

# Bibliografía

## Nota bibliográfica

---

### EL VATICANO II ¿RUPTURA CON LA TRADICIÓN? A PROPÓSITO DE UNA OBRA RECIENTE

GHERARDINI, B., *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco* (Lindau, Torino 2012). 410 pp. ISBN: 978-88-7180-994-6

Brunero Gherardini, profesor emérito de eclesiología de la Pontificia Universidad Lateranense, interviene por tercera vez (*Concilio ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare* en el 2009 y *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato* en el 2011) para exponer su propuesta de verificación de la coherencia de la enseñanza de los 16 documentos conciliares con la Tradición de la Iglesia<sup>1</sup>. El libro nace como una especie de “*apologia pro meipso*” (p. 392) ante la recensión a su primer volumen publicada por *L'Osservatore Romano* el 15 de abril de 2011<sup>2</sup>. Nuestro autor distribuye, a lo largo de toda su reflexión, la respuesta a las críticas de su recensor, consideradas profundamente injustas y superficiales.

El volumen consta de un prólogo, nueve capítulos, un epílogo y los índices (el índice bíblico y el índice onomástico).

El prólogo (pp. 7-40), considerablemente amplio, expone la ocasión y el objeto del volumen, además de un breve *status quaestionis* sobre el debate en torno a la hermenéutica conciliar. Gherardini afirma con claridad su posición personal respecto al Vaticano II: «*No, no estoy en contra. Ni lo quiero ni puedo estarlo. Si me lo permitiese, no podría seguir llamándome católico*» (p. 13). Se trata de un reconocimiento, presen-

---

1 B. GHERARDINI, *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco* (Lindau, Torino 2012), 410 pp., ISBN: 978-88-7180-994-6.

2 Cf. I. BIFFI, “Riletture conciliari”: *L'Osservatore Romano* (15 de abril de 2011).

te también en sus otros libros, del que no se puede prescindir. Su propuesta deberá, por tanto, ser juzgada a partir de esta afirmación.

De particular importancia en este prólogo es la referencia al célebre discurso de Benedicto XVI a la Curia romana (22 de diciembre de 2005), ya que, a diferencia de cuanto hizo en sus anteriores publicaciones, Gherardini acoge con mayor precisión la propuesta del Papa<sup>3</sup>. En este nuevo libro, el autor reconoce que el núcleo del problema se encuentra en torno a la cuestión del “*único-sujeto Iglesia*”. De hecho el teólogo italiano identifica con claridad el punto sobre el que, a su juicio, se debería reflexionar mayormente: *«la continuidad del ‘sujeto único’ – la Iglesia – como garantía de la continuidad doctrinal, y también el párrafo que se refería a ‘decisiones contingentes’ vista la índole contingente del objeto al que dichas decisiones se refieren. Son palabras que ponen sobre la mesa un problema formidable: la conciliación del hecho de que la Iglesia depende de la Palabra de Dios con el hecho de que, al mismo tiempo, ella es constituida por Dios como árbitro de su verdadera palabra. Una conciliación posible solamente en los límites claramente indicados por la Revelación escrita (Jn 14,26; 16,13), ininterrumpidamente practicados por la Tradición eclesial y repetidos por DV 10/b: ‘Docens non nisi quod traditum est’. El problema entonces se plantea en otros términos, los siguientes: El Vaticano II ¿enseña verdadera y sólo lo que ha sido revelado y transmitido?»* (p. 21). Para responder a esta pregunta, Gherardini recurre de nuevo al criterio de la “continuidad doctrinal” (*«el sentido objetivo de las palabras usadas por el Vaticano II ¿corresponde al del Magisterio precedente y, en última instancia, al de la divina Revelación?»* (p. 22). Como puede verse la continuidad del sujeto-Iglesia se resuelve, una vez más, en la continuidad meramente doctrinal.

Respecto al *status quaestionis* de la hermenéutica conciliar, Gherardini retoma en primer lugar su crítica a lo que denomina *«la vulgata conciliar»* (p. 24). Esta se ha dedicado a ensalzar el Vaticano II sin detenerse mínimamente a considerar su efectiva continuidad o no con la Tradición. Siguen las referencias a los autores más conocidos en este campo: Hünemann y Hilberath –con el comentario teológico publicado por Herder– McInerney, O’Malley, Theobald, Kasper, Pottmeyer, Alberigo y los estudiosos de Bolonia.

A fin cuentas el problema hermenéutico puede ser identificado con la necesidad de verificar si en los textos conciliares –y no sólo en el llamado postconcilio– encontramos *«intrínsecamente elementos que no están en sintonía con la Tradición»* (p. 36: Gherardini cita una expresión del estudioso tradicionalista Pagliarani). Los nueve capítulos siguientes buscan responder a tal pregunta.

Los dos primeros capítulos –*El desidio* (pp. 43-77) y *El espejismo del progresismo* (pp. 79-122)– exponen los antecedentes culturales, eclesiales y teológicos del Vaticano II. Sintéticamente se puede afirmar que el último concilio ecuménico ha impli-

3 A este respecto me permito remitir a las reseñas por mí publicadas en: G. RICHI ALBERTI, “A propósito de ‘la hermenéutica de la continuidad’. Nota sobre la propuesta de B. Gherardini”: *Scripta Theologica* 42 (2010) 59-77; *Id.*, Rec. a B. GHERARDINI, *Vaticano II. Il discorso mancato* (Lindau, Torino 2011); *Revista Española de Teología* 72 (2012) 218-220.

cado el abandono de la defensa de la fe y de la tradición frente a los ataques de la modernidad y del modernismo. Se trata de una defensa que, en cambio, caracterizó la acción de los papas desde Pío IX a Pío XII. Para comprender la gravedad de tal abandono, nuestro autor insiste en la necesidad de reconocer que «*la Iglesia no protagonizó el ataque a la modernidad, sino que lo sufrió*» (p. 77). En este sentido, si se ha dado una separación indebida entre la Iglesia y el mundo, ello es debido al abandono por parte de éste de la relación con la Iglesia. A la dejación de la defensa de la fe corresponden una serie de fenómenos presentes en los años precedentes al Vaticano II: el rechazo de la teología neoescolástica, el avance de las tendencias modernistas y el progresivo predominio de la “nouvelle théologie” con sus protagonistas dominicos (Le Saulchoir, Chenu, Congar) y jesuitas (Bouillard, De Lubac, Daniélou), entre los que destaca por su influjo en el Vaticano II, Karl Rahner. El avance de estas tendencias no fue desgraciadamente frenado ni por la encíclica *Humani generis* ni por las críticas de teólogos como Garrigou-Lagrange y Labourdette. El juicio de Gherardini sobre dicho fenómeno es explícito: «*lo que el ilustre collega Fabro llama ‘afín al modernismo’ [la referencia es a la nouvelle théologie] para mí es modernismo ‘tout court’ (...) Y la Nouvelle Théologie, presente en el Concilio y en algunos elementos esenciales del postconcilio, fue su abanderada y lo sigue siendo hoy*» (p. 109).

De este modo, el período inmediatamente precedente al Vaticano II supuso la preparación de la ruptura con la Tradición. Una ruptura que inició con *El golpe de mano* –título del capítulo tercero (pp. 123-152)– del 13 de octubre de 1962. La petición del cardenal Liénart de retrasar la votación de las comisiones conciliares es considerada «*un acto antipapal y una infracción de la legalidad conciliar*» (p. 127). Ante esta valoración del hecho, una pregunta queda sin respuesta: ¿por qué el papa lo consintió –como el mismo Gherardini reconoce (cf. pp. 128-130)– y permitió que el concilio siguiese su camino sin considerar que se había quebrantado la legalidad conciliar o puesta en duda su función primacial (cf. p. 136)? El 13 de octubre constituye para nuestro autor la fecha emblemática de la deriva que habría caracterizado desde entonces los trabajos conciliares: «*la modernidad había entrado en el aula con la cabeza bien alta y hacía sentir su peso. La cuestión de los esquemas [se refiere a los esquemas preparados en la fase preparatoria] fue la demostración evidente*» (p. 141). En la reconstrucción de los trabajos iniciales del primer período conciliar Gherardini se basa fundamentalmente en el volumen de R. de Mattei<sup>4</sup>, sin hacerse eco de las críticas que ha recibido<sup>5</sup>. Ello le conduce, por ejemplo, a compartir la tesis de la “no aprobación” por parte de Juan XXIII del esquema *De sacra liturgia*<sup>6</sup>: el esquema, en

---

4 Cf. R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta* (Lindau, Torino 2011).

5 Por ejemplo: M. DE SALIS, “Chiesa e teologia nel Concilio Vaticano II. Nota su un libro recente”: *Lateranum* 78 (2012) 139-151; A. MARCHETTO, “Ma una storia non ideologica si può scrivere”: *L'Osservatore Romano* (14 de abril de 2011).

6 Esta tesis se basa en una lectura sesgada de las anotaciones manuscritas del papa referidas por V. Fagiolo, cf.: GHERARDINI, *Il Vaticano II*, 143, n. 35 y 148.

cambio, recibió objetivamente tal aprobación como se puede comprobar consultando las *Acta Synodalia*<sup>7</sup>.

La deriva a la que nos hemos referido es descrita en el capítulo IV –*En la lógica del progresismo* (pp. 152-180)– y ejemplificada a través de la descripción de la alternativa que el *Coetus Internationalis Patrum* supuso, aunque con poco éxito, a la “mayoría de inspiración franco-alemana”. Para Gherardini la importancia de mostrar la sucesión de conflictos, en torno a la recta interpretación de la Tradición, que protagonizaron la “alianza mundial” de los progresistas, sostenida por el papa («*el apoyo papal al progresismo conciliar no era en absoluto disimulado*» p. 174), y el “Coetus”, estriba en la necesidad «*de permanecer dentro del marco del Vaticano II para continuar la exploración de las causas que, sucesivamente, habrían producido los choques y las descoyunturas postconciliares*» (p. 166). Es decir: no basta con criticar cuanto sucedió en el postconcilio, es necesario reconocer sus raíces en el Concilio mismo y, por tanto, la responsabilidad de éste en las aberraciones que le siguieron. Y ¿cómo se puede formular tal responsabilidad? «*En el Concilio nació una nueva visión cristiana de las cosas, que armonizó antiguo y nuevo, abriéndose a la dimensión antropocéntrica de la cultura contemporánea sin abandonar del todo, al menos formalmente, la perspectiva trascendente clásica*» (p. 179). Por eso Gherardini no puede dejar de preguntarse: «*¿Será entonces una exageración, o un forzar indebidamente las cosas, entrever en todo esto otra Iglesia y otra Fe?*» (p. 180): retorna la pregunta fundamental sobre la continuidad del único sujeto-Iglesia.

Tras haber expuesto los antecedentes de la deriva antropocéntrica en el período inmediatamente precedente al Concilio y su ingreso y predominio durante los trabajos conciliares, de la mano de una mayoría conciliar, pilotada por el grupo franco-alemán y sostenida por el papa, Gherardini expone en los cuatro capítulos sucesivos lo que considera la “demostración” de la acusación de antropocentrismo dirigida al Vaticano II.

*El antropocentrismo en los documentos conciliares* es el título del capítulo V, en el que se presenta el núcleo fundamental del pensamiento del autor (pp. 181-218): el Vaticano II ha supuesto la idolatrización del hombre con el deseo de una Iglesia que sale al encuentro del mundo y se reconcilia con él. Para mostrar tal aserto el autor describe lo que considera el antropocentrismo de *Gaudium et spes* y *Dignitatis humanae*, sin ahorrar tal acusación a los demás documentos. Respecto a la Constitución pastoral, citamos sólo la calificación de antropocentrismo que Gherardini aplica a estas dos afirmaciones de los números 22 y 24: «*Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit*» (GS 22); el hombre «*in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluit*» (GS 24). A este respecto, es necesario subrayar que extraña la ausencia de cualquier tipo de referencia a los trabajos conciliares sobre tales nú-

7 El día 13 de julio de 1962, Juan XXIII dispuso que el volumen *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus*. Series Prima. Typs Polyglottis Vaticanis 1962, que contenía el esquema *de sacra liturgia* (*ibid.*, 157-200), fuera enviado a los padres. Cf. *Acta Synodalia* I/1, 262.

meros. Por ejemplo, según consta en la *expensio modorum*, el modo 9 propuesto para el número 22 no considera problemática la expresión conciliar<sup>8</sup>. Y lo mismo se puede decir a partir de la lectura del articulado modo 7 propuesto para el número 24<sup>9</sup>. Y no es adecuado prescindir de un recurso riguroso al trabajo conciliar afirmando que se trata de «una *'petitio principii'*... [que] *demonstraba el Concilio con el Concilio*» (p. 365): ¿verdaderamente se debe considerar incorrecto acudir al mismo Concilio cuando ayuda a comprender el sentido de sus propias afirmaciones?

Críticas semejantes son dirigidas, como hemos dicho, tanto a la declaración sobre la libertad religiosa –pues «*los principios contenidos en ella son, en efecto, el triunfo definitivo del antropocentrismo conciliar*» (p. 195)– como al resto de documentos conciliares –significativo al respecto es el esquema propuesto para una eventual investigación sobre el antropocentrismo del Vaticano II (pp. 215-216, notas de la 39 a la 46)–. A este propósito, deja perplejo encontrar en Gherardini una lectura de la enseñanza de *Lumen gentium* no correspondiente al texto de la constitución: «*La Iglesia de LG es considerada casi exclusivamente como un pueblo en marcha, cuyos valores de referencia y su inmediata meta son los de la persona humana, de su dignidad, de sus derechos, de su transcendencia universal*» (p. 205): ¿dónde queda el capítulo I sobre el misterio de la Iglesia y su unidad intrínseca con el capítulo II?, ¿dónde han ido a parar el horizonte trinitario de la eclesiología conciliar o el peso de la índole es-

8 «9 – Pag. 25, linn. 37 s.: *legatur sic: "Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua corpus et animam assumens cum unoquoque homine quodammodo Se univit". Ratio: clarius indicatur corporis momentum. R. – Textus sicut iacet videtur melior*», *Acta Synodalia IV/7*, 404.

9 El texto del modo, como se puede comprobar, recoge muchas y variadas propuestas: «7 – Pag. 32, linn. 29-36: 195 Patres rogant ut tota alinea omittatur, varias ob rationes: *textus esset obscurus* (148 Patres), *non verus* (4 Patres), *inintelligibilis etiam pro credentibus non theologis* (2 Patres), *temerarius* (1 Pater), *non pertinens ad rem* (1 Pater), *novasque afferans difficultates dialogo cum Muslim instituendo* (1 Pater). *Tres alii, e contra, putant fundamentum indolis socialis hominis ad Dei vitam trinitariam optime referre dicuntque hanc notionem centram omnino servandam esse in textu. Alii varias proponunt emendationes: loco "fidelium rationi" (lin. 29) legatur humanae rationi* (1 Pater); *loco "vivit" dicatur refertur* (lin. 31); *in eadem linea legatur "relatione subsistente constituentur" (unus); in lin. 31 legatur "... quarum necessitudines ipsis nominibus revelatione traditis suggeruntur" (1 Pater); loco, "excogitari licet" (lin. 32) dicatur incongruum non est opinari (unus) vel opinari licet (unus) vel fides suggerit (unus); "personas humanas" (lin. 32) ponatur in singulari numero* (9 Patres); *loco "reformatae" (lin. 33) scribatur a Christo Redemptore renovatae (unus Pater); post "imitationem Eius" inseratur qui caritas est* (1 lo. 4, 8); *post "seipsum" (lin. 35) addatur ita et auferatur "idem ex seipso ad alios refertur" (9 Patres); loco "seipsam" ponatur ipsam (unus); post "ex seipso" (lin. 35) inseratur aliquo modo (unus) vel quodammodo (alius); in fine addatur: et ad Deum a quo venit redeat in habitudine ad alterum* (1 Pater). *Pro ultima phrasi proponit unus Pater: "Etenim sicut Deus hominem ex amore creavit, homo ita natura sua ad alios ordinatur ut non nisi..." R. – Omnibus perpensis, textus sic legatur: "Immo Dominus Iesus, quando Patrem orat ut "omnes unum sint, sicut et nos unum sumus" (lo 17,21-22), prospectus praebens humanae rationi impervios, ( ) aliquam similitudinem innuit inter unionem personarum divinarum et unionem filiorum Dei in veritate et caritate. Haec similitudo manifestat hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit, plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum suiipsius donum". Et fit referentia ad Lc. 17, 33», *Acta Synodalia IV/7*, 409.*

catológica de la Iglesia, tal y como es expuesta en el capítulo VII? Ciertamente, las afirmaciones de Gherardini no corresponden a otras presentes en diferentes publicaciones suyas. Baste un ejemplo. En su obra *La Chiesa arca dell'alleanza*, Gherardini describe la trama del capítulo I de la constitución sobre la Iglesia como sigue: «*La IG, titulando su capítulo primero: "El misterio de la Iglesia", parte del "plano de la salvación universal concebido por el Padre eterno" (n. 2), pasa a la "misión (o envío) y a la obra salvífica del Hijo (n. 3), describe la acción santificadora del Espíritu Santo (n. 4) y, tras una referencia a la Iglesia como "germen e inicio" del Reino (n. 5), elenca sus distintas imágenes bíblicas (n. 6), para detenerse después en la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo (n. 7) y en la doctrina sobre su visibilidad e invisibilidad (n. 8)*»<sup>10</sup>. A quien escribe no le parece satisfactoria la explicación que Gherardini ofrece de esta discordancia, cuando afirma que dichas otras publicaciones eran como «*un intento, hoy debo decir un poco ingenuo, de alinear el magisterio conciliar con el de la Tradición*» (p. 8).

Los tres capítulos siguientes están dedicados a la cuestión del lenguaje (VI. *Una cuestión delicada. El lenguaje*, pp. 219-249), a la deriva revolucionaria que siguió al Vaticano II, emblemáticamente identificada con el 68 y la teología de la liberación (VII. *Revolución y Concilio*, pp. 251-277), y a una profundización ulterior de los equívocos antropocéntricos de *Dignitatis humanae*, *Nostra aetate* y *Unitatis redintegratio* (VIII. *A la raíz del equívoco*, pp. 279-336), que busca completar cuanto afirmado en el capítulo V, en la línea de mostrar ya en el mismo Concilio la raíz de los equívocos que hasta ahora sólo se achacaban al postconcilio. Se trata de variaciones sobre el argumento principal del volumen.

De estos tres capítulos cabe destacar, en primer lugar, el juicio que, sin citarla expresamente en esta ocasión, Gherardini ofrece de la propuesta hermenéutica de Benedicto XVI en el discurso del 22 de diciembre de 2005. Hablando de la deriva revolucionaria de los años postconciliares, Gherardini afirma: «*La revolución fue el cambio radical de la óptica teocéntrica por la antropocéntrica. Y cuando la escuela de Bolonia, sacando las consecuencias lógicas, habló de evento para clausurar así todo un glorioso pasado e inaugurar la nueva Iglesia del Vaticano II, alguno comprendió el grave peligro que ello suponía para la Iglesia y buscó rápidamente remedios: no revolución, sino evolución; no inicio, sino continuidad; no una Iglesia nueva, sino la Iglesia de siempre que, para permanecer el único sujeto Iglesia que Cristo nos ha dado, y por tanto ella misma, se reforma. Intento laudable, pero tardío: es, en efecto, inútil ce-*

---

10 B. GHERARDINI, *La Chiesa arca dell'alleanza* (Pontificia Università Lateranense – Città Nuova, Roma 1979) 120-121. En otro volumen, nuestro autor describe la eclesiología conciliar en estos términos: «*Para el Vaticano II la Iglesia es sin duda comunión. Y no sólo porque es la confluencia de Iglesias particulares en la unidad interna y visible de la Iglesia universal (en ese caso la Iglesia univesal sería más confederación de Iglesias que comunión eclesiástica), sino porque la comunión expresa la esencia de la Iglesia (koinonía), tanto del punto de vista de cada una de las comunidades locales, como desde el punto de vista de la Iglesia en su realidad unitaria y universal*», *Id.*, *La Chiesa, oggi e sempre. Saggi storico-critici di aggiornamento ecclesiológico* (Ares, Milano 1974) 233.

*rrar el establo cuando ya lo han abandonado los bueyes»* (p. 266). Aparece de nuevo el argumento fundamental: ¿se puede o no se puede hablar de la continuidad del sujeto Iglesia respecto al Vaticano II?

En segundo lugar, el estudio de lo que Gherardini considera equívocos e incongruencias de la declaración sobre la libertad religiosa, de la declaración sobre las religiones no cristianas y del decreto sobre el ecumenismo, es somero y no se mide con las publicaciones más significativas sobre dichos documentos. Sea suficiente citar la ausencia de cualquier referencia a los estudios sobre la *Dignitatis humanae* de Scatena<sup>11</sup>, Valuet<sup>12</sup> o Del Pozo Abejón<sup>13</sup>. Dada la entidad de las afirmaciones de Gherardini, la referencia al artículo de Rhonheimer es ciertamente insuficiente (cf. p. 300).

Al final del capítulo VIII, nuestro autor retoma su propuesta de realizar *«un análisis particularizado y completo de esta deriva modernista que no debería limitarse a los tres documentos aquí examinados, sino que debería extenderse también a los demás, al entero complejo de las constituciones, de los decretos y de las declaraciones conciliares (...) Todos y cada uno de los 16 documentos conciliares deberán ser pasados por el tamiz de la Tradición y valorados a partir de los resultados de tal análisis. Todos, afirmo, no sólo párrafo por párrafo, sino, si es el caso, palabra por palabra (...) [ello] permitiría finalmente comprender la futilidad del slogan pastoral como cubierta de muchas incongruencias que, separando el Concilio del canal de la Tradición más pura, lo han alineado entre los coeficientes de la cultura inmanentística y reducido a una concepción antropocéntrica, de proporciones gigantescas»* (p. 335). La propuesta, presente ya en la “suplica al Santo Padre” del primer volumen, atribuye a los especialistas la tarea de verificar si existe la continuidad doctrinal necesaria para que el Vaticano II constituya efectivamente una expresión de la continuidad del sujeto Iglesia. Pero si se trata de una tarea de especialistas, ¿dónde queda el *munus docendi* del Papa y del colegio episcopal? A este propósito es significativo notar que Gherardini ni siquiera cite la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1985, supongamos que por considerarla una expresión paradigmática de la acrítica “vulgata conciliar”, promovida desde Roma a partir de la clausura del Vaticano II.

En el último capítulo (IX. *No solamente vulgata*, pp. 337-366), nuestro autor pasa brevemente en reseña algunos estudios de los que, aun sin compartir las conclusiones, aprecia el esfuerzo crítico: las publicaciones de la escuela de Bolonia (ya anteriormente citados en este sentido, cf. pp. 153-154), y otros estudios tales como los de Gianotti, McInerney, Rouhtier, O'Malley, Hahn, Hierold, Lamb y Levering, Rhonheimer... A este propósito Gherardini nos ofrece la única y tímida “retractación” presente en el volumen: *«para mover las aguas, desde hacía demasiado tiempo estancadas y para dar fuerza al discurso, quizá fui excesivamente perentorio en mi “Discorso da*

11 Cf. S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione “Dignitatis humanae” sulla libertà religiosa del Vaticano II* (Il Mulino, Bologna 2003).

12 Cf. B. VALUET, *Le droit à la liberté religieuse dans la Tradition de l'Église* (Éditions Sainte-Madeleine, Le Barroux 2005).

13 Cf. G. DEL POZO ABEJÓN, *La Iglesia y la libertad religiosa* (BAC, Madrid 2007).



fare”, incluyendo todo en esta categoría [se refiere a la categoría de *vulgata* acrílica]» (pp. 346-347, n. 14).

De mayor importancia, sin embargo, es la explicación que ofrece a la pregunta de cómo fue posible que una aplastante mayoría de padres -nunca la tan buscada unanimidad, insiste Gherardini- aceptase el abandono de la Tradición: «*En los Padres conciliares, casi todos poco mayores que yo, jugaba una influencia determinante y predominante nuestra común educación al amor indiscutible por el Papa (...) Todo se concentraba en el Papa. Papa no significaba discusión, sino consenso gozoso. El Papa era la fe verdadera, en la adhesión al Papa consistía el verdadero testimonio cristiano (...) ¿El Papa era partidario del culto al hombre? Bien, el Papa no se equivoca nunca; por tanto, también los Padres podían en conciencia declararse a favor de dicho culto. Una actitud conmovedora, pero poco iluminada*» (pp. 355-356). Y tal actitud se puede encontrar hoy en los teólogos que renuncian a una consideración crítica del Vaticano II: «*El sí de los teólogos refleja el juicio de los Papas, según el cual también ese culto debe ser considerado en línea con la Tradición, su desarrollo actual, garantizado por el ejercicio del ministerio petrino. Ese sí parte de la convicción, no raramente expresada con claridad, oralmente y por escrito, de que si se pudiese discutir una sola afirmación del Vaticano II, se negaría la infalibilidad del Romano Pontífice. A estos queridos colegas, una sugerencia humilde: releer el capítulo IV de la Aeterni Patris*» (ibidem). El vigor dialéctico de nuestro autor, que nadie le puede negar, no le exime de retomar, junto a las condiciones del magisterio infalible del Sumo Pontífice, el valor y la misión del magisterio solemne de la Iglesia en los concilios y el del magistero ordinario de los Papas, con el consecuente reconocimiento del hecho de que el *onus probandi* es tarea no del magisterio, sino de aquellos que, en conciencia, encuentran dificultades para adherirse a su enseñanza.

En el *Epílogo* (pp. 367-394), Gherardini retoma una vez más el núcleo de su lectura del Vaticano II y no sólo del postconcilio: el primado del equívoco del antropocentrismo, tal y como lo sostienen y difunden los neomodernistas, es el horizonte de la enseñanza conciliar. En esta ocasión, el denostado De Lubac es llamado en auxilio de esta lectura (pp. 378-379): impropia, pues las críticas del célebre teólogo francés no se refieren a los textos conciliares, sino a las interpretaciones erróneas y abusivas hechas en el postconcilio (basta leer por completo los volúmenes citados por Gherardini: p. 379, n. 8). El libro concluye con el deseo que ha inspirado los tres escritos del autor sobre el Vaticano II: «*Amo esperar en un quincuagésimo aniversario que enderece el carro conciliar y diga qué porción de su cargamento forma verdaderamente parte o es síntesis de la enseñanza tradicional más que bimilenaria de la Iglesia*» (p. 394).

Respecto a las publicaciones precedentes, este tercer volumen del teólogo lateranense mantiene las tesis fundamentales ya expuestas con anterioridad. En esta ocasión, sin embargo, acoge, al menos en parte, la necesidad de valorar la cuestión de fondo: ¿quién es el “sujeto” del que se debe predicar la continuidad? Con todo, a nuestro parecer, en la propuesta de Gherardini su orientación es evidente: a la hora



de garantizar la continuidad con la Tradición el primado debe ser concedido a la formulación doctrinal de la fe. Como es obvio, la continuidad doctrinal es una instancia irrenunciable y sin ella no se podría hablar coherentemente de “continuidad del único sujeto-Iglesia que el Señor nos ha dado y que camina en la historia”. Basta recordar la enseñanza de *Lumen gentium* 14 sobre los vínculos de comunión, entre los cuales el primero que se cita es precisamente la “profesión de fe”: «*A esta sociedad de la Iglesia están incorporados plenamente quienes, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y en su cuerpo visible están unidos con Cristo, el cual la rige mediante el Sumo Pontífice y los Obispos, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eclesial*». Pero esta misma enseñanza, muy rica y articulada, nos invita a considerar que para asegurar la continuidad doctrinal es necesario comprender cómo ésta se ha podido dar en la historia y llegar hasta el presente: en efecto, por obra del Espíritu, la fe (con su doctrina) nace y se transmite históricamente como “profesión de fe”, es decir, como confesión por parte del “sujeto de la fe” que es la Iglesia. Ésta, en efecto, es, por excelencia, el lugar y la morada vital en la que se recibe la comunicación trinitaria de la fe. A este propósito afirma Marie-Joseph Le Guillou, iluminando el misterio de la Traditio: «*la Iglesia es el “lugar”, el seno que permite el nacimiento y el crecimiento; ella da el reposo en el amor-fuente que es el Espíritu y permite así la integración de la persona. Y ahí está todo el misterio de la tradición, que consiste en hacer “memoria” de la actualidad misma del misterio de Cristo para que los hombres puedan integrar su pasado en el misterio de Cristo y estar así abiertos al porvenir y a la escatología*»<sup>14</sup>. A la luz de estas palabras del gran teólogo dominico, se comprende mejor que no es la mera consideración de la fe como conjunto de “verdades”, a las que el fiel presta obediencia, lo que garantiza la permanencia de la Iglesia como sujeto de la fe, y por tanto la permanencia de la doctrina, sino que es la comunión con la Iglesia, que encuentra su principio y su garantía de unidad en el ministerio petrino, lo que garantiza que el fiel persevere en la *recta confesión* de la fe. No es posible pensar ambas dimensiones como separadas, sino que el acto y el contenido de la fe deben ser reconocidos y afirmados en su intrínseca unidad, como ha recordado recientemente Benedicto XVI en *Porta fidei*<sup>15</sup>. De ahí que el acto de fe del fiel (sujeto de la fe en cuanto miembro de la Iglesia) es el único marco en el que puede subsistir la formulación doctrinal de la fe, en el sentido de que la permanencia histórica de la profesión de la *fides quae* es indisoluble del *subsistir* a lo largo del tiempo de la Iglesia como sujeto de la fe (*fides qua*). Tal subsistencia es garantizada en la historia por obra del Espíritu de manera indefectible a través del memorial eucarístico, asegurado por la su-

---

14 M.-J. LE GUILLOU, *El misterio del Padre. Fe de los apóstoles. Gnosis actuales* (Encuentro, Madrid 1998) 258.

15 Cf. BENEDICTO XVI, *Porta fidei* 10: «*En este sentido, quisiera esbozar un camino que sea útil para comprender de manera más profunda no sólo los contenidos de la fe sino, juntamente también con eso, el acto con el que decidimos de entregarnos totalmente y con plena libertad a Dios. En efecto, existe una unidad profunda entre el acto con el que se cree y los contenidos a los que prestamos nuestro asentimiento*»: *Acta Apostolicae Sedis* 103 (2011) 723-734, aquí 728.

cesión apostólica: el «*baced esto en conmemoración mía*» permite que a lo largo de la historia no pueda decaer la confesión del *mysterium fidei*. En efecto, «*la plenitud del testimonio trinitario se nos ha dado en su revelación pascual, que bajo la custodia del ministerio apostólico está atestiguada en el corazón de la Iglesia por la celebración eucarística y anunciada al mundo por la proclamación del Evangelio*»<sup>16</sup>.

Si se minusvalora el reconocimiento de la transmisión de la fe en cuanto profesada por el sujeto Iglesia, las consideraciones sobre la continuidad o discontinuidad de la doctrina llevarán siempre a callejones sin salida.

Gabriel Richi Alberti

## Recensiones

---

LE GUILLOU, M.-J., *El Rostro del Resucitado. Grandeza profética, espiritual y doctrinal, pastoral y misionera del Concilio Vaticano II* (Ediciones Encuentro, Madrid 2012). 424 pp. ISBN: 978-84-9920-153-5

1. Desde la tercera sesión del Concilio Vaticano II, numerosos obispos pidieron al padre Le Guillou que esbozara “una síntesis global del Concilio susceptible de ayudar a sus sacerdotes y a sus laicos a realizar los descubrimientos que ellos mismos habían hecho a lo largo de las sesiones”: en particular, el autor menciona a los cameruneses Mons. Zoa (arzobispo de Yaoundé) y Mons. Ndongmo (obispo de Nkongsamba), así como al congoleño Mons. Ndongmo (arzobispo de Léopoldville), quienes le habían invitado a sus respectivas diócesis para explicar el Concilio (pp. 48-9). Para julio de 1966 el libro estaba sustancialmente compuesto (p. 40) y la idea era publicarlo en diciembre; motivos de salud y el trabajo vinculado a la creación –dentro del Instituto Católico de París– del Instituto Superior de Estudios Ecuménicos, retrasaron la publicación de la obra hasta 1968, año de la fe (p. 47).

El profesor Gabriel Richi ha preparado una nueva edición de este libro, que ve la luz al mismo tiempo y con los mismos criterios editoriales en España (Encuentro

---

<sup>16</sup> LE GUILLOU, *El misterio del Padre*, 265.