propios, más la ayuda de otros profesores que vienen de otros centros, van sacando adelante lo que al principio era sólo un proyecto con muchas ilusiones y esperanzas. Con buena visión de futuro se procura llevar adelante una voluntad de preparar personas en distintas materias en orden a capitalizar el claustro con profesores de la Diócesis.

En la prioridad del Centro está el ciclo institucional, pero en torno a esa actividad prioritaria se articulan diversos servicios: cursos de distintas materias, jornadas de estudio y profundización, semanas de orientación teológica, escuelas de oración, mesas de debate, conferencias, etc., que van creando un ambiente de preocupación por la formación y el estudio que sin duda ha cuajado en experiencias muy significativas en toda la Diócesis. La formación de los seglares en teología, centra el interés de la actividad del Centro y a partir de 1979 se crea el servicio de teología para los animadores de la comunidad cristiana, que luego se amplía al terreno bíblico, y de doctrina social de la Iglesia.

Con el tiempo se extiende el servicio a las islas de Fuerteventura y Lanzarote.

Una muestra muy clara y expresiva de lo que ha supuesto la recepción de la eclesiología conciliar en nuestra Diócesis la encontramos en el ámbito académico. Personalmente me ha correspondido la enorme suerte de poder prestar el servicio, de dedicar la mayor parte de mi actividad docente durante este tiempo a la enseñanza de la eclesiología. Ha sido una plataforma privilegiada para percibir el cambio que inexorablemente se ha ido produciendo, y esto considerado en el doble espacio de la reflexión teológica por un lado y la vivencia eclesial por otro, es decir lo doctrinal y lo existencial, con las mutuas implicaciones que ambos campos tienen.

Como experiencia significativa apporto que en el terreno de lo estrictamente académico, viene a resultar que uno de los últimos libros y novedoso que estudiamos los que terminábamos la teología cuando se celebró el Concilio, y que significaba una bocanada de aire fresco en la eclesiología del momento, es uno de los primeros que aparecen citados en las bibliografías que estudian los alumnos que hoy se acercan a la eclesiología, como un clásico de los que inician la renovación. Se trata de la obra de Michael Schmaus, T. IV de la Dogmática, *Eclesiología*, a partir de ahí toda la bibliografía es nueva y en el transcurso de estas tres décadas, año tras año, hemos ido conociendo nuevas obras sobre la Iglesia, reflexiones y aportaciones teológicas que progresivamente iban incorporando todo lo que ha supuesto de avance la recepción conciliar en otras latitudes eclesiales.

Las tensiones están presente en una Iglesia que se siente viva y que hace el esfuerzo de su particular puesta al día («el agiornamento»). Las tensiones no proceden sólo del interior de la comunidad cristiana sino que vienen también de otras instancias políticas, sociales y económicas, donde hay cristianos evidentemente, y que presentan sus resistencias a los cambios que se van operando tanto en la sociedad como en la Iglesia.

Distintas teologías conforman distintas prácticas eclesiales, y distintos modos de entender la misión de la Iglesia, lo cual genera roces, confrontaciones y enfrentamientos. Momento cumbre de esta situación lo encontramos en la celebraciones de las reuniones para la preparación de la Asamblea conjunta y en el nivel diocesano la celebración del estudio sociopastoral y la Asamblea diocesana.

Una afirmación que Ramón Echarren hace en relación con la Asamblea Conjunta y que nos parece muy pertinente, en el sentido de que hubo personas en España que al no poder combatir y oponerse al Concilio porque iría contra su propia eclesiología, lo hicieron contra la Asamblea Conjunta de manera que el ataque frontal a la Asamblea no fue más que el ataque aplazado al Concilio⁽⁶⁵⁾, es perfectamente aplicable a nuestra situación.

(65) Cf. R. ECCHARREN, *Evolución del episcopado y clero españoles desde el Concilio hasta nuestros días*, en AA.VV., *Al servicio de la Iglesia y del pueblo*, Narcea, Madrid 1984, p. 68.

Entre nosotros pasó algo parecido entre los que combatieron “a muerte” lo que suponía el Estudio Sociopastoral y la Asamblea Diocesana, y en esa acción de acoso y derribo se reprodujo el mismo esquema de oposición aplazada a las orientaciones conciliares.

Esto no quiere decir que todo lo que se hacía, las formulaciones a las que se llegaba, los pronunciamientos que se emitían eran del todo correctos y con la máxima precisión teológica, evidentemente que no. Estábamos en tiempos de búsqueda, de reformulaciones, de intentos por vivir y aplicar las intuiciones centrales del Concilio, pero eso suponía el desmontaje de concepciones teológicas que ya estaban periclitadas y que resultaban menos plausibles. En el fondo se trataba de acentos, de prioridades, de lenguajes diferentes, que nos separaban a unos de otros en la Iglesia del postconcilio, aun cuando todos estábamos y trabajábamos por amor a esa Iglesia y con los mejores deseos, al menos en el terreno del interior de la comunidad cristiana.

Otra cosa era en el campo de la política y la sociedad donde ciertamente el análisis ha de ser distinto y ha de considerar otros elementos que no son los estrictamente teológicos y tienen que ver con las ideologías y los intereses económicos, sociales o políticos.

Esta es una realidad que con el tiempo remite algo pero que en el campo de la Iglesia parece estar presente aunque se manifieste de manera más o menos latente. De hecho en las cercanías de nuestro propio Sínodo ya a finales de los años ochenta, a la hora de su convocatoria se reconoce que,

«a pesar de contar ya la Diócesis con unas estructuras y una organización plenamente adecuadas respecto a las exigencias del Vaticano II y respecto a lo que podía ser una pastoral evangelizadora, se estrellaban ante una gran diversidad de Eclesiologías, Cristologías y Pastorales Fundamentales; fracasaban ante la persistencia de viejas divisiones, viejos aislamientos, antiguos prejuicios, estereotipos y etiquetas... que habían nacido hace alrededor de veinte o veinticinco años, y que permanecían casi idénticos desde entonces»⁽⁶⁶⁾.

La dimensión histórica de la Iglesia, su condición teándrica y las perspectivas teológicas y antropológicas van a encontrar pronto su campo de aplicación en una concepción de la pastoral y de la misión de la Iglesia que quiere situarse y partir de la realidad canaria. El Estudio sociopastoral obedece básicamente a esta inquietud. Ese baño de realidad va conformando la marcha de

(66) R. ECHARREN, *El Sínodo visto por el Pastor de la Diócesis*: ALMOGAREN 11 (1993) p. 17.

la Iglesia, tanto en el nivel de vivencias y experiencias de acompañamiento y presencia entre el pueblo, como en el propio magisterio episcopal, se afronta la problemática socio-laboral, con unos presupuestos, desde una visión y con un respaldo del clero y los movimientos de acción católica que se diferencia notablemente de la preocupación social del magisterio de Pildain en el tiempo anterior al Concilio.

En el campo de la reflexión y teniendo en cuenta esta línea de contacto con la realidad y la dimensión histórica y de encarnación en el CET se crea el Departamento de Teología de las realidades canarias, (1978), con una primera publicación, de un folleto: *Canarias, tarea histórica*, que agudiza los enfrentamientos y las polémicas entre las distintas tendencias y visiones teológicas. El asunto trasciende al mundo de la prensa y otros medios de comunicación.

En esta línea podemos decir que en los episcopados del postconcilio nuestra Iglesia diocesana ha recibido un abundante y documentadísimo magisterio sobre la dimensión pública de la fe, sobre el papel del cristiano en la vida pública, sobre la tarea en el mundo y en la sociedad. Las enseñanzas de la GS están presentes y marcan el itinerario eclesiológico de gran parte de cristianos. En este terreno algunas de las acusaciones que se han hecho es de que con frecuencia los grupos más activos y comprometidos tenían una atención preferente a la Iglesia ad extra, con el descuido de la comunión eclesial y la Iglesia ad intra. Este es un extremo que sin duda algo se dió pero como fenómeno explicable, de afirmación de lo que en concepciones anteriores se negaba o no se le daba el suficiente valor; el tiempo y la madurez han ido ayudando a hacer la síntesis cuya expresión más cabal y siempre provisional, con sus límites también, la encontramos en la segunda ponencia de nuestro Sínodo con sus correspondientes conclusiones.

Lo verdaderamente interesante en línea de renovación eclesiológica es que el sujeto de las denuncias proféticas ya no es solamente el pastor de la Diócesis, como en tiempos anteriores al Concilio, sino que ahora al magisterio y a los pronunciamientos episcopales se unen los pronunciamientos y las denuncias de consejos, grupos, movimientos, colectivos, que también, desde su fe y desde su vivencia del Evangelio toman la palabra y la expresan ante las situaciones y los problemas de la realidad canaria. El tema de la liberación integral es un tema recurrente que está continuamente presente en el discurso de los grupos de esos momentos. Son los años en que en Latinoamérica está haciéndose la teología de la liberación y la sensibilidad de estos grupos conecta muy rápidamente con aquella. Las denuncias de parcialidad y mimetismo no faltaron en un debate inevitable históricamente pero que a la larga fue amainando y cuando el tiempo y la reflexión serena lo fueron haciendo se separó la paja y la ganga del verdadero grano, es decir una reflexión teológica

que ha de ser liberadora como ha recordado Juan Pablo II. La unión de lo teológico y lo antropológico lleva a afirmar que todo lo que tiene que ver con el ser humano, con su desarrollo, con su mejora de vida, con sus condiciones más humanas de existencia, dice relación con el proceso evangelizador en su integridad.

En este ámbito se sitúa todo lo concerniente a las relaciones entre fe y política, compromiso cristiano y compromiso social y político. Lógicamente en una Iglesia donde el apoliticismo inducido desde las instancias del sistema anterior imperaba, entendiendo el apoliticismo el no hacer otra política que no sea la del régimen, la entrada de esta dimensión produjo inevitablemente conflictos y polarizaciones de uno y otro signo.

Tal vez en los últimos tiempos haya hasta que plantearse críticamente si las bases eclesiales secundan menos o poco el amplio magisterio social y profético de nuestro Obispo, ¿existe más sensibilidad social en los dirigentes de nuestra Iglesia que en el común del pueblo de Dios, o incluso en las comunidades cristianas?

En el ámbito de la liturgia, primer aspecto de la renovación conciliar, se cuida con la creación de organismos y de comisiones que van ayudando a la preparación de los tiempos litúrgicos fuertes, hasta llegar a la Delegación diocesana de Liturgia que presta un servicio inestimable a las comunidades parroquiales. De todos modos hay que reconocer que los comienzos de la renovación litúrgica al tiempo que se cometieron algunos excesos y abusos, que no respetaron suficientemente la realidad del pueblo que siempre tiene un ritmo más pausado a la hora de los cambios, en muchos casos sólo se hicieron cambios externos y de formas, pero no se ahondó en la verdadera renovación litúrgica.

En el campo de la presencia de la vida contemplativa en la Iglesia local hay que valorar los momentos en los que se instalan tres nuevas comunidades que se unen a la de las hermanas del monasterio del Cister de Teror existente ya en nuestra Diócesis desde mucho tiempo atrás, las Carmelitas Descalzas, que se instalarán definitivamente en el convento de San José en Las Medianías, Telde, después de residir un tiempo en Santa Brígida, también las Carmelitas Calzadas, de manera provisional en Teror y luego definitivamente en el convento de Santa Ana, en Los Hoyos, Tafira Alta; y en tercer lugar el Monasterio de la Sma. Trinidad, de la familia benedictina, debido al tesón y la vocación a prueba de fuego del P. Santiago Díaz Peñate.

En el aspecto comunitario y de creación de grupos y comunidades es importante todo lo que supuso el nacimiento del Achaman (1978, sede vacante), como espacio de coordinación de grupos, comunidades y movimientos

cristianos, en una línea de encarnación en los problemas y situaciones del pueblo canario, con deseos de radicalización evangélica, en una opción clara por una Iglesia misionera que opta decididamente por los más pobres.

La presencia de otras instituciones o fundaciones potencian la actividad comunitaria en la Diócesis cada una desde su espiritualidad concreta y desde su visión de la realidad social y eclesial: Movimiento Adsis (1969); Neocatecumenales (1971); Asociación de Sacerdotes del Prado (1974); Opus Dei (1975); Focolares; relanzamiento de los movimientos de Acción Católica a partir de 1972-1973.

Esta dimensión comunitaria es acentuada a partir de las nuevas programaciones con la llegada de mons. Echarren. Los cuatro objetivos prioritarios de la Diócesis: 1º formar comunidades cristianas, 2º promover la dimensión evangelizadora de la Iglesia, 3º potenciar la dimensión diaconal de la Iglesia y 4º animar la oración y contemplación de cada comunidad cristiana, mantenidos en las sucesivas programaciones dan un perfil de Iglesia local como comunidad cristiana para la misión evangelizadora, servidora del reino y que alaba y bendice a su Señor en la contemplación y en la vida.

La creación de escuelas de oración, la actividad de las distintas casas de espiritualidad de la Diócesis, la oferta de tandas de ejercicios, convivencias y encuentros de fe, etc., son la muestra de que esta dimensión siempre ha estado presente en nuestra Iglesia, si bien ha habido momentos en los que el activismo, el compromiso social, y la presencia en la vida y en los problemas sociales emsombreciera en algo esta dimensión de la espiritualidad cristiana, observándose siempre la inquietud y la preocupación por la misma aunque no se cultivase.

Una de las características de la eclesiología del Vaticano II es su dimensión personal. Esto también está presente en el nuevo humus eclesial que se vive en la Diócesis, en todos los niveles. Dentro de la comunidad eclesial las relaciones se personalizan, se acercan, el trato se hace menos formal e institucional y se hace más cercano y humano.

En el ámbito de la vida religiosa es este un elemento que lo destacan las personas a las que les hemos preguntado sobre la renovación conciliar en sus comunidades e instituciones: el trato personal, la formación y la vida espiritual, y la cercanía a las realidades de la evangelización constituyen los elementos a destacar. La asunción de una eclesiología encarnada en el mundo real llevó a familias religiosas a hacer su reconversión de las grandes casas y de los grandes colegios a tener también unas presencias en lugares diferentes: zonas rurales, pueblos sencillos y de formación obrera, el mundo de la enseñanza en los centros oficiales, presencia en las islas menores, etc., mutación que no se realizó sin tensiones y problemas tanto en el interior de las comunidades res-

pectivas, como en el conjunto de los cristianos de la Diócesis entre los que se daba una diversidad amplia de opiniones sobre el proceder de las religiosas. Estas experiencias no se hicieron sin coste humano y eclesial pero fueron sin lugar a dudas iniciadoras de los nuevos modos y maneras de llevar a cabo la misión en fidelidad creativa a los carismas fundacionales de una Iglesia más cercana y personalizada.

En el terreno de la Acción caritativa y Social se distingue claramente una primera etapa en Cáritas en la que se desplegaba una gran actividad con la erección de obras de diversa índole, con importantes presupuestos en favor de los pobres, pero realizado en un línea fundamentalmente asistencial, existiendo en la práctica una desconexión con la línea nacional. Luego poco a poco se va evolucionando hacia la comprensión de la acción caritativa y social en clave de promoción, liberación integral, concientización, y desarrollo comunitario. En este campo la integración de los laicos es un signo claro de corresponsabilidad y madurez eclesial.

En la polaridad misterio de Cristo - misterio de la Iglesia, y las relaciones reino de Dios e Iglesia, entre nosotros también se han dado unas determinadas fluctuaciones en el proceso de la recepción. La concentración cristológica de un determinado momento pudo favorecer en algunos ambientes, sobre todo juveniles, una especie de un seguimiento de Jesús al margen o prescindiendo de la comunidad eclesial, según la conocida expresión de "Jesús sí Iglesia no". De igual manera la dimensión humana y antropológica del mensaje, hizo que la concepción del reino se entendiera demasiado en función del desarrollo o la liberación intrahumana, perdiendo el horizonte de la plenitud escatológica, y de la misma reserva escatológica que siempre hay que aplicar en las tareas y logros humanos. En cualquier caso no podemos decir que este fuera el tono medio y común de la realidad de nuestra Iglesia.

5. CONCLUSION: EN LA LINEA DE UNA RECEPCION CREATIVA QUE CONTINUA

La recepción de la eclesiología del Vaticano II ha sido muy positiva en líneas generales en nuestra Diócesis. Comienza desde los primeros momentos del postconcilio con la llegada del nuevo Obispo, encuentra un clero en una disposición óptima para abrirse a las nuevas líneas conciliares, paulatinamente se incorporan religiosas y seglares en ese proceso. Las tensiones y dificultades que surgieron en el período postconciliar fueron superándose en un proceso en el que hubo personas que se quedaron en el camino y también un conjunto de sufrimientos en medio de posturas que lo que buscaban era lo mejor para la Iglesia a la que se amaba y quería servir. A partir de los años ochenta se

profundiza más en la recepción en una dinámica de corresponsabilidad eclesial que tiene su momento privilegiado en la celebración del Sínodo Diocesano el cual viene a mostrar que lejos de haber estancamiento o ruptura se continúa en el proceso de recepción creativa.

Nuestra Iglesia local está llamada ahora a llevar adelante las conclusiones de su Sínodo. El texto ya lo tenemos, es el fruto del intenso trabajo de unos cuantos años en medio de dificultades, tensiones y desánimos. El contexto, bien diferente del que conoció el Concilio, lo hemos de estudiar y conocer más y mejor para poder actuar en consonancia con la intuición de aquel acontecimiento cuyo futuro es marcar nuestro presente.

Estamos ante la necesidad de dar el paso de la gramática a la aritmética. Y la aritmética eclesial incluye básicamente dos operaciones fundamentales que son la de la suma y la de la multiplicación. Para eso estamos, para sumar y multiplicar esfuerzos, nunca eclesialmente hablando para restar o para dividir.

Se trata de ver la situación en la que nos encontramos, en la que fruto del momento religioso, postmoderno y light, con una comprensión de la religión a la carta, se puede dar lo que en teología pastoral denominamos la “ruptura entre la oferta pastoral y la demanda”.

Mientras en los equipos pastorales estamos preocupados por ofrecer eucaristías comunitarias bien preparadas litúrgicamente, celebraciones de los sacramentos con actitudes adultas y responsables, con reuniones dignas y maduras, la gente nos demanda bendiciones y agua bendita, bodas ceremoniosas y “mejor con misa, Padre”, pues “son más largas para el video” y “lo que costó el traje”, “porque en el juzgado son muy frías”, con flores y alfombras y puertas abiertas de par en par; sufragios para los difuntos y pago de promesas, procesiones y buen folklore; mientras nos preocupamos por los procesos catequéticos y catecumenales, por hacer buenos cursillos presacramentales y ofrecerlos, nos demandan sacramentos con el mínimo esfuerzo y lo menos comprometidos posible.

En fin, a veces nos vamos a dar cuenta como muy perspicazmente ha afirmado Victor Codina: que mientras «para los ministros, lo importante eran los sacramentos; para el pueblo (lo son) los sacramentales»⁽⁶⁷⁾.

En el fondo estamos abocados a tener que encajar el hecho de que durante un tiempo, como dijo Javier Vitoria en su ponencia en las pasadas jornadas de teología: «Parece, pues, que la propuesta cristiana no podrá impedir,

(67) Cf. V. CODINA, o.c. p. 168; Id., Sacramentales, sacramentos de los pobres: *REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA* 7 (1990) pp 207-219.

aunque lo quiera, el ser utilizada, al menos parcialmente, como una religión para las festividades burguesas de nuestros conciudadanos»⁽⁶⁸⁾.

Lúcidamente hemos de discernir la situación y desde ahí preguntarnos qué hemos de hacer, no es cuestión de cruzarse de brazos y representar ese papel.

La gente, mucha gente que baja los lunes a santa Rita, sube los domingos a Teror, y peregrina entre semana por toda la Diócesis entre entierros, funerales, bodas, bautizos y comuniones, es la misma gente que en la actualidad atiende al esoterismo, a los horóscopos, a los echadores de cartas y adivinos, y a las distintas ofertas de los nuevos movimientos religiosos que pululan por doquier. Son las gentes que perfilan un mapa religioso hecho de la mezcla y la confusión sincretista, y que son los miembros de nuestras celebraciones y manifestaciones religiosas. Y en ese ambiente nos las tenemos que ver para dar razón de nuestra esperanza y ofrecer el vino nuevo del Evangelio que difícilmente se mantiene en tantos odres viejos.

La realidad de la religiosidad de la gente está ahí, desafiando las posiciones de las diversas teorías sociológicas de la secularización que vaticinaban el ocaso de lo religioso. En estudios de última hora aparece que la fe religiosa es concebida mayoritariamente por los españoles como una manera de pensar, más que una manera de actuar: «Como forma de pensar que puede inspirar en privado conductas piadosas, las cuales no conciernen a los demás; pero no como forma de actuar en nuestras relaciones normales con los demás»⁽⁶⁹⁾.

También habremos de tener en cuenta el proceso progresivo de feminización de nuestras comunidades cristianas, que es algo así como si el Cuerpo místico de Cristo hubiera decidido vivir y celebrar con la mitad de sus células (D. Alexander). La atención a los catecumenados de adultos y las estrategias pastorales para la captación e invitación a participar, también a los hombres, pasa por una opción por el trabajo de persona a persona que hemos de recuperar en algunos casos e iniciar en otros.

Por otro lado vemos la necesidad de potenciar y propiciar efectivamente en nuestra Iglesia espacios de libertad donde sea posible el discernimiento y donde todos podamos en un diálogo fraterno, sin miedo o reparo alguno, decir de verdad lo que pensamos⁽⁷⁰⁾.

(68) J. VITORIA, *Historias intempestivas de solidaridad, rumores del Dios de la vida. Una propuesta cristiana en el contexto de la sociedad española de fin de siglo: ALMOGAREN*, 15 (1995) p. 106.

(69) A. TORNOS/R. APARICIO, *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid 1995, p. 96.

(70) Cf. R. ECHARREN, *Los sacerdotes a los veinte años del Concilio*, en J.M. LABOA (Ed.), *El postconcilio en España*, Encuentro, Madrid 1988, p. 279.

Pastoralmente la realidad de las Palmas de Gran Canaria es impresionante de cara al futuro más o menos cercano. La carretera de la circunvalación cuyo proyecto va hacia adelante marcará un corsé que va a acoger en su interior un conjunto de poblamientos y barriadas nuevas cuya atención pastoral, cuya evangelización, va a exigir de todos, «nuevos métodos, nuevas expresiones, nuevo ardor» (Juan Pablo II), y nuevas planificaciones.

En línea con lo que es la recepción creativa del Concilio, nuestra Iglesia ha de seguir apostando en adelante más fuertemente por la creación y potenciación de pequeñas comunidades cristianas que vayan generando tejido comunitario en el que se hace presente la comunidad eclesial que como tal evangeliza y es para el mundo sacramento de salvación.

Desde estos espacios es desde donde se pueden hacer resonar las «historias intempestivas de solidaridad» (J. Vitoria), que abren brecha en el aparente hermetismo de nuestro mundo instalado en la finitud.

En este mundo del pragmatismo, de la inmediatez y de lo utilitario, la Iglesia, nuestra Iglesia, ha de presentarse como espacio de reconocimiento de Dios como único Señor, en la alabanza, la oración y la gratuidad.

Optamos también en línea de recepción creativa por una formación integral, pensamos ahora en el Seminario y en el Centro teológico, en un diálogo serio y riguroso con nuestro tiempo, que no tema a las sospechas de la secularidad y de la politización, provenientes de los estereotipos que se siguen repitiendo en determinados ámbitos, sin un conocimiento real de la situación y de la doctrina de la Iglesia que orienta en este sentido.

La opción evangélica por los más pobres llevada hasta los máximos niveles posibles de compromiso ha de ser la seña de identidad de nuestra comunidad cristiana, que se vuelve hacia los pobres allí donde estén, pues en ellos es donde quiere ser servido el Señor.

Terminemos con el recuerdo de un texto luminoso y provocador del recordado profesor Y. M. Congar:

«Si la Iglesia quiere acercarse a los verdaderos problemas del mundo actual y esforzarse por bosquejar una respuesta, tal como ha intentado hacerlo en la constitución *Gaudium et Spes* y en *Populorum progressio*, debe abrir un nuevo capítulo de la epistemología teológico-pastoral. En vez de partir solamente del dato de la revelación y de la tradición, como ha hecho generalmente la teología clásica, habrá que partir de hechos y problemas recibidos del mundo y de la historia. Lo cual es mucho menos cómodo; pero no podemos seguir repitiendo lo antiguo, partiendo de ideas y de problemas del siglo XIII o del siglo XIV. Tenemos que par-

tir de las ideas y los problemas de hoy, como de un 'dato' nuevo que es preciso ciertamente esclarecer por el 'dato' evangélico de siempre, pero sin poder aprovecharnos de elaboraciones ya adquiridas en la tranquilidad de una tradición segura»⁽⁷¹⁾.

El color con el que se tiñe el horizonte de nuestra Iglesia diocesana es el color de la esperanza. Por ella apostamos decididamente. No porque confieamos sólo en nosotros, en nuestras fuerzas, y nos sintamos seguros, sino que nuestra esperanza se fundamenta en el Dios que nos ha revelado Jesucristo, que es fiel en misericordia y lealtad.

Se trata de una esperanza que quiere ser lúcida, que tiene los ojos abiertos a los gozos y a las alegrías, a los lamentos y a los dolores del mundo; que se sitúa en el espesor de los aconteceres del vivir actual y está a la escucha de los múltiples interrogantes que surgen a finales de este siglo.

Por Jesucristo, en Dios creemos, en él esperamos, en el Dios que no está arriba o atrás, sino en el Dios que va por delante y que por su Espíritu «hace nuevas todas las cosas».

BIBLIOGRAFIA

- ACERBI, A.: *Le due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna 1975.
- ALBERIGO, G.: (Ed.), *Les Églises après le Vatican II: Dynamisme et prospective* (Actes du Colloque International de Bologne - 1980), Paris 1981.
- ALBERIGO, G./ J.P. JOSSUA (Eds.): *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987.
- ALEU, J.: *Ensayo de una sistematización de la teología sobre la base del concilio Vaticano II: REVISTA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA* 27 (1967) pp. 117-137.
- ANTON, A.: *La «recepción» del Concilio Vaticano II y de su ecclesiología, a los veinte años de su conclusión y de cara al tercer milenio de la Iglesia*, en Id., *El misterio de la Iglesia*, II, BAC, Madrid 1987, pp. 1045-1180.
- ANTON, A.: *Caraterísticas de la ecclesiología y de la Iglesia del Vaticano II*, en *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas ecclesiológicas. II*, BAC, Madrid 1987, pp. 833-951.
- BARAUNA, G.: (Ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, 2 vols., Barcelona 1966.
- BEINERT, W.: *Recepción*, en W. Beinert (Ed.), *Diccionario de Teología dogmática*, Herder, Barcelona 1990, pp. 579-581.
- BOUYER, L.: *La Iglesia en el misterio, en el concilio Vaticano II*, en *La Iglesia de Dios*, Studium, Madrid 1973, pp. 191-209.
- CODINA, V.: *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, Sal Terrae, Santander 1994.
- CODINA, V.: *Tres modelos de ecclesiología: ESTUDIOS ECLESIASTICOS*, 224, ene.-marz. (1983), pp. 55-82.

(71) Y. CONGAR, *Situación y tareas de la teología de hoy*, Salamanca 1970, pp. 89s.

- CODINA, V.: *Sacramentales, sacramentos de los pobres: REVISTA LATINOAMERICANA DE TEOLOGÍA* 7 (1990) pp 207-219.
- CONGAR, Y.-M.: *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983.
- CONGAR, Y.-M./ M. PEUCHMARD (Drs.): *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral «Gaudium et Spes»*, 3 vols., Madrid 1970.
- CONGAR, Y.-M.: *Situación y tareas de la teología de hoy*, Sígueme, Salamanca 1970.
- CONGAR, Y.-M.: *La tradición y las tradiciones*, I, Dinor, San Sebastián 1964, pp. 67-73.
- CONGAR, Y.-M.: *La «réception» comme réalité ecclésiologique: RSPHTh* 56 (1972) pp. 369-403. De manera abreviada apareció en español: *La recepción como realidad eclesiológica: CONCILIUM* 77 (1972) pp. 57-85.
- DEJAIFVE, G.: *L'Ecclésiologia del concilio Vaticano II*, en *L'ecclésiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973.
- DENZLER, G.: *Autoridad y recepción de las resoluciones conciliares en la cristiandad: CONCILIUM* 19/3 (1983) pp. 20-30.
- DIAZ SANTANA, S.: *El sínodo diocesano como experiencia singular de comunión eclesial: ALMOGAREN* 5 (1990) pp. 37-61.
- ECHARREN, R.: *Los sacerdotes a los veinte años del Concilio*, en J.M. LABOA (Ed.), *El postconcilio en España*, Encuentro, Madrid 1988, p. 249-279.
- ECHARREN, R.: *El Sínodo Diocesano visto por el Pastor de la Diócesis: ALMOGAREN*, 11 (1993) pp. 13-34.
- ECHARREN, R.: *Evolución del episcopado y clero españoles desde el concilio hasta nuestros días*, en AA. VV., *Al servicio de la Iglesia y del pueblo. Homenaje al cardenal Tarancón en su 75 aniversario*, Narcea, Madrid 1974, p. 61-75.
- FLORISTAN, C./J.J. TAMAYO (Eds.): *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985.
- FORTE, B.: *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca 1990.
- FRIES, H.: *Cambios en la imagen de la Iglesia, desarrollo histórico-dogmático*, en *Mysterium Salutis* IV/1, Cristiandad, Madrid 1973, pp. 231-296.
- GONZALEZ HERNANDEZ, O.: *La nueva conciencia de la Iglesia y sus presupuestos histórico-teológicos*, en G. BARAUNA, o.c., pp. 249-278.
- GREILLMEIER, A.: *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart: Theologie und Pphilosophie* 45 (1970) pp. 321-352.
- KASPER, W.: *Iglesia como "communio". Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del concilio Vaticano II*, en *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, pp.376-400.
- KOENIG, F./G. LICHERI: *Iglesia ¿adónde vas?*, Sal Terrae, Santander 1986, pp. 42-45.
- KUHN, T.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México 1975.
- KUNG, H.: *Teología para la postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989.
- LABOA, J. M.: (Ed.), *El postconcilio en España*, Encuentro, Madrid 1988.
- LANNE, É.: *L'Église locale et l'Église universelle: IRENIKON* 43 (1970) pp. 481-511.
- LATOURELLE, R.: *Vaticano II*, en R. Latourelle/R. Fisichella/S. Pié-Ninot (drs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, pp. 1596-1609.
- LATOURELLE, R.: (Ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después, 1962-1987*, Sígueme, Salamanca 1989.
- LEGRAND, H. M.: *La Iglesia local*, en B. Lauret/ F. Refoulé (Eds.), *Iniciación a la práctica de la teología*, III, Cristiandad, Madrid 1985, pp. 138-319.

- MOLTMANN, J.: *La Iglesia, fuerza del Espíritu: Hacia una eclesiología mesiánica*, Sígueme, Salamanca 1978.
- PHILIPS, G.: *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, 2 vols., Herder, Barcelona 1969.
- POPPER, K.: *La lógica de la investigación científica*, Madrid 1982.
- RATZINGER, J.: *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 51982.
- RATZINGER, J./V. MESSORI: *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985.
- RATZINGER, J.: *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972.
- SUENENS, L. J.: *Algunas tareas teológicas en la hora actual: CONCILIUM* 60 (1970) pp. 183-193.
- TORNOS, A./R. APARICIO: *¿Quién es creyente en España hoy?*, PPC, Madrid 1995.
- UNZUETA, A. M.: *Vaticano II e Iglesia local. Recepción de la eclesiología conciliar en la diócesis de Bilbao*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1994.
- VILANOVA, E.: *La teología católica en los primeros veinte años del posconcilio*, en *Historia de la teología cristiana*, III, Herder, Barcelona 1992, pp. 947-1011.
- VITORIA, J.: *Historias intempestivas de solidaridad, rumores del Dios de la vida. Una propuesta cristiana en el contexto de la sociedad española de fin de siglo: ALMOGAREN*, 15 (1995) pp. 97-119.

Segundo Díaz Santana