



EUNSA | Astrolab

Vaticano II

Contexto, historia, doctrina

Pablo Blanco Sarto

Vaticano II
Contexto, historia, doctrina

Serie: Historia

PABLO BLANCO SARTO

VATICANO II
CONTEXTO, HISTORIA, DOCTRINA

EUNSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

© 2016. Pablo Blanco Sarto
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN:978-84-313-3105-4
Depósito legal: NA 34-2016

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

Composición: TOM. 31014. Pamplona

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Comarca 2. Esparza de Galar (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Índice

ABREVIATURAS	13
UNA «BRÚJULA SEGURA»	15

PRIMERA PARTE CONTEXTO

1. El profeta del concilio	26
2. La cultura y la teología	30
3. El cardenal Frings	34
4. La cuestión de los esquemas	40

SEGUNDA PARTE HISTORIA

I. PRIMER PERIODO CONCILIAR (1962)	49
1. Un intenso comienzo	50
2. Las comisiones conciliares	55
3. Liturgia y Revelación	62
4. ¿Una nueva Iglesia?	68
II. SEGUNDO PERIODO (1963)	75
1. El «arquitecto» del concilio	76
2. La colegialidad de los obispos	83
3. La Iglesia como comunión	87
4. María, la primera Iglesia	91

III.	TERCER PERIODO (1964)	95
1.	La libertad religiosa	96
2.	Religiones y Revelación	99
3.	La Iglesia de los Padres	102
4.	Las aportaciones de Pablo VI	105
IV.	CUARTO PERIODO (1965)	111
1.	La misión y las misiones	112
2.	Sacerdocio y celibato	116
3.	El mundo y la libertad	118
4.	Un buen final	122

TERCERA PARTE
DOCTRINA

I.	MUNDO	131
1.	Historia	131
2.	Contenido	136
A)	La persona	139
a)	La condición humana	139
b)	La libertad religiosa	143
	Historia	144
	Contenido	147
	Síntesis	150
c)	Las religiones no cristianas	151
	Historia	152
	Contenido	154
	Síntesis	155
B)	La comunidad humana	156
a)	Idea cristiana de sociedad	157
b)	Los medios de comunicación	159
	Historia	159
	Contenido	160
	Síntesis	161
C)	El trabajo	162
D)	La sociedad	165
a)	Un programa misionero	165
b)	La misión de la Iglesia	168
	Historia	168

Contenido	171
Síntesis	175
E) La familia	177
F) La cultura	181
a) La cultura cristiana	182
b) La educación cristiana	183
Historia	184
Contenido	185
Síntesis	187
G) La economía	187
H) La política	189
I) La paz	191
3. Síntesis	194
II. IGLESIA	197
1. Historia	197
2. Contenido	205
A) La Iglesia como misterio	206
a) <i>Ecclesia de Trinitate</i>	207
b) <i>Ecclesia in Christo</i>	209
B) Pueblo de Dios	213
a) Un pueblo sacerdotal	214
b) Las Iglesias de oriente	217
Historia	218
Contenido	220
Síntesis	223
c) La unidad de los cristianos	223
Historia	224
Contenido	227
Síntesis	234
d) Salvación y pertenencia	235
C) Los pastores	238
a) Los obispos	239
Historia	244
Contenido	245
Síntesis	247
b) Los presbíteros	247
El ministerio sacerdotal	249

Historia	249
Contenido	252
Síntesis	257
La formación sacerdotal	258
Historia	258
Contenido	259
Síntesis	261
c) Los diáconos	261
D) Los laicos	263
a) El carisma del laico	264
b) El apostolado de los laicos	267
Historia	267
Contenido	268
Síntesis	272
E) Santidad universal	274
F) Los religiosos	277
a) El carisma de la vida religiosa	277
b) La vida consagrada	280
Historia	281
Contenido	282
Síntesis	286
G) La Iglesia celeste	286
a) Los santos	287
b) María, primera Iglesia	290
3. Síntesis	295
III. PALABRA	301
1. Historia	302
2. Contenido	304
A) Revelación, Escritura y tradición	305
a) ¿Qué es la Revelación?	306
b) Escritura, tradición y magisterio	308
B) Inspiración e interpretación	312
a) Lectura e inspiración	313
b) Unidad de la Escritura	315
C) La Escritura en la Iglesia	317
3. Síntesis	320

IV. LITURGIA	323
1. Historia	323
2. Contenido	326
A) Elementos principales	327
a) Naturaleza e importancia	328
b) Educación y participación	329
c) Reforma litúrgica	330
d) Fomento en las diócesis	333
B) Celebración del misterio cristiano	333
a) La celebración eucarística	334
b) Otros sacramentos y sacramentales	335
c) El oficio divino	336
C) Otros elementos litúrgicos	337
a) El año litúrgico	338
b) La música sacra	339
c) El arte sacro	339
3. Síntesis	340
CONCLUSIONES	343
SINOPSIS	349
BIBLIOGRAFÍA	355
1. Fuentes	355
2. Historia de los documentos	356
3. Historias del concilio	357
4. Crónicas de periódicos y revistas	359
5. Comentarios doctrinales	360

Abreviaturas

Los textos conciliares serán citados según el número y los párrafos, ambos con números arábigos; los capítulos aparecen en números romanos; además, serán empleadas las siguientes abreviaturas de uso común:

- LG = *Lumen gentium*: Constitución dogmática sobre la Iglesia.
- DV = *Dei Verbum*: Constitución dogmática sobre la divina Revelación.
- SC = *Sacrosanctum concilium*: Constitución sobre la sagrada Liturgia.
- GS = *Gaudium et spes*: Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.
- CD = *Christus Dominus*: Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos.
- PO = *Presbyterorum ordinis*: Decreto sobre el misterio y vida de los presbíteros.
- OT = *Optatam totius*: Decreto sobre la formación sacerdotal.
- PC = *Perfectae caritatis*: Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa.
- AA = *Apostolicam actuositatem*: Decreto sobre el apostolado de los seglares.

- OE = *Orientalium Ecclesiarum*: Decreto sobre las Iglesias orientales católicas.
- AG = *Ad gentes divinitus*: Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia.
- UR = *Unitatis redintegratio*: Decreto sobre el ecumenismo.
- IM = *Inter mirifica*: Decreto sobre los medios de comunicación social.
- DH = *Dignitatis humanae*: Declaración sobre la libertad religiosa.
- GE = *Gravissimum educationis*: Declaración sobre la educación cristiana de la juventud.
- NA = *Nostra aetate*: Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.

Una «brújula segura»

Han pasado ya los primeros cincuenta años desde la clausura del Vaticano II y a algunos les parece que todavía la Iglesia no ha asumido el concilio. ¿Es de verdad conocido? La aplicación de las directrices conciliares es siempre lenta, y se necesita una cierta perspectiva histórica: «Los tiempos de un posconcilio –afirmaba Benedicto XVI el 27 de julio de 2007– casi siempre son muy difíciles. Después del gran concilio de Nicea, que para nosotros es realmente el fundamento de nuestra fe, pues de hecho profesamos la fe formulada en Nicea, no se produjo una situación de reconciliación y de unidad, como esperaba Constantino, promotor de ese gran concilio, sino una situación realmente caótica, en la que todos luchaban contra todos. [...] Por tanto, con una visión retrospectiva, ahora para todos nosotros no constituye una gran sorpresa, como lo fue en un primer momento, digerir el concilio y su gran mensaje. [...] Crecer siempre implica sufrir, porque es salir de un estado y pasar a otro». De momento, el posconcilio ha supuesto más un terremoto, un «invierno» decía Karl Rahner (1904-1984), al que debe seguir una primavera. Pero ¿cuándo? De hecho, se ha comparado el concilio con una intervención quirúrgica de la que la Iglesia debía recuperarse poco a poco.

Juan Pablo II lo llamó también la «brújula segura» para navegar por la Iglesia y el mundo del tercer milenio: con esta brújula la

Iglesia puede aventurarse a navegar sin perderse por los mares del mundo contemporáneo. En estas páginas proponemos en primer lugar el *contexto* histórico y cultural, seguido de «un paseo» por su *historia*. Hemos escogido como principales compañeros para este recorrido a los papas que intervinieron de modo directo en el concilio: san Juan XXIII fue el «profeta» que lo convocó y el beato Pablo VI el «arquitecto» que supo llevarlo a cabo; san Juan Pablo II y el actual papa emérito Benedicto XVI eran entonces unos jóvenes obispo y perito conciliar, respectivamente. Ellos nos ofrecen una guía cercana de las sesiones conciliares. Este es pues tan solo un relato entre los muchos posibles, pero hemos de reconocer que sus guías son de excepción. También el papa Francisco está demostrando ser un buen seguidor de las disposiciones conciliares, especialmente en su espíritu misionero (un teólogo latinoamericano decía que también él era «puro concilio»). El Vaticano II visto por los papas, por tanto, junto con otros tantos testimonios de «protagonistas del concilio», según expresión de Grottaers.

Podríamos continuar igualmente esta imagen cartográfica propuesta y situar los *cuatro puntos cardinales* del concilio en las cuatro grandes constituciones, en torno a las cuales dispondremos en la segunda parte los documentos del Vaticano II: la Liturgia presentada en *Sacrosanctum concilium* (1963), la Escritura tal como aparece en la *Dei Verbum* (1965), la Iglesia descrita en la *Lumen gentium* (1964) y el mundo visto por la *Gaudium et spes* (1965). En medio de las cuatro constituciones se encontraría el mismo Cristo: a Él se llega por medio de la Palabra y la Liturgia, y la Iglesia es la continuación de la misma acción de Cristo que se dirige al mundo. Como decían los padres de la Iglesia, Cristo es el sol, y la Iglesia, la luna que refleja la luz del sol. El Vaticano II sería por esto un concilio profundamente cristocéntrico. Aquí tenemos pues los cuatro ejes, los cuatro puntos cardinales, y su núcleo central. En torno a ellos, disponemos el resto de los documentos conciliares, para acabar con el decreto sobre las misiones, por la interpretación misionera que le está dando el papa Francisco a su pontificado. Por tanto, podremos ir situando los demás documentos de menor

rango –decretos y constituciones– en torno a estos cuatro polos; en todo esto se puede ver la arquitectura, la composición orgánica del concilio entero.

Pero si nos distanciamos un poco más y ampliamos la perspectiva, podemos advertir también *tres grandes núcleos*, casi tres círculos concéntricos. En un primer nivel más amplio podríamos ver el descubrimiento del mundo y la persona por parte del evento conciliar; sería un primer nivel de lectura antropológico, aunque veremos que será una antropología cristológica. En un segundo nivel y en correlación con el anterior, la eclesiología: siempre se ha dicho que, junto al Vaticano I, su continuación será también un concilio eclesiológico, al proponer una imagen de la Iglesia tal como fue desarrollada en los primeros siglos del cristianismo. Así, este segundo nivel será eclesiológico. Pero el núcleo más íntimo del concilio lo constituye la cristología, pues habla también de Cristo presente en el Pan y en la Palabra, en la Liturgia y en la Revelación. Si en los primeros siglos (Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia), se desarrollaron las cuestiones trinitarias y cristológicas, en Trento es abordado el problema de la salvación y, en los concilios vaticanos, la eclesiología, si bien es cierto que también el Vaticano II propone a Cristo como el núcleo del que depende toda eclesiología y antropología. Cristo, la Iglesia y el mundo son los tres círculos concéntricos desde los que puede ser entendido el concilio.

«El concilio –decía Benedicto XVI el 10 de octubre de 2012, a los cincuenta años del inicio de los trabajos conciliares–, por decirlo así, se nos presenta como un gran mosaico, pintado en la gran multiplicidad y variedad de elementos, bajo la guía del Espíritu Santo. Y como ante un gran cuadro, de ese momento de gracia incluso hoy seguimos captando su extraordinaria riqueza, redescubriendo en él pasajes, fragmentos y teselas especiales». El concilio tiene todavía muchas virtualidades ocultas, que el tiempo nos permitirá ir comprendiendo cada vez mejor. Apreciamos también la unidad de sus enseñanzas, a pesar de un origen en apariencia disperso y caótico. Como veíamos, tras unos primeros con-

cilios en los que se aclararon los puntos principales sobre Cristo y la Trinidad, tenemos el concilio de Trento, en el siglo XVI, que clarificó puntos esenciales de la doctrina católica ante la Reforma protestante, y el Vaticano I, que solo tuvo tiempo de emanar dos documentos sobre el conocimiento de Dios y sobre el primado petrino y la infalibilidad pontificia, al ser interrumpido por la ocupación de Roma en septiembre de 1870. Por su parte, el «papa de la razón» resumía la *idea central* del Vaticano II en la siguiente:

El cristianismo en su esencia consiste en la fe en Dios, que es amor trinitario, y en el encuentro, personal y comunitario, con Cristo que orienta y guía la vida: todo lo demás se deduce de esto.

Además, queremos ofrecer aquí una «nueva hermenéutica» del concilio, independiente de la versión oficial hasta ahora dominante, según un «evento» o un presunto «espíritu del concilio» independiente de la letra y de los documentos conciliares. Tal vez la propuesta de Benedicto XVI el 22 de diciembre de 2005 puede ser orientadora: «la *“hermenéutica de la reforma”*, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino». *Ressourcement* lo había llamado la teología francesa preconiliar, «renovación a partir de los orígenes», lo llama Kasper. Por tanto, seguir la secuencia Cristo-Iglesia-continuidad-reforma constituye una buena clave de lectura. Fue algo que dijo al principio de su pontificado, y que repitió poco antes de renunciar a él, en aquella *lectio divina* el 14 de febrero de 2013:

El verdadero concilio ha tenido dificultad para concretarse, para realizarse; [...] pero la fuerza real del concilio está presente y, poco a poco, se realiza siempre más y se convierte en la verdadera fuerza que después es también verdadera reforma, verdadera renovación de la Iglesia. Me parece que, cincuenta años después del concilio, vemos cómo [...] aparece el verdadero concilio con toda su fuerza espiritual.

Frente a una interpretación vaga y vaporosa del concilio como un evento, un acontecimiento, un espíritu como pretexto para las propias opiniones, proponemos aquí una (re)lectura a partir de la historia y los textos. Se suele aducir que «la letra mata, el espíritu vivifica» (2Co 3,6), cuando san Pablo se refiere a la antigua ley abolida por la nueva alianza, y no por tanto al concilio. Además, el verdadero «espíritu» del concilio solo se puede conocer a través de la «letra»; el Vaticano II se encuentra en sus mismos *textos*. Por eso constituye una buena base la doble lectura contextual que realizamos en estas páginas, a partir de la historia para llegar a los contenidos doctrinales de los dieciséis documentos del concilio. Además, existen tres libros que sirven como síntesis y frutos maduros del Vaticano II: el misal de 1970, los códigos de derecho canónico latino y oriental (1983-1990) y el *Catecismo de la Iglesia católica* (1992-1997). A esto se une el magisterio pontificio posconciliar de Pablo VI (la vida, el diálogo y la Iglesia), Juan Pablo II (Cristo, la familia, los laicos), Benedicto XVI (la Escritura, la Eucaristía, los pastores) y el papa Francisco (el mundo, la misión, los religiosos). Con todo ello tenemos una buena guía para navegar por los mares del tercer milenio.

Los concilios son lentos de asimilar. Como veíamos, se lo ha comparado a la convalecencia después de una operación quirúrgica: requiere tiempo... y la acción del *Espíritu*. Recordábamos cómo, tras el concilio de Nicea, celebrado en el año 325, tuvo lugar el auténtico terremoto de la crisis arriana; la recepción fue todo menos pacífica. En la parte oriental del Imperio romano no se llegó a la paz y a la comunión en la fe de modo definitivo hasta finales de ese siglo. Del final del Vaticano II han pasado ya cincuenta años, aunque tal vez los acontecimientos discurren con mayor rapidez en la actualidad. El papa Francisco, en la encíclica *Evangelii gaudium* (84), recuerda que

a los cincuenta años del concilio Vaticano II, aunque nos duelan las miserias de nuestra época y estemos lejos de optimismos ingenuos, el mayor realismo no debe significar menor confianza en

el Espíritu ni menor generosidad. En ese sentido, podemos volver a escuchar las palabras del beato Juan XXIII en aquella admirable jornada del 11 de octubre de 1962: «[...] En el presente momento histórico, la Providencia nos está llevando a un nuevo orden de relaciones humanas que, por obra misma de los hombres pero más aún por encima de sus mismas intenciones, se encaminan al cumplimiento de planes superiores e inesperados; pues todo, aun las humanas adversidades, aquella lo dispone para mayor bien de la Iglesia.

El Vaticano II es sobre todo el concilio del siglo XXI. Los que hemos nacido durante o después del concilio tenemos una visión un tanto distinta de él; no lo hemos vivido directamente, sino que hemos experimentado de modo inmediato el llamado «posconcilio». Es decir, el primer posconcilio. Hemos conocido también de cerca los pontificados de Juan Pablo II, Benedicto XVI, el papa Francisco... Tenemos necesariamente una mirada distinta, y por eso podemos acceder a los mismos textos conciliares desde otra perspectiva. Ante nosotros aparece pues una «nueva hermenéutica», que es la que presentamos en estas páginas. Al abordar los dieciséis documentos emanados del concilio, uno experimenta una cierta desolación, pues cree verse ante unos textos expresados en un lenguaje más o menos solemne, en el que no sabe cómo orientarse. Por eso, aquí procedemos a una lectura orgánica –organizada– de los textos, agrupándolos según los distintos núcleos temáticos desarrollados en el Vaticano II.

Proponemos pues aquí una brújula para aventurarse en este inmenso mar de textos y navegar en el concilio; con esta ordenación, tal vez será más sencilla su comprensión. El espíritu del concilio lo hemos visto sobre todo en los textos conciliares, más que en los comentarios, a los cuales hemos acudido también. En ellos se percibe la novedad y la larga historia que presentan. En estas páginas es propuesta tan solo una visita guiada, una invitación a la lectura: una puerta de entrada a los mismos textos conciliares, que pueden ser plenamente comprendidos por el lector o la lectora contemporáneos. Empezaremos por el contexto histórico-

religioso del concilio, con especial alusión a las ideas teológicas; tras esto describiremos el desarrollo de las tareas conciliares, sobre todo desde el punto de vista histórico; en fin, realizaremos una consideración particular de los documentos conciliares, desde el punto de vista teológico.

Por último, debo dar las gracias en primer lugar a mis alumnos del curso «El concilio Vaticano II: Historia, contexto y doctrina», por la acogida y sus continuas sugerencias. Debo también agradecer sus ideas y colaboración a mis colegas José Morales, José Luis Illanes, Pedro Rodríguez, César Izquierdo, José Ramón Villar, Juan Luis Lorda, Vicente Balaguer, Ramiro Pellitero, Félix María Arocena, Carlos Soler y Santiago Casas, de la Universidad de Navarra; así como a Santiago Madrigal y Ángel Cordovilla de la Pontificia Universidad de Comillas y Gabriel Richi de la Universidad Eclesiástica de San Dámaso, en Madrid; Santiago del Cura de la Pontificia Universidad de Salamanca; José Luis Cavia en la Facultad de Teología del Norte de España; Jaume González de la Facultad de Teología de Cataluña; Johannes Grohe y Miguel de Salis en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz y Salvador Pié en la Universidad Gregoriana, en Roma. La experiencia nos ha enseñado cómo el concilio se ha adelantado a la historia, por lo que podemos empezar a intuir su carácter profético. Espero que estas líneas ayuden a entenderlo.

*Pamplona, 8 de diciembre de 2015,
50º aniversario de la clausura del concilio Vaticano II*

PRIMERA PARTE
CONTEXTO

El 28 de octubre de 1958, Angelo Giuseppe Roncalli (1881-1963) fue elegido sumo pontífice de la Iglesia católica, y adoptó para sí el nombre de Juan XXIII. Contaba ya con setenta y siete años y, antes de ser patriarca de Venecia, había vivido en el este de Europa, así como en Turquía. Era un hombre de frontera y de allí le vino su pasión por el ecumenismo. También trabajó de nuncio en una Francia laica y cada vez más secularizada. Se conservan numerosas anécdotas de su ingenio. Era un hombre apacible, con aspecto de párroco rural que inspiraba confianza, lo cual le hizo merecedor del calificativo de «papa bueno». Algunos le han considerado también un «campesino de fina inteligencia», donde se aprecian la sencillez unida al sentido común y la sabiduría. Al ser elegido obispo de Roma, quiso insistir en que «tenemos en el corazón, de forma especialísima, nuestra misión de pastor de todo el rebaño». La condición de pastor constituyó una clara prioridad para él. Fue también el «papa de la paz». Su capacidad de diálogo y de saber obtener el consenso, quedó clara tanto en la «crisis de los misiles» entre los Estados Unidos y la Unión Soviética en 1962, como en la atención prestada con motivo de la visita de la hija de Nikita Krushev, el alto mandatario soviético, un año después.

Si Pío XII había cerrado una época trágica —comenta Cremona—, Juan XIII abriría un nuevo periodo: su breve pontificado fue épico. El

ciclo de las estaciones históricas trajo a la Iglesia una de sus numerosas primaveras.

1. El profeta del concilio

Abordaremos en este apartado el anuncio y la preparación de los trabajos conciliares (25 enero 1959 a 30 mayo 1960).

A Juan XXIII le gustaba jugar a las bochas, y construyó un pequeño campo para practicar este deporte en los Jardines Vaticanos; aunque le distraía, como deporte resultaba irrelevante, y la silueta oronda del «papa bueno» delataba a primera vista la falta de ejercicio. En todo caso, lo suplía con buen humor y con unas carcajadas como sucedáneo. Para colmo, Juan XXIII fumaba demasiado. Los médicos fueron incapaces de convencerle de que abandonara el tabaco hasta que lo consiguió en su lugar, de modo un tanto radical, una oportuna pulmonía. Aunque su aspecto podría ocultarlo, Juan XXIII trabajaba muchas horas cada día ya que necesitaba dormir muy poco. Con frecuencia dormía un primer sueño de tres horas, trabajaba después durante la noche y dormía otras dos horas antes de empezar la nueva jornada. Hay quien pensaba que era un papa débil, maleable y de transición. Sin embargo, detrás de su bondad escondía una gran fortaleza. «No temo la adversidad y no rehuyó el sufrimiento –escribió en su diario–. Me siento el último de todos, pero tengo en la cabeza un programa de trabajo no exhaustivo, pero bien decidido». Como historiador de la Iglesia que era, amaba la tradición y el latín, que mantuvo en la Liturgia y la enseñanza. En sus modales, no era autoritario sino simpático y campechano.

A todo esto se añade el análisis del historiador boloñés Alberto Melloni: «la humanidad de Roncalli no tiene nada que ver con el “giro antropológico” de la teología de los años setenta, de sus derivados pastorales e incluso políticos del final del siglo XX». Cuando en noviembre de 1958, el mundo vio por televisión a un anciano de setenta y siete años ceñirse la tiara pontificia, no estaba comen-

zando un pontificado de transición, sino un breve pontificado de importancia transcendental. Pocos días después de su nombramiento, el 25 enero de 1959, el nuevo papa asombraba al mundo y convocaba un concilio ecuménico. Quiso llamarlo «Vaticano II» y no simplemente completar el Vaticano I, bruscamente interrumpido por la irrupción en Roma de las tropas garibaldinas. Ya Pío XI había ordenado investigar cuáles eran los temas debatidos en el concilio decimonónico, y cuáles eran las cuestiones pendientes. También Pío XII se había planteado la posibilidad de convocar un concilio, tras los horrores de la segunda guerra mundial, e incluso hizo redactar un proyecto. Tras haber visto cuál era la función del papado, había que conocer a fondo qué es la Iglesia y qué papel desempeñan los obispos y el resto de los cristianos. Entonces los periódicos europeos hablaron de «sorpresa», del «papa de la esperanza», de «una nueva relación entre la Iglesia y el mundo». En un principio, el papa pensaba que se trataría de celebrar tan solo una especie de sínodo mundial, en el que se restableciera «el buen orden antiguo» y se ofreciera «un espectáculo de unidad». Podía empezar en otoño y acabar tranquilamente antes de navidad.

El 13 agosto de 1961 se había comenzado a construir el Muro de Berlín, que dividió durante casi cuarenta años las dos Alemanias, al mismo tiempo que los signos de descristianización en occidente se hacían sentir cada vez más. En la parte oriental, también los cristianos resultaban marginados y perseguidos. A pesar de todo, la Iglesia mantenía motivos para la esperanza y miraba a un futuro mejor, más abierto y unido. «Nos sentimos todos –declaraba el papa Juan XXIII– en el umbral de una nueva época que, manteniéndose fiel al antiguo patrimonio, se abre a las maravillas del progreso en lo que se refiere al espíritu humano». Como indicaba el teólogo belga Jan Grootaers, Juan XXIII era un «personaje extraordinario, a menudo difícil de definir: ni progresista ni conservador, sino fiel al Evangelio», «unido a la tradición más antigua de la Iglesia y, sin embargo, sensible a las necesidades más urgentes de los hombres de su tiempo». Pericle Felici (1911-1982), futuro secretario del concilio, añadía que «el papa Juan tiene el don de la

conversación: su charla, sembrada de recuerdos, salpicada de sano y santo humor, inspirada en la comprensión y en la bondad, sobre todo en la bondad, mueve irresistiblemente a la confianza y a la confidencia». Tenía ese don de la palabra. Una mujer del pueblo, después de escuchar una de sus homilias, exclamó: «¡qué bien habla el papa, se le entiende todo!».

Con el nuevo concilio, el papa Juan quería «promover el desarrollo de la fe católica», renovar las costumbres y «poner a punto la doctrina cristiana». «Espero del concilio –dijo en un lenguaje gráfico– un poco de aire fresco: hay que sacudir el polvo imperial que se ha ido acumulando en la tiara de Pedro desde Constantino». Un joven teólogo llamado Joseph Ratzinger (n. 1927) vivió de cerca esos momentos de esperanza y optimismo anteriores al concilio, y los recuerda con auténtica emoción: «Mientras tanto –escribe–, Juan XXIII había anunciado el concilio Vaticano II, reavivando –en muchos hasta la euforia– aquel sentimiento de renacimiento y esperanza que, pese a la amenaza que había supuesto la etapa nacionalsocialista, estaba todavía vivo desde el final de la primera guerra mundial». No todos se habían mostrado igual de entusiastas. El cardenal Giuseppe Siri (1906-1989), arzobispo de Génova, recibió la noticia de la convocatoria del concilio con «un preocupado silencio»; era un hombre de gran cultura, de gran compromiso social, a la cabeza de una importante diócesis industrial, «pero tal vez poco dado al diálogo», añade Durand. Algo más tarde expresó también su sorpresa y preocupación ante diversos acontecimientos conciliares. Así mismo Gianbattista Montini (1897-1978), entonces arzobispo de Milán, escribió por aquellos días: «este santo varón [=Juan XXIII] no se da cuenta de que se mete en un avispero».

El cardenal Giacomo Lercaro de Bolonia (1891-1976) se atrevía a afirmar de un modo un tanto desinhibido: «¿Cómo se atreve a convocar un concilio cien años antes del último y solo tres meses después de su elección? *Papa Giovanni* se muestra imprudente e impulsivo. Su inexperiencia y su falta de cultura le han llevado a este callejón sin salida, a esta paradoja». El 18 de julio de 1959, el

cardenal Domenico Tardini (1888-1961) pedía sugerencias para el concilio a las universidades y a todos los obispos del mundo. El 77% de los obispos del mundo las envió, con el silencio de los que estaban en países bajo el comunismo. Llegaron de todo tipo, hasta llenar doce gruesos volúmenes de las *Acta et documenta de Concilio oecumenico Vaticano II apparandos*. Por ejemplo, el obispo Hudal, rector de la romana iglesia de *Santa María dell'Anima*, sugería el diaconado permanente para personas casadas en territorios de misión, la atención especial a sacerdotes que habían abandonado el ministerio, el uso de las lenguas vernáculas en la Liturgia, la reforma del Santo Oficio o la condena del nacionalismo radical. También un joven vicario episcopal de Cracovia llamado Karol Wojtyła (1920-2005) enviaba el 30 de diciembre de ese año, con cuatro meses de retraso, un voto en el que aportaba sugerencias sobre antropología, ecumenismo, laicos, sacerdotes, celibato y Liturgia. Contando con esta, serán veinte las intervenciones del obispo polaco durante el concilio.

Juan XXIII se puso enseguida manos a la obra: hacía frecuentes visitas a las comisiones durante la fase preparatoria, leía atentamente actas y documentos, hacía sugerencias «con paternas sabiduría y respeto a la opinión ajena». Quería que el concilio durara unos dos meses, y tal vez por eso no quiso suprimir después los esquemas preparados por la curia romana, a pesar de que había recibido numerosas críticas al respecto. Yves Congar (1904-1995) echaba de menos en esos esquemas una teología inspirada en la Escritura, los Padres —también orientales— y la sensibilidad del momento: «el resultado es un pequeño sistema escolar, ultra-intelectualista sin gran intelectualidad; el Evangelio es sometido a un sistema, que es el *a priori* constante». Poco antes de morir, «el papa bueno» había declarado la que pensaba que era la misión de la Iglesia: «Ahora, más que nunca, queremos servir al hombre en cuanto tal, y no solo a los católicos; defender, en primer lugar y en todas partes, los derechos de la persona humana y no solamente los de la Iglesia católica». Como indica Morales, Juan XXIII fue el catalizador de los deseos de un cambio en la Iglesia, cuya natu-

raleza y alcance habrían de descubrirse con el tiempo. Vino una oleada de intenso optimismo:

En los primeros días después del anuncio –escribió Pericle Felici–, pareció a algunos que el concilio era convocado para realizar la unión de las diversas Iglesias cristianas con la Iglesia católica.

2. La cultura y la teología

Como recapitulación a la situación previa, tal vez podrían servir las palabras de Benedicto XVI el 22 de diciembre de 2005:

En el gran debate sobre el hombre, que caracteriza el tiempo moderno, el concilio debía dedicarse de modo especial al tema de la antropología. Debía interrogarse sobre la relación entre la Iglesia y su fe, por una parte, y el hombre y el mundo actual, por otra. La cuestión resulta mucho más clara si en lugar del término genérico «mundo actual» elegimos otro más preciso: el Concilio debía determinar de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la edad moderna.

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

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

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

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

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

Tal vez la Iglesia podía empezar con esta segunda modernidad, mucho menos hostil. Mientras tanto el mundo seguía su curso: por un lado, el marxismo se había difundido por todo el mundo, y la Iglesia tenía al mismo tiempo un reto y un enemigo. Algunos sacerdotes se convirtieron así en curas-obreros para introducirse en ambientes proletarios. Pío XII y Juan XXIII debieron moderar estos experimentos. Además, la globalización había empezado por esos años con el fin del colonialismo, al independizarse de la metrópoli numerosos países asiáticos y africanos. Pío XII fue el primero en nombrar cardenales de todo el mundo, con lo que la Iglesia se hizo así más católica: ver un cardenal africano o asiático supuso todo un *shock* para el mundo católico. Son los *golden sixties* en los que las condiciones materiales mejoran de un modo significativo, coincidiendo con los orígenes de la sociedad de consumo y de los medios de comunicación. La influencia de la televisión en aquella época puede ser comparada a la de *internet* en los momen-

tos actuales. Empieza la «carrera del espacio» y triunfa la ideología del progreso y del desarrollo con el mito kennediano de la «nueva frontera».

Comienza también la «guerra fría» que en el fondo es una paz algo tensa. Sin embargo, el pluralismo social y político seguía avanzando al diversificarse los bloques europeo y americano, y al consumarse el divorcio entre Rusia y China. Pío XII se había abierto respecto a la concepción decimonónica de la Iglesia como sociedad perfecta y contrapuesta al Estado; pero el final de su pontificado no había estado al corriente de estos nuevos acontecimientos. El nuevo papa querrá afrontarlos con optimismo y sentido cristiano. Juan XXIII va a tener una actitud diferente ante los teólogos, al nombrarlos peritos del concilio. Los precedentes teológicos del concilio ayudaban a ese nuevo estado de las cosas, explicaba Ratzinger:

Se ha llamado al siglo en el que vivimos el siglo de la Iglesia; podríamos llamarlo también el siglo litúrgico y sacramental, puesto que el redescubrimiento de la Iglesia, que tuvo lugar durante las dos guerras mundiales, descansa en el redescubrimiento de la riqueza espiritual de la Liturgia primitiva cristiana y el principio sacramental.

Ese redescubrimiento de la Iglesia, de la Liturgia y de los sacramentos no solo va a ser un recomienzo en la teología del siglo XX, sino que va a marcar el inicio del Vaticano II, junto con otras aportaciones: el movimiento litúrgico, el movimiento bíblico y ecuménico y, por último, una fuerte religiosidad mariana configuraron un nuevo clima espiritual en el que floreció también una nueva teología que, en el Vaticano II, dio frutos para toda la Iglesia. Liturgia y Escritura, María y los escritos de los Padres, el ecumenismo y el despertar de la conciencia eclesial eran los «nuevos» puntos de partida. La Iglesia surgía a partir de una comunidad litúrgica. De hecho, ya antes Pío XII había publicado las encíclicas *Mystici corporis* (1943) sobre la Iglesia y, en ese mismo año, *Divino afflante Spiritu* sobre la Escritura, así como la *Mediator Dei* (1947)

sobre la Liturgia. Había pues un activo germen de ideas. En el campo filosófico, influyeron el neotomismo, el personalismo y la filosofía del diálogo, la fenomenología y el existencialismo cristiano, así como las ideas sociales de crear una nueva cristiandad donde pudieran caber las nuevas ideas democráticas. En el plano eclesial teológico, vemos como catalizadores de las ideas conciliares un cristocentrismo –recordado por Karl Barth– y el «despertar de la Iglesia en las almas» –como decía Guardini–, los movimientos bíblico, patrístico y litúrgico, misionero y ecuménico, junto con una nueva espiritualidad laical y mariana.

Todo estaba bien dispuesto para que se desencadenara uno de los eventos eclesiales más importantes de la historia: iba a comenzar el Vaticano II. En la eclesiología, aparecían las nuevas ideas propuestas por la encíclica *Mystici corporis* de Pío XII: de una sociedad perfecta y visible –como la República de Venecia, se había dicho–, debía pasarse a una visión más espiritual, en la que cada cristiano debía ser un órgano vivo del cuerpo de Cristo. Sin embargo, el cuerpo de Cristo podía confundirse con los límites visibles de la Iglesia católica. Por eso surgió un nuevo término de origen veterotestamentario: el de pueblo de Dios propuesto por Koster y utilizado entre otros por Schmaus. La Iglesia era el pueblo de Dios en marcha. El mismo Ratzinger había intentado compatibilizar estos dos conceptos en su tesis doctoral sobre la eclesiología de san Agustín: la Iglesia es el pueblo de Dios que vive de la Eucaristía, del cuerpo de Cristo. La eclesiología eucarística, de amplia tradición en oriente y en occidente, debía ser compatible con esta visión más sociológica de la Iglesia, en la que también se combinaban las dimensiones apostólica y misionera. Así, eran repropuestos los temas del ecumenismo, de la sacramentalidad de la Iglesia, de la complementariedad entre episcopado y primado, de la actividad de los laicos en la Iglesia y en el mundo.

La Acción católica había surgido a partir de 1905; el movimiento de Schönstatt había sido creado en 1914; las Juventudes Obreras Cristianas, en 1924; el Opus Dei nació cuatro años después; el movimiento focolar, en 1943; Comunión y Liberación

trabajaba desde 1954... Los laicos presentes en el concilio pertenecerán sobre todo a las dos primeras instituciones, como el abogado Vittorino Veronese. También se encontraban como observadores entre las filas de los padres conciliares el filósofo y escritor Jean Guitton, numerosos representantes de Iglesias ortodoxas, los hermanos de la comunidad ecuménica de Taizé Roger Schutz y Max Thurian o el teólogo protestante Oscar Cullmann. Incluso los protestantes redescubrían la Iglesia y los sacramentos. «La Iglesia despierta en las almas», había escrito Guardini. *Lebe mit der Kirche*, «vive con la Iglesia», era el lema del momento.

Otros nombres propios de intelectuales conocidos serán los filósofos y teólogos Marcel y Mounier, Maritain y Daniélou, Congar y Lubac, en Francia; Thils, Moeller y Philips en Bélgica (la llamada «*équipe belge*» que lo hará denominar *primum concilium lovaniense*, por la eficaz labor de los profesores de Lovaina); los filósofos del diálogo Ebner y Buber, los liturgistas Casel, Guardini y Jungmann, junto con los teólogos Semmelroth, Rahner y Balthasar en la zona germanófona. Como puede apreciarse, se trata sobre todo de autores centroeuropeos, que son quienes metabolizarán las nuevas ideas que van surgiendo en la teología, elaboradas muchas veces a partir de las viejas tesis expuestas ya por los padres de la Iglesia. Es el llamado *ressourcement*, la «vuelta a las fuentes», la vuelta a los orígenes del cristianismo: la Escritura, la Liturgia y los Padres. Estos nuevos vientos habían soplado muy fuertemente en tierras centroeuropeas, como resulta lógico; pero analicemos ahora el concilio visto por uno de sus protagonistas.

3. El cardenal Frings

«En la mañana del 8 de octubre de 1962 –relata Allen–, en la primera clase del avión que salía del aeropuerto de Colonia-Bonn en dirección a Roma, se encontraba un señor mayor. El arzobispo cardenal de Colonia Josef Frings [...] mantenía una especie de sesión de trabajo con su secretario Hubert Luthe y con un hasta aho-

ra joven desconocido». Frings le encargó a un jovencísimo Joseph Ratzinger un texto para una futura conferencia, aprovechando la coincidencia en un concierto en Gürzenich. El profesor de teología —que entonces contaba con apenas treinta y cinco años— relata del siguiente modo el origen de su participación en el concilio. El contacto entre ambos vino a través de Hubert Luthe (n. 1927), un antiguo compañero de estudios de Ratzinger en Múnich y posterior secretario del purpurado renano.

«Entre el arzobispo de Colonia, el cardenal Frings y yo —recordaba Ratzinger— surgió de inmediato un trato cordial y sereno. [...]. Vino a escuchar una conferencia sobre la teología del concilio que me habían invitado a pronunciar en la Academia católica de Bensberg, e inmediatamente después me entretuvo en una larga conversación, comienzo de lo que será después una colaboración que se prolongó durante años». ¿Qué había dicho en esa conferencia? Había hablado de la «infalibilidad extraordinaria» por parte del romano pontífice, pero existía una infalibilidad más ordinaria, que tenía forma colegial: del papa unido a los obispos. Sin caer en los extremos opuestos del conciliarismo o del curialismo (el concilio sin el papa, y el papa sin el concilio), Ratzinger proponía ya entonces un equilibrio entre el centro y la periferia, entre primado y colegialidad episcopal, «centro de gravedad» (Wenger) o «columna vertebral» (Betti) del concilio. La colegialidad episcopal constituyó una verdadera sorpresa para los obispos. El Vaticano I y su doctrina sobre el primado y la infalibilidad pontificia, contenida en la *Pastor Aeternus*, tenía que ser completado por el nuevo concilio con unas enseñanzas sobre la colegialidad de los obispos —tal como reclamaba la eclesiología ortodoxa— y el papel del laicado en la Iglesia, como habían reivindicado los protestantes.

En los años del nazismo Frings se había opuesto de modo vigoroso al régimen totalitario y fue por eso elevado al cardelanato por Pío XII en 1946. Había sido antes párroco durante veinte años en la posguerra y, siendo obispo, se había ganado el favor de sus diocesanos: cuando Frings afirmó que en tiempos de necesidad, uno se podía procurar lo necesario para vivir incluso sustra-

yéndolo, los habitantes de Colonia –con su sorna habitual– denominaron aquellas operaciones de supervivencia como «fringsear». El cardenal mantuvo de igual manera una estrecha amistad con el canciller Konrad Adenauer, si bien el eclesiástico procuró defender siempre la independencia de la Iglesia. Frings reconstruyó también iglesias derruidas por la guerra, bastantes de ellas en estilo vanguardista, y fundó varias organizaciones de beneficencia misionera, como *Misereor* y *Adveniat* (de hecho, los mismos obispos alemanes van a colaborar en los gastos del concilio con al menos dos millones de marcos). En definitiva, Frings fue un gran hombre de Iglesia a quien Alemania se mostraba agradecida; también se mostrarán agradecidos los países del llamado «tercer mundo» a los que ayudaban económicamente, aunque Ratzinger insistirá en que en ningún caso se «compró» tal influencia: nacía de los naturales lazos de amistad.

Quien era entonces presidente de la Conferencia episcopal alemana había recibido un espaldarazo definitivo cuando, recién anunciado el concilio, pronunció el 20 de noviembre de 1961 en Génova una arriesgada conferencia titulada *El concilio: el nuevo mundo espiritual comparado con el concilio Vaticano I*, que preparó –según numerosos testimonios– el mismo Ratzinger (el cardenal tenía demasiado trabajo) y que gozó del favor de Juan XXIII. Al no pertenecer a ningún pueblo en concreto –dijo allí Frings–, la Iglesia «puede llevar a cabo de un modo más eficaz la función de paz, que lleva a todos los pueblos a una superior unidad». La Iglesia, al ser católica y universal y tener un origen sobrenatural, podía contribuir a la paz y la salvación del mundo. En una Iglesia globalizada que se mueve en un mundo dominado por la ciencia y la técnica, la esposa de Cristo ha de traducir el Evangelio en términos comprensibles al mundo, y así ganarlo para Cristo. Pero también advertía contra la «autodivinización de la humanidad», contraria a la divinización cristiana del ser humano en Cristo por la gracia; la técnica y las ideologías políticas (marxismo, liberalismo, tecnicismo) tan solo expresan ese deseo de absoluto, que solo puede encontrar respuesta definitiva en Jesucristo que se nos

ofrece en la Iglesia. Junto a estos efectos sucedáneos y negativos de la modernidad, existían también las acciones suscitadas por el Espíritu: los mencionados movimientos mariano y litúrgico, bíblico y patrístico, misionero y ecuménico. Esta nueva sensibilidad podía ser un buen indicio de lo que podía acontecer en el concilio.

Poco después, el cardenal ponente fue llamado por Juan XXIII, por lo que llegó a temer por su púrpura, pues el texto –aunque no era revolucionario– era «ciertamente audaz». Pensó que el papa le iba a retirar la condición de cardenal, y así se lo hizo saber a su fámulo cuando vestía la capa: «tal vez esta sea la última vez». Pero el papa tan solo le expresó su sintonía con el texto preparado por el jovencísimo teólogo: «Gracias, eminencia –le dijo–, usted ha dicho lo que yo quería decir, pero no encontraba las palabras adecuadas». «Precisamente fueron estas mis intenciones al convocar el concilio», añadió. Frings confesó entonces su falsa autoría y Juan XXIII habló de la importancia de tener buenos colaboradores. «Frings –afirma Allen– era una leyenda en los círculos eclesiales de Europa. Había sido un buen estudioso de la sagrada Escritura, licenciado en el Instituto Bíblico de Roma. [...] Era buen montañero, aunque en tiempos del concilio contaba ya con setenta y seis años y una salud en declive. Estaba casi ciego, por lo que dependía de otros para leer los documentos preparatorios, propuestas, memoranda y demás tipos de papeles que circulaban antes y durante el concilio». Ratzinger añade que, como consecuencia de esa limitación, «era tanto más capaz de mirar hacia adentro». Según Trippen, Ratzinger fue su «más importante colaborador».

Si se habla de las formas en las que el arzobispo de Colonia influyó en el concilio –valoraba Ratzinger– hay que mencionar [la siguiente...]: en situaciones críticas, Frings invitó varias veces a cardenales de diferentes agrupaciones y de los ámbitos lingüísticos más importantes para buscar junto con él un camino que permitiera continuar. Su prudencia, su objetividad, su respeto por otras opiniones, le hacían parecer predestinado para desempeñar ese papel. El apellido Frings era, por así decirlo, un sello de calidad: a menudo sucedió que importantes figuras del concilio hicie-

ron depender su cooperación en una iniciativa de que el cardenal Frings participara en ella, o que se adhirieran sin condiciones a una causa cuando se enteraban de que partía de él. Tales decisiones se tomaban en silencio; su inquietud fundamental era siempre la misma: preservar la unidad dentro del concilio así como la unidad entre el concilio y el papa, a fin de cumplir con una amplitud y unanimidad verdaderamente católicas las esenciales tareas de la asamblea eclesial.

«Solo se le puede etiquetar de liberal –añadía Ratzinger, al referirse a Frings– si se entiende en un sentido muy amplio, como alguien con gran visión, apertura y nobleza». Liberal no en sentido ideológico, sino como alguien dotado de generosidad y liberalidad. No era un progresista en el sentido habitual del término: considerado como conservador en su diócesis y como progresista en el concilio (son muy estrechas estas categorías), «no actuó ni como conservador ni como progresista, sino que –como creyente– intentó corresponder a la exigencia una y múltiple de la fe». «El cardenal Frings era un hombre temeroso de Dios», concluye Ratzinger, y esto le hacía huir de todo fácil liberalismo, de toda posible ideología. En él, concluía, «he tenido un “padre” que ha vivido de modo ejemplar este espíritu del concilio. Era un hombre de fuerte apertura y grandeza, pero sabía también que solo la fe guía para salir hacia fuera, hacia aquel amplio horizonte que permanece cerrado al espíritu positivista. Y a esta fe quería servir con el mandato recibido a través del sacramento de la ordenación episcopal. No puedo más que estarle siempre agradecido por haberme llevado a mí –el profesor más joven de la facultad católica de teología de la universidad de Bonn– como su consultor a la gran asamblea de la Iglesia, permitiéndome estar presente en esta escuela y recorrer desde dentro el camino del concilio».

Fue el 9 de octubre de 1962 –evocaba un recuerdo el mismo Ratzinger– hacia las diez y media cuando el cardenal Frings partió al concilio Vaticano II. Su camino hacia allá lo llevó primeramente

a su sede episcopal, la catedral de Colonia. Mientras el sonido de la pesada campana hacía entrar en el alma la seriedad del momento, el cardenal caminaba por el amplio espacio gótico e iniciaba el concilio con una oración en la casa de Dios en la que como obispo representaba a la Iglesia católica. Pero, ese día, su camino no terminó en el altar, el lugar de sus funciones episcopales. El cardenal hizo ser llevado a la cripta y quiso ver el nicho en el que, un día, habría de depositarse su ataúd. Todavía lo veo frente a mí, tocando con las manos, pensativo y recogido, el lugar de su futura sepultura, lugar que, por la débil visión, apenas podía percibir con los ojos. En esa hora se había anticipado de alguna manera al futuro a fin de cumplir la tarea que se avecinaba desde la responsabilidad de esa mirada.

Era indudablemente un momento solemne. En sus intervenciones en el aula conciliar, «reinaba un silencio sepulcral». Tenía una gran audiencia, con «su talante claro, desapasionado, pero, aún así, movilizador». Ratzinger añade unas pinceladas sobre las ideas del cardenal alemán respecto al papel de las conferencias episcopales en la Iglesia:

Con el 13 de octubre, el trabajo conciliar había comenzado, por así decirlo en *fortissimo*. Pero la agitación no podía prosperar en el entorno del arzobispo de Colonia, aun cuando su secretario estaba exigido a menudo hasta el límite de lo posible. Si se quiere comprender el estilo de trabajo del cardenal Frings, lo mejor es leer el discurso que pronunció el 13 de noviembre de 1963 sobre la cuestión de las conferencias episcopales, que, involuntariamente, incluye algo así como un autorretrato. Allí, Frings lleva ante los padres conciliares una inquietud totalmente personal respaldada por su propia actitud y experiencia. De ese modo, este es también el discurso en el que se hace visible el más fuerte compromiso personal: el mismo cardenal lo denomina «fulminante» en sus memorias. El discurso termina con el llamamiento, en tono de enfático ruego: «Reverendos padres, conservad en las conferencias nacionales la libertad de los obispos individuales y el amor de todos, para que la letra no mate, sino que el espíritu vivifique».

4. La cuestión de los esquemas

Al finalizar el octavario por la unidad de los cristianos el 25 de enero de 1959, el papa Juan anunciaba el comienzo de un nuevo concilio, que había visto «por inspiración divina», como dirá más tarde. Días después era comunicado a los cardenales por el Secretario de Estado, el cardenal Tardini. El 17 de mayo fue constituida la Pontificia comisión antepreparatoria, compuesta por asesores y secretarios de las congregaciones de la curia. Después se pidieron sugerencias a obispos, universidades y órdenes religiosas, que fueron llegando poco a poco. El 30 de mayo de 1960 Juan XXIII crea diez comisiones y tres secretariados sobre las distintas cuestiones que han de ser abordadas. Cada uno de ellos estaba presidido por un cardenal y compuesto por un número de miembros colaboradores, de los que algo más de un tercio vivían en Roma. Tales instituciones conciliares estaban coordinadas por la Comisión central, compuesta a su vez de 74 miembros. Elaboraron 75 esquemas con una extensión grande, que no obviaba repeticiones, por lo que se crearon dos subcomisiones para que purgara tales reiteraciones. El 4 de octubre el papa peregrinó a Loreto y Asís para pedir por el desarrollo de los trabajos conciliares.

De aquel 25 de enero del anuncio al 30 de mayo del año siguiente tuvo lugar la preparación de los trabajos conciliares. En primer lugar con la reacción y la lectura de los esquemas elaborados por los teólogos de la curia romana, como acabamos de ver. El 6 de marzo, monseñor Griffiths –obispo auxiliar de Nueva York– comentó irónicamente: «séame permitido subrayar humildemente que el día de pentecostés, en el cenáculo había obispos, no teólogos». Los esquemas fueron remitidos a los obispos de todo el mundo y el papa pidió oraciones. El 5 de junio de 1962 Frings intervino en la sesión antepreparatoria pidiendo una mayor concreción respecto a los fines del concilio, así como una reducción de la longitud de los esquemas. Le pidió también a Ratzinger que preparara un borrador sobre los objetivos y finalidad del concilio, que su ayudante tendrá listo a final de mes. Juan XXIII había

hecho enviar una primera serie de esquemas de las constituciones y decretos conciliares a todos los obispos convocados para la asamblea conciliar. Eran siete los documentos numerados. Días después de recibir los textos fue convocada una reunión de diecisiete obispos alemanes, con el fin de discutir estos esquemas. Allí se mostró un descontento generalizado respecto a las cuatro constituciones conciliares sobre la Revelación, el depósito de la fe, el «orden moral cristiano» y de la ética sexual. Frings había escogido a Ratzinger –entre otros– como colaborador personal y se convirtió en un estrecho asesor teológico.

El cardenal de Colonia había hecho llegar con anterioridad a su joven colaborador los *Schemata* de la fase preparatoria, elaborados para la comisión preconiliar, pues tenía sus reservas sobre todo respecto al lenguaje y tal vez el contenido presentes en ellos. Al igual que muchos otros obispos y teólogos centroeuropeos, Ratzinger contestó a Frings y manifestó sus reservas hacia los esquemas redactados por las comisiones preparatorias:

Obviamente tenía algunas observaciones que hacer sobre diversos puntos –recuerda–, pero no encontraba ninguna razón para rechazarlos por completo [...]. Indudablemente la renovación bíblica y patristica que había tenido lugar en los decenios precedentes había dejado poca huella en estos documentos, que daban más bien una impresión de rigidez y escasa apertura, de una excesiva dependencia de la teología escolástica, de un pensamiento demasiado erudito y [demasiado] poco pastoral.

Más adelante, en una conferencia que tuvo lugar en Bonn, el 18 de enero de 1963, Ratzinger recordaba que aquellos setenta esquemas preparatorios ocupaban dos mil páginas, lo cual suponía el doble de todo el magisterio anterior de la Iglesia en los casi dos mil años de existencia. Por esto, era comprensible la reacción del aula conciliar en los primeros días del Vaticano II ante semejante avalancha de material, escasamente articulado en torno a un proyecto poco definido. También en el mes de junio de 1962 –unos meses antes del comienzo del concilio– el cardenal belga

León-Joseph Suenens (1904-1996) de Bruselas-Malinas se había reunido con un grupo de cardenales —en el que no se encontraba Frings— en el Colegio belga, en donde se criticaron los esquemas, a la vez que se sugería la creación de un *brain-trust* con unos pocos participantes para estudiar los distintos problemas. Solo el quinto, sobre la Liturgia, satisfacía a los prelados holandeses. Se sugirió elaborar un dictamen que comentara estos esquemas, que recayó en el teólogo dominico belga Edward Schillebeeckx (1914-2009). El juicio era categórico: según él, había que reescribir desde cero las cuatro constituciones conciliares; Küng y algunos teólogos alemanes coinciden con este veredicto. Ese comentario fue traducido al latín, inglés y francés, y fueron imprimidas mil quinientas copias, después distribuidas entre los obispos de todos los países conforme llegaban al concilio.

Tales esquemas habían sido redactados por la curia romana, que lógicamente se nutría de los profesores de las facultades eclesiásticas romanas. Así, por ejemplo, señala Ratzinger que el esquema sobre la Iglesia hablaba de la «Iglesia militante», en vez de la «Iglesia peregrina», tal como habían sugerido los teólogos alemanes desde los años treinta; a su vez propone unos límites morales al primado de jurisdicción del papa. A Ratzinger le gusta el esquema sobre el ecumenismo redactado por el cardenal Bea, mientras rechaza el del apostolado de los laicos por ser demasiado «complicado y genérico». También acepta el de Liturgia y sobre las Iglesias orientales católicas, y no acepta el relativo al *depositum fidei*, a la vez que sugiere cambios en el de la Revelación. Sobre la moral sexual y matrimonial, sugiere tonos menos enfáticos. «Es cierto que los esquemas preparados —escribe Congar— son superficiales, escolares, demasiado negativos: es como si no hubieran tenido en cuenta los cuarenta años de trabajo bíblico, teológico y litúrgico».

Ratzinger preparó también otro texto, en este caso para el cardenal Julius Döpfner (1913-1976), arzobispo de Múnich y Frisinga. Se trataba de tres páginas mecanografiadas y redactadas en latín, bajo el título *Introductio*, en el que se intentaban resumir las metas y los objetivos del concilio. El texto comenzaba diciendo

que la Iglesia es como una ciudad puesta en lo alto de un monte, para que toda la humanidad pudiera mirarla y dirigir sus pasos hacia ella. Retomando el discurso que Ratzinger había preparado para la conferencia de Frings en Génova, el texto afirmaba que la tecnología a veces impedía al hombre dirigirse a Dios. El concilio quiere hablar un nuevo lenguaje y renovar la Iglesia interior y exteriormente; esta renovación traerá consigo un intenso espíritu misionero y de servicio a toda la humanidad. Tal espíritu de unidad —que en definitiva nace de la Eucaristía— atraerá también a cristianos de otras confesiones. Tras citar las palabras de Pablo («siendo muchos, somos uno, porque comemos todos del mismo pan»: 1 Co 10,17), el texto concluye: «Bendiga el Señor el concilio reunido en su santo nombre».

Solo 176 de los futuros padres conciliares constataron a esta consulta sobre los esquemas previos. Así lo recordó Benedicto XVI, poco antes de su renuncia: en aquella época se miraba como un ejemplo negativo el reciente sínodo romano, «que leía textos ya preparados». El cardenal Frings, «que era famoso por su fidelidad absoluta, casi meticulosa, al Santo Padre, dijo que el papa había convocado a los obispos en el concilio ecuménico para renovar la Iglesia». «Exactamente fue así también su estilo de trabajo en el concilio», añadía Ratzinger, refiriéndose de nuevo a Frings. No tenía ningún «aparato de poder». En el primer periodo de sesiones solo estaba acompañado por dos personas: por su secretario y un joven profesor de la Universidad de Bonn, «prácticamente desconocido», añadía refiriéndose a sí mismo. A partir del segundo período de sesiones estuvo también en Roma Josef Teusch (1902-1976) como último asesor teológico, así como la hermana Elisabeth, actuando como secretaria.

SEGUNDA PARTE
HISTORIA

Con la bula *Humanae salutis* del 25 de diciembre de 1961, Juan XXIII convocaba el nuevo concilio: allí pintaba un mundo envuelto en guerras y apartado de Dios, pero que tenía la esperanza de la Iglesia que iba a traer la salvación de ese mismo mundo. Convocaba así «para el próximo año de 1962 el ecuménico y general concilio, que se celebrará en la basílica vaticana, en días que serán fijados según la oportunidad que la Providencia nos dará a conocer». Proponía como fines del concilio la paz del mundo, la unidad de los cristianos y mostrar la vitalidad de la Iglesia, además de destacar el carácter pastoral –es decir, misionero o apostólico, señalaba Suenens– del Vaticano II. Pocos días más tarde fijó como fecha de comienzo el 11 de octubre, fiesta de la maternidad divina de María. En el reglamento publicado el 6 de agosto, se establecía un Consejo de la presidencia formado al final por doce cardenales y cuatro moderadores, junto con diez Comisiones conciliares y una Comisión coordinadora, un Secretario general, otro de asuntos extraordinarios y un Presidente del Tribunal administrativo. Las personas que asistirán con pleno derecho –patriarcas, obispos, superiores de órdenes religiosas– serán al principio 2693, a los que se unirán doscientos peritos oficiales y algunos observadores que no eran católicos (que fueron tratados con «tacto», no con «táctica», a decir del teólogo protestante Oscar Cullmann). En las 168

reuniones o congregaciones generales que tendrán lugar se debía hablar en latín: un relator presentaba un documento y tenían lugar las distintas intervenciones, que llevaban a una votación que exigía dos tercios de mayoría para ser aprobados.

I.

Primer periodo conciliar (1962)

La convocatoria oficial tuvo lugar el 25 de diciembre de 1961. Entonces se creó el *Reglamento* de los trabajos conciliares. Un ejército de albañiles, carpinteros y electricistas invadieron la basílica de san Pedro en el Vaticano para construir las gradas desde las que iban a asistir los padres conciliares, mientras se aviaban las prácticas para alojar a los dos mil quinientos obispos. Hubo de instalarse también un sistema de megafonía, de traducción simultánea (que nunca fue utilizado) y de televisión. El papel de los medios de comunicación fue determinante en el desarrollo del evento conciliar, hasta el punto de constituirse en ocasiones en un grupo de presión fuera del concilio, pero que influía en el mismo desarrollo de los acontecimientos. Introdujeron una interpretación política o ideológica de los hechos, convirtiendo el Vaticano II –como decía José Morales– en «una película de buenos y malos». No, no se trataba de ver tan solo un juego de intrigas y conspiraciones, sino sobre todo de trabajo y colaboración.

Con este equipo no podían ponerse por obra grandes «estrategias» –recordaba Ratzinger–, y hacer algo semejante hubiese sido también completamente ajeno a Frings. Su intervención en los grandes aspectos del acontecer conciliar se desarrollaba totalmente en el plano de la confianza personal y del influjo que de él surgía.

1. Un intenso comienzo

La primera etapa tendrá lugar del 11 octubre de 1962 al 8 diciembre de 1962. Antes de seguir adelante, debemos sin embargo proponer una clave de lectura, una advertencia metodológica, para poder comprender mejor el papel de los peritos en el concilio. Como decía Ratzinger siendo cardenal, «jamás se debe –Karl Rahner lo decía a menudo– sobrevalorar el papel de un solo individuo. El concilio era un cuerpo muy grande y, si bien algunos imprimieron impulsos determinantes, no lo habrían logrado si otros no hubieran deseado lo mismo. [...] Yo me siento un poco sobrevalorado. Si no hubiera existido esta comunidad de compañeros de camino, quienes iban en la misma dirección, un individuo aislado –que además era un teólogo desconocido para el mundo–, no hubiera sido jamás escuchado, a pesar de que hablaba por boca de un cardenal conocido»; se consideraba tan solo un colaborador del cardenal de Colonia.

Aquella iba a ser sin embargo una oportunidad única. La vida de la Iglesia había dado importantes pasos en el periodo de entreguerras. También la universalidad era un factor decisivo: los números resultaban elocuentes: 2856 padres conciliares, pertenecientes a 79 países (38% europeos, 31% americanos, 20% de Asia y Oceanía y un 10% de África). Por poner tan solo una comparación, en el concilio de Nicea (325) habían asistido doscientos padres conciliares, mientras en el Vaticano I estuvieron 642 obispos con derecho a voto. El prelado inglés Bernard Ullathorne afirmó asombrado que «nunca antes había visto el mundo una asamblea como esta». «Recuerdo bien aquel periodo, evocaba Ratzinger ya como papa [...]. Raras veces en la historia se pudo, como entonces, casi “tocar” concretamente la universalidad de la Iglesia, en un momento de la gran realización de su misión de llevar el Evangelio en todo tiempo a los confines de la tierra». ¿Quién iba a mandar en el concilio? «El cardenal Canali –cuenta Confalonieri–, entre tímido e curioso, dirigió al papa la pregunta de si la preparación del concilio estaría también ahora a cargo –como en el Vatica-

no I– del Santo Oficio. El papa Juan se detuvo un instante, como sorprendido, y luego con voz tranquila, pero decidida, contestó: “el presidente del concilio es el papa”. Y allí acabó todo». Por otra parte, «resulta evidente –comentaba Morales– que tanto la curia como los centros académicos romanos hacen lo posible para no perder el control de la Urbe».

Así nos fuimos al concilio –recordaba Benedicto XVI, en la última audiencia pública de su pontificado–, no solo con alegría, sino con entusiasmo y grandes expectativas. Era increíble la esperanza de que todo se iba a renovar, que era en realidad un nuevo pentecostés, una nueva era de la Iglesia, porque la Iglesia era todavía lo suficientemente fuerte en ese momento: la práctica dominical seguía siendo buena, aunque las vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa ya eran un poco más escasas, pero suficientes todavía. Y sin embargo se pensaba que la Iglesia está pasada de moda. Pero de nuevo se sentía la esperanza de que iba a ser renovada, de que la Iglesia tendría de nuevo fuerza para hoy y para el mañana. Y entendimos que la relación entre la Iglesia y la edad moderna desde el principio fue algo polémica, desde el fracaso de la Iglesia en el caso de Galileo, y se pensó en corregir este mal comienzo y encontrar de nuevo la colaboración entre la Iglesia y las mejores fuerzas del mundo, para abrir el futuro de la humanidad, para abrir un progreso real.

«Se diría que hasta la luna se ha apresurado a salir esta noche», había dicho Juan XXIII con cierta poesía la víspera en su famoso «discurso de la luna». Esa misma noche se puso a llover; al día siguiente salió soleado. Ya como papa, Benedicto XVI recordaba el significado mariano de aquel día del 11 de octubre: «En 1931, Pío XI había dedicado este día a la fiesta de la divina maternidad de María, en memoria de que mil quinientos años antes, en 431, el concilio de Éfeso había solemnemente reconocido a María tal título, para expresar así la unión indisoluble de Dios y del hombre en Cristo». Evocaba así que el papa Roncalli había fijado aquel día para confiar aquella magna asamblea «a la bondad materna de María». Ponía el concilio en sus manos. «Fue un momento de

extraordinaria expectación», recordaba el joven perito. En efecto, el concilio había iniciado su andadura en la mañana del 11 de octubre, en medio de un ritual imponente y quizá algo excesivo –a juicio de Ratzinger–, que fue retransmitido por la televisión en blanco y negro a todo el mundo.

Una larga procesión atravesó la plaza de san Pedro, y entró en la basílica, que estaba a rebosar. En Alemania por ejemplo los niños tenían vacaciones en la escuela para presenciar tamaño acontecimiento. La misa inaugural fue en latín, celebrada por el cardenal decano, con el Evangelio en griego, con posteriores peticiones en árabe y eslavo, por sugerencia del mismo Juan XXIII. Se invocaba la ayuda al Espíritu Santo. Ratzinger hizo notar sin embargo que se trataba de una Liturgia poco acorde con los tiempos, sobre todo vista desde las ideas del movimiento litúrgico. Sin embargo, algo olía a nuevo:

La Iglesia que comenzó el concilio –comentaba Durand–, el 11 de octubre de 1962, era una Iglesia con inventiva, diversa, enfrentada a los numerosos desafíos ligados a la modernidad, a los acontecimientos de la época (guerra fría, descolonización), a la regulación de las sociedades occidentales.

Tal vez todo este solemne contexto no permitió caer en la cuenta del calado de las palabras del papa Giovanni; en el discurso inaugural *Gaudet mater Ecclesia*, se dirigió a «los profetas de calamidades» para pedirles que miren con más benevolencia el mundo actual; se refería también allí al después tan famoso *aggiornamento*, a “la puesta al día” en los modos concretos e históricos de expresar la fe de siempre. Contra los «profetas de desventuras», la doctrina ha de ser «profundizada y expuesta según las exigencias de nuestros días», usando más «la medicina de la misericordia que la de la severidad». El sentido era pues netamente espiritual, no sociológico, ideológico o con tintes revolucionarios. «Fue un discurso –señalaba Schatz– que abogaba claramente por una línea aperturista, que no se quedaba en la condena de herejías, sino que se planteaba

las preguntas propias del mundo moderno, para poder anunciar de modo adecuado el Evangelio. [...] En un primer momento, este discurso pronunciado durante una larga y pomposa Liturgia, fue apenas apreciado en su verdadero alcance por la mayoría de los obispos y teólogos». Benedicto XVI relacionaba más bien el 13 de octubre de 2012 el *aggiornamento* con la continua renovación que trae consigo la santidad:

Y esta actualización, este *aggiornamento* no significa ruptura con la tradición, sino que expresa su vitalidad continua; no significa reducir la fe rebajándola a la moda de la época, al metro de lo que nos gusta o de lo que le gusta a la opinión pública; sino todo lo contrario: exactamente como hicieron los padres conciliares tenemos que llevar el «hoy» que vivimos a la medida del evento cristiano; tenemos que llevar el «hoy» de nuestro tiempo al «hoy» de Dios. [...] El concilio lo tenía muy claro cuando en la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* afirmaba que en la Iglesia todos están llamados a la santidad [...] la santidad muestra el rostro verdadero de la Iglesia.

No se trata de romper del todo con el pasado, que el concilio sea sin más «un nuevo comienzo», en expresión de Karl Rahner; sino que la reforma y la renovación conciliares trasciendan los meros cambios estructurales. La santidad renueva la Iglesia; «los verdaderos reformadores –decía Juan Pablo II– son los santos». Además de los obispos, llamados padres conciliares, según el *Anuario pontificio* de 1962, fueron llamados al concilio 306 peritos o expertos, especialistas en las distintas disciplinas eclesiológicas. Junto a ellos, doscientos teólogos acompañaron a los padres conciliares; Congar lo llamará «el concilio de los teólogos», tal vez exagerando un poco, pero con una clara intención descriptiva. Ratzinger pudo asistir con ese título a casi todas las sesiones conciliares (para entender la influencia de los teólogos en el Vaticano II, solo hace falta observar su importancia en la vida social en los años posteriores a la segunda guerra mundial). Las sesiones plenarias del concilio eran siempre por las mañanas; se abrían con la celebración de la

Eucaristía y —a partir del segundo periodo de sesiones— la entronización del Evangelio, indicadores de la presidencia de Cristo en el Pan y en la Palabra. En la basílica de san Pedro, se sentaban los dos mil obispos en unas gradas dispuestas para la ocasión. Por las tardes se reunían y trabajaban las distintas comisiones.

Aquella multitud de obispos, expertos y periodistas de todo el mundo crearon más de un problema logístico o de alojamiento en la Ciudad Eterna. Para el transporte desde lugares a veces distantes, se contaba con la ayuda de unos cuantos autobuses, en los que los padres conciliares y sus colaboradores aprovechaban para intercambiar opiniones. «El debate fue también una ocasión extraordinaria para que el concilio se preguntara sobre las cuestiones de fondo y se diese cuenta, quizá por vez primera, de que su trabajo no se orientaba exclusivamente hacia el interior de la Iglesia católica, sino que tenía un alcance mucho mayor que le obligaba a tener horizontes mucho más amplios».

Si calculo bien —añadía el joven Ratzinger—, en los cuatro periodos de sesiones los *vota* en los que el arzobispo tomó posición acerca de la mayoría de los temas importantes de la asamblea eclesial, sumaron diecinueve. Cuando Frings hablaba, el aula se llenaba. Siempre podía estar seguro de la atención del pleno. Era impresionante ver cómo el cardenal, casi ciego, hablaba de memoria y sin esquema, iba valientemente al núcleo de las cosas y, sin embargo, irradiaba siempre, al mismo tiempo, una bondad convincente, de modo que, en situaciones críticas, nunca nadie podía sentirse herido por él. Esta imagen del venerable cardenal, de aspecto más bien frágil pero, aun así, tan vital, se grabó ciertamente en los padres conciliares y, sin duda, justamente la impresión del hombre ciego que estaba más allá del umbral en el que pueden valer la vanidad o la ambición, contribuyó en gran manera al eco que despertaron sus palabras. También desempeñó un papel la autoridad de que gozaba en la Iglesia universal como creador de *Misereor* y *Adveniat*, y, por último, tampoco resultó indiferente, por supuesto, el hecho de que, como miembro de la mesa de presidencia, recibía siempre la palabra entre los primeros y, de ese modo, podía determinar la dirección en mayor medida que

los oradores posteriores. En cualquier caso, no todos los que estaban al comienzo tuvieron una actividad semejante, de modo que, con lo dicho hasta ahora, se explican muchas cosas, pero no la totalidad.

2. Las comisiones conciliares

A Ratzinger le parecía un impresionante acontecimiento del Espíritu: «El concilio, un pentecostés: era esta una idea que respondía a los sentimientos de aquella hora. Y no solo porque el papa Juan XXIII lo hubiera formulado como un deseo, como una oración, sino porque fue también una interpretación exacta de nuestras experiencias al llegar a la ciudad conciliar: encuentros con obispos de todos los países, de todas las lenguas [...] y, por tanto, una vivencia directa de la catolicidad real, con esperanzas pentecostales. Era este el signo, preñado de promesas de los primeros días del Vaticano II». En el orden personal, la experiencia del concilio fue decisiva, repite una y otra vez: «No puedo olvidar ni quiero describir aquí la experiencia particularísima [...], el privilegio de tener múltiples encuentros con Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, Gérard Philips, por citar solo algunos nombres destacados; los encuentros con obispos de todos los continentes y las conversaciones personales con algunos de ellos».

Algunos de estos autores habían sido encasillados dentro de la *nouvelle théologie* y habían recibido ciertas censuras por parte de sus respectivas órdenes. El jesuita Henri de Lubac (1896-1991) había propuesto el *ressourcement* o la «vuelta a las fuentes», a través del estudio de los padres de la Iglesia; también había destacado por sus estudios teológicos como *Catolicismo* (1938) sobre la dimensión social y comunitaria del cristianismo, y su *Sobrenatural* (1946) acerca de la relación entre gracia y naturaleza. El dominico Yves Congar (1904-1995) se definía a sí mismo como tomista, eclesiólogo y ecumenista, tal como había dejado plasmado en *Cristianos desunidos* (1937) o *Jalones para una teología del laicado* (1953). El también jesuita Jean Daniélou (1905-1974) había destacado con

sus estudios de patrística y sobre la antigüedad cristiana, aunque supo también combinar esta erudición con una intensa labor pastoral y literaria. Gérard Philips (1889-1972), profesor de Lovaina y miembro del senado belga, se caracterizaba por sus dotes diplomáticas, además de intelectuales: fue un gran armonizador de las distintas corrientes conciliares. El teólogo belga había distinguido dos tendencias teológicas entre una teología «nocial» romana (atemporal, escolástica, irreformable) y otra inspirada de modo más directo en la Revelación y de orientación histórica. Claramente estos autores pertenecían a esta segunda orientación, y el mismo Pablo VI había pedido una «teología histórica y concreta».

Tales conversaciones marcaron la vida y la teología de Ratzinger: aquellos teólogos analizaban documentos de trabajo, preparaban textos y mociones alternativos, limaban *propositiones* para sugerirlas a los padres conciliares e incluso preparaban el *timing* de las intervenciones de los obispos favorables. Este «pentecostés» tenía lugar en el inolvidable ambiente romano, recuerda el entonces asesor teológico: «Para un joven profesor que había vivido hasta ese momento en el mundo académico –recordaba–, participar también de la vida romana era una experiencia totalmente nueva. En el *Collegio dell'Anima* se veía el mundo, se escuchaban los ruidos de la vieja Roma. Ir a tomar un café con otros y conocer la vida romana, tan distinta de mi vida universitaria, dejó una huella en mí tan profunda que me ha durado toda la vida». La convivencia de obispos y teólogos, de gente de distintas culturas y situaciones, e incluso más adelante con miembros de diferentes confesiones cristianas constituía una oportunidad única. Es lo que se ha llamado «el secreto del concilio».

En este ambiente se movía con soltura el teólogo suizo Hans Küng (n. 1928), perito oficial del concilio desde 1962, quien declinará las invitaciones a formar parte de las distintas comisiones conciliares, sin renunciar a desarrollar una intensa actividad en los medios de comunicación y presentando sus propuestas a distintos obispos que los llevarán al aula conciliar. La oposición a Pablo VI y a sus sucesores –además del magisterio en general– será una de las

constantes de sus bien conocidas propuestas. De todas formas, el papel de los teólogos en el concilio será de ordinario bastante más discreto, si bien no exento de eficacia. Por ejemplo, «aunque Ratzinger no podía hablar en el aula conciliar –comenta uno de sus biógrafos–, fue un personaje público en otro sentido. Pronunció conferencias sobre temas conciliares en varios lugares de Roma, organizó sesiones informativas para los padres conciliares, y publicó unos bien conocidos comentarios sobre el concilio». Él atribuye sin embargo al cardenal Frings las diversas intervenciones iniciales decisivas para la orientación posterior del concilio.

Una de ellas consistió –recuerda Ratzinger– en que la curia romana ya había elaborado varias propuestas para constituir las diferentes comisiones conciliares, y era de esperar que –una vez presentadas las listas– se pudiera proceder a la inmediata votación. Pero no todos pensaban igual. Entonces los cardenales Liénart y Frings se pusieron en pie y dijeron: «así no podemos votar; es mejor que nos conozcamos un poco unos a otros, para saber quién es el más indicado para cada comisión». Aquel fue el primer toque de atención nada más empezar el concilio.

A pesar de la prohibición de aplaudir en el aula conciliar, una cerrada ovación cerró la intervención del cardenal de Colonia. «El 13 de octubre de 1962 cayó en Roma una tormenta de otoño», comenta Derwahl de modo simbólico. La reacción causó un notable desconcierto que los medios de comunicación se encargaron de amplificar: «El concilio no acepta los nombres indicados por la curia romana para las comisiones», decía un titular de *La Stampa* de Turín. Algo parecía que iba a cambiar. Se sucedieron entonces los encuentros e intercambios de listas para crear las nuevas comisiones, y fue este el nacimiento de un gran espíritu de entendimiento –«alianza» la ha llamado alguno– entre los obispos europeos. Las comisiones resultaron bastante cambiadas y las diferentes conferencias episcopales entraron en las distintas comisiones. Los obispos no querían simplemente rubricar un «guion ya del todo escrito», por lo que surgía una verdadera conciencia

conciliar en la Iglesia. El resultado de estas elecciones fue notablemente satisfactorio para tal «alianza europea». Los candidatos de esta constituían el cincuenta por ciento de los miembros de la Comisión teológica, la más importante; ocho de cada diez candidatos propuestos por la alianza europea ocuparon un puesto en las comisiones; Alemania y Francia estaban representadas en todas las comisiones, menos una. Tras esta elección, no parecía demasiado difícil prever qué grupo estaba lo bastante organizado para asumir el liderazgo del concilio Vaticano II. «El Rin había comenzado a desembocar en el Tíber», concluía Wiltgen.

Pero entonces –recordaba Benedicto XVI–, siendo así que se podía elegir, surgió el verdadero problema: nadie estaba preparado. Aparte de algunas relaciones personales casuales, los padres no se conocían más allá de los límites de las conferencias episcopales. ¿Cómo podían surgir listas y dar así contenido al derecho del concilio, reconocido sin cuestionamiento alguno? En esa difícil situación, el hoy obispo auxiliar Hubert Luthe, por entonces secretario del cardenal, se hizo acreedor del mayor de los méritos. Con tanta paciencia como tenacidad puso el teléfono –ese instrumento moderno de la perturbación de la tranquilidad hasta en los momentos más íntimos– al servicio del concilio, cosa que, además, hizo en las demás ocasiones con tanta entrega que el cardenal Frings dijo bromeando en una ocasión que, si algún día su secretario fuese canonizado, no podía haber duda alguna sobre su atributo característico: un teléfono.

De esta forma tan prosaica, se difundían las ideas. La sensibilidad del centro y norte de Europa había llegado de lleno a Roma. Frente a este grupo europeo (episcopados francés, alemán, suizo y austriaco, belga, holandés y escandinavo), se levantaban los intereses de los obispos «mediterráneos» –españoles e italianos, sobre todo– y de los obispos de la periferia: latinoamericanos, africanos y asiáticos; otros procedentes de estas mismas tierras se alinearon con la alianza europea. «Fue sin duda –comenta Morales– el grupo más anticipador, mejor organizado y con mayor influencia en el desarrollo del concilio». Por otro lado, los miembros de la

curia romana no creían demasiado en el concilio; los europeos sin embargo casi siempre actuaban en bloque. Había una gran unidad y organización en su modo de actuar. Para Ratzinger y Luthe, el otro colaborador del cardenal Frings, supuso un periodo de consultas muy intenso, pues tuvieron que preparar las nuevas listas. Pocas semanas después de haber comenzado el concilio, los obispos de habla francesa y alemana marcaban sin duda la orientación de la asamblea. Estas circunstancias hicieron que Ratzinger se situara desde un primer momento en la llamada ala reformista. Sin embargo, al margen de sus propias ideas, siempre reconoció la valía y la necesidad de sus oponentes conciliares, «cuya seriedad –escribiré más adelante– no presenta la menor duda, y tampoco la necesidad del servicio que prestan: [...] su protesta no es sin más airada, y bajo muchos aspectos era y es merecedora de reflexión». El joven perito nos contaba igualmente cuál era el método de trabajo empleado a la hora de afrontar las intervenciones en el aula conciliar:

El proceso comenzaba haciéndose leer primero el esquema conciliar correspondiente. Esa lectura era interrumpida muchas veces por preguntas con las que se aclaraba el sentido del texto en cuanto al lenguaje y los conceptos y se preparaba ya, en un primer paso, la profundización del tema. Después se consideraban de nuevo los pasajes problemáticos, eran leídos una vez más, interpretados nuevamente y, entonces, discutidos ya en su contenido. De ese modo se suscitaba al final por sí sola una conversación sobre todo el conjunto en la que se elaboraban las líneas principales de la toma de posición.

En este momento daba, entonces, el encargo de esbozar un texto para el discurso. A continuación, el cardenal se hacía leer dicho texto. Después, era discutido nuevamente de forma análoga a como se lo había hecho antes con el esquema, de donde inevitablemente surgían las más variadas modificaciones. Inmediatamente después, Frings comenzaba con la memorización, en la que le eran aclaradas de modo definitivo la formulación y la idea. La versión para el discurso que él elaboraba se la dictaba después a su secretario. Por lo demás, sucedía a veces que, en un nuevo proceso de memorización

después del dictado, volvía a modificar el texto y solo entonces fijaba la versión definitiva.

Lo que conmovía siempre a sus colaboradores en todo este proceso era, ante todo, la disposición a aprender y la humildad del anciano cardenal. Quería conocer de la manera más precisa posible todo el entramado de la argumentación, tanto en el aspecto histórico como en el de contenido; estaba siempre dispuesto a revisar de nuevo a la luz de nuevas razones cosas anteriormente asumidas, a corregirse y a incorporar nuevas aportaciones. Pero igualmente estaba claro que exigía fundamentación y buscaba convencimiento desde las fuentes de la fe. Frings no pronunció nunca simplemente un discurso para expertos, sino solo lo que, a través de un cuidadoso debate, había llegado a ser su propia convicción. Al final, sus discursos eran siempre realmente suyos, aun y especialmente cuando le parecía necesario el diálogo para formarse el propio juicio.

Por otra parte, en el *palazzo de via dell'Anima* (distinto del lugar donde se alojaban alemanes y austriacos) existía ya desde hacía algún tiempo –en relación con la iglesia de *Sant'Agnese*– un «Foyer Unitas», dirigido por un instituto secular holandés, que quería ofrecer ayuda a los protestantes para comprender la Roma católica y organizar encuentros. Más adelante, en ese amplio edificio se alojó, atraído seguramente por esta comunidad, un equipo de expertos holandeses que se autodenominó *doc* (una denominación que, durante el concilio, pasó a ser *idoc*). Verdaderamente, este grupo proporcionó de forma continua, con una actividad increíble, folletos sobre los temas que se discutían en el aula conciliar distribuidos en grandes cantidades entre los padres. El colegio sacerdotal *Anima* –situado en la *via della Pace*– en el que vivían el cardenal Frings con sus colaboradores, no tenía nada que ver con la actividad desarrollada en la *via dell'Anima*:

Lamentablemente no puedo recordar cuándo supimos por primera vez acerca del trabajo de nuestros vecinos, pero, con seguridad, no fue antes de 1962 y, si la memoria no me engaña, sucedió por el hecho de que le fue pedido al cardenal dinero para la iniciativa, presumiblemente no rentable del todo. No –concluía Ratzinger–,

el cardenal Frings no fue a Roma como un conspirador con una estrategia bien preparada. El *Anima*, con su alegría austriaca y su casi total carencia de medios técnicos, no hubiera sido el lugar adecuado para ello.

La actitud habitual de los padres conciliares resultaba imposible de reducir a estos esquemas –más adecuados para la política– de progresistas y conservadores: «Una vez realizada la votación –comenta un cronista sobre los padres conciliares de una y otra línea–, estaban tan dispuestos como cualquier otro a aceptar el decreto promulgado. Básicamente, tal fue la actitud de todos los padres conciliares [...]; cada cual estaba convencido de que su postura sobre un determinado punto era la correcta [...]. Pero estos hombres, conocedores de las leyes eclesiásticas, también comprendían que ambos lados no podían tener toda la razón al mismo tiempo. Y en última instancia se adherían a la opinión mayoritaria, tan pronto esta quedaba finalmente clara y era promulgada por el papa como doctrina común enseñada por el concilio Vaticano II».

Por otro lado estaba el ya mencionado importante papel desarrollado por los medios de comunicación, los cuales –comenta Alberigo– «ofrecían una clave de lectura sobre el significado de las distintas sesiones, que a menudo pasaba inadvertido a muchos de los padres» conciliares. Así, una versión deformada del concilio ha llegado de manera eficiente al gran público a través de los medios de comunicación –recordaba el papa Benedicto en su última intervención–, los cuales consideraron el Vaticano II una lucha política y favorecieron corrientes más complacientes con el mundo. Difundieron la idea de descentralizar la Iglesia y de dar el poder a los obispos a través del pueblo. Los frutos fueron negativos, si bien cincuenta años después el «concilio virtual» se está diluyendo, y va surgiendo el verdadero concilio Vaticano II con toda su fuerza espiritual. «Estaba el concilio de los padres pero también estaba el concilio de los medios de comunicación, que era casi un concilio en sí mismo», indicó Benedicto XVI recorriendo sus recuerdos: «el mundo percibió el concilio más a través de los medios que eran

muy eficientes, o sea que al público le llegó más el “concilio de los medios” que el concilio de los padres».

El 26 de noviembre, Lubac –según cuenta él– se encuentra con Ratzinger, quien le manifiesta su descontento por el dominio que pretendía tomar la comisión sobre el concilio. Solo se estudiaron en ese primer periodo cinco de los 69 esquemas preparados por la curia romana. No hubo una aprobación unánime y automática. Los padres querían verlos a fondo: el texto sobre la Liturgia fue revisado durante quince congregaciones generales; el de la Revelación fue discutido en profundidad, mientras que el de ecumenismo era retirado y el de la Iglesia debería ser ampliamente modificado. Solo fue casi aprobado el esquema sobre medios de comunicación, al que le habían dedicado tres días. El periodo de sesiones terminó el 8 de diciembre, en honor de la Inmaculada Concepción de María.

3. Liturgia y Revelación

El 7 de noviembre de 1962, Karol Wojtyła intervenía en latín en el aula conciliar para recordar el carácter pastoral de los sacramentos, especialmente de los primeros: el bautismo y la confirmación. Fue una de las numerosas y continuas intervenciones. «Yo estaba sentado en una tribuna donde los peritos tenían su sitio –recordaba por su parte Ratzinger–, de modo que podía seguir así los trabajos conciliares. En los primeros dos meses, no era todavía perito conciliar, sino tan solo un perito privado del cardenal. Solo en [el 30 de] noviembre el papa me nombró perito oficial, y desde ese momento he tomado parte en todas las sesiones conciliares». El profesor alemán constataba aires de intenso optimismo, cuando no de euforia: «En el concilio penetró algo de la brisa de la era Kennedy, de aquel ingenuo optimismo de la idea de una gran sociedad: lo podemos conseguir todo, si nos lo proponemos y ponemos medios para ello». Tal ambiente contagiaba esa entrañable ciudad:

Roma en los días del Vaticano no consistía solo en las sesiones en el aula conciliar –comenta Derwahl–, sino también en las arriesgadas amistades y camarederías entre bastidores, [...] en los encuentros conspiradores en tranquilas cenas en las *trattorias* en el Trastévere o en *piazza Navona*.

Había también unas claves interpretativas: «Fue un momento de extraordinaria expectativa. Iban a ocurrir grandes cosas», recordaba Ratzinger ya como papa. La clave estaba –según él– en la recta comprensión del término *aggiornamento*, entendido como reforma y renovación: «El cristianismo debe estar en el presente para poder dar forma al futuro. Para que pudiese volver a ser una fuerza que modela el mañana, Juan XXIII había convocado el concilio sin indicarle problemas concretos o programas. Fue esta la grandeza y, al mismo tiempo, la dificultad de la tarea que se presentaba a la asamblea eclesial». Pero todo este proceso tenía un centro, un punto de partida: «Creo ahora, retrospectivamente, que estuvo muy bien empezar por la Liturgia, así aparece claro el primado de Dios, el primado de la adoración».

Benedicto XVI recordaba que había entonces –antes de la reforma litúrgica– casi dos Liturgias paralelas: la del sacerdote con los monaguillos, que celebraba la misa según el misal, y la de los laicos que seguían la misa con sus libros de oración. Evocaba así las ideas esenciales del concilio: el misterio pascual como centro de la existencia cristiana y, por lo tanto, de la vida cristiana, como se expresa en la Pascua y el domingo es siempre el día de la Resurrección. «Es lamentable que hoy en día se ha transformado el domingo en el fin de semana, mientras que es el primer día, es el principio». Por otra parte, añadía, «¿quién podría decir que entiende los textos de las Escrituras ahora, solo porque están en su propio idioma?». Así, «solo una formación permanente del corazón y de la mente realmente puede crear inteligibilidad y participación, que es algo más de una actividad externa, que es una combinación de la persona, de mi ser en comunión con la Iglesia y así en comunión con Cristo».

Había comenzado así un momento de renovación (*Ernuering*, repetía también Karl Barth) y de reforma de la Iglesia por su mismo centro; Cullmann afirmaba por su parte que, en la Iglesia católica, todo cambiaba, para seguir siendo lo mismo. «El comienzo del concilio –valora Hubert Jedin, historiador y otro de los peritos del cardenal Frings– supuso un toque de atención en el interior de la Iglesia, y tal vez todavía más fuera de la Iglesia». La nueva sensibilidad litúrgica pronto aparecerá en los documentos conciliares. Como se sabe, el único de los esquemas elaborados con anterioridad y que no fue rechazado por los padres conciliares fue precisamente el relativo a la Liturgia, pues había sido preparado sobre todo por expertos centroeuropeos bien informados acerca de las propuestas del movimiento litúrgico. La unanimidad en la votación del primer capítulo de la *Sacrosanctum concilium* fue casi total. El 14 de noviembre el texto preparado por la comisión preparatoria será aprobado por un amplio consenso. Sin embargo, aún deberá esperar al próximo periodo de sesiones para ser confirmado, pues requería todavía importantes mejoras.

Por entonces se pensaba que el concilio no iba a durar mucho. Sin embargo, las discusiones estaban prolongando el tiempo conciliar. También iba a influir en los debates conciliares una mayor sensibilidad respecto a la palabra de Dios (recuérdese que, de hecho, a partir del comienzo de la segunda sesión, el Evangelio era entronizado para presidir las sesiones conciliares). Así, otro de los debates surgió precisamente en torno al problema de la Revelación, en el que Frings –como biblista– estaba muy interesado. El esquema inicial había escogido el título de *De fontibus* –sobre las fuentes–, en polémica con el principio protestante de la *sola Scriptura*: de la Escritura sola, sin tradición ni magisterio. «Tenía el título mal escogido», afirmaba Congar. Ambos teólogos alemanes –Rahner y Ratzinger– se adentraron en la cuestión hasta el punto de ofrecer también una contribución teórica. El 19 de octubre de 1962, en la germánica *Santa Maria dell'Anima* y ante un público nutrido y purpurado, Ratzinger presentaba –junto con Karl Rahner– un esquema alternativo sobre la Revelación. El

texto, reproducido en multicopista, circulará por el aula conciliar con la siguiente afirmación: «Los presidentes de las conferencias episcopales de Austria, Bélgica, Francia, Alemania y Holanda se atreven a sugerir el siguiente material». Según Congar, se distribuyeron tres mil copias del texto. Sin embargo, también es cierto que existían además otros tres textos alternativos: el preparado por el Secretariado para la unidad de los cristianos, y otros dos preparados por Congar y Schillebeeckx.

Se enfrentaban sobre este esquema dos visiones distintas. Por un lado, la Comisión teológica proponía la Escritura y la tradición como dos fuentes paralelas que se complementaban recíprocamente, a la vez que aprovechaba para formular una crítica un tanto radical al método histórico-crítico. Además, en esa comisión redactora no había ningún biblista. Así, el esquema inicial proponía la Escritura y la tradición como dos fuentes separadas y en paralelo de la Revelación. Sin embargo, esta no procedía de aquellas, sino todo lo contrario: la Revelación era la que daba origen a las manifestaciones históricas de la Escritura y la tradición. Ambas vendrían a ser complementarias y constituirían una única fuente para conocer la Revelación originaria. Esta postura –veámos– había presentado problemas ecuménicos, sobre todo con los protestantes, quienes sostenían no solo la superioridad de la Escritura, sino la doctrina de la *sola Scriptura*: la Revelación está *toda* en la Biblia. Por otro, el Secretariado para la unidad de los cristianos proponía la estrecha relación entre ambas fuentes de la Revelación: Escritura y tradición; la Revelación se transmitiría más bien en la unidad entre las dos fuentes. A esto se unía una cuestión de estilo: mientras la primera propuesta se expresaba en un lenguaje especulativo y demasiado académico, la segunda tendencia encontraba su propia voz en un estilo más bíblico y patrístico.

Resulta innegable el liderazgo del biblista Frings en todas estas cuestiones. Tras la negativa del 14 de noviembre de no asumir las correcciones que le venían sugeridas, intervino el cardenal alemán. «El segundo “toque” –recuerda Ratzinger– [...] fue, en concreto, que –cuando se iba a someter a debate el texto de la Revelación–

el cardenal Frings aclaró que, tal como estaba redactado (yo había colaborado con él), no tenía un punto de partida adecuado. Hubo que redactarlo de nuevo a mitad del concilio. Aquel sí que fue un toque de atención». Según recuerda un cronista, «una verdadera lluvia de fuego se abrió sobre el *De fontibus*. “El esquema no gusta” fue el comienzo de autorizadas intervenciones, entre las que hay que destacar como particularmente duras las de los cardenales Liénart y Frings» de nuevo. El cardenal alemán declaró que era «ofensivo para los hermanos separados». Recordó allí cómo en el texto del esquema era recogida sobre todo la tradición occidental, olvidándose los escritos de los Padres orientales, por lo que el enfoque era predominantemente sociológico y jurídicista, más que teológico. Junto con otros padres, Bea también propone aprovechar esa oportunidad histórica (no se había abordado este tema en los concilios anteriores) para revisar a fondo el texto.

Las objeciones al esquema conciliar sobre la Revelación se centraban, en opinión de Ratzinger, en que este se mostraba demasiado imbuido de un espíritu antimoderno, y denotaba más bien «una teología de las negaciones y prohibiciones» que una «propuesta positiva»; además, de nuevo, no utilizaba el «lenguaje pastoral y ecuménico» que buscaba el concilio: «el lenguaje de la Escritura, de los Padres, de los hombres de hoy». A esto se sumaba el tono antiecuménico del título, que proponía las dos fuentes –casi en oposición dialéctica– de la Escritura y la tradición, así como una doctrina de la inspiración demasiado rígida, que la acercaba a las teorías de las revelaciones individuales. El concilio tomaba así partido sobre una cuestión debatida entre los especialistas. Por último, recuerda la proverbial longitud de los esquemas: dieciséis padres conciliares intervinieron en este sentido, entre los que se contaba el joven Wojtyła.

Recuerda además el perito el resultado posterior de todo aquel trabajo: «Por deseo del cardenal Frings, puse por escrito un pequeño esquema en el que intentaba explicar mi punto de vista. [...] Ahora bien, aquel pequeño ensayo, escrito a toda prisa, no podía competir ni siquiera remotamente con la solidez y precisión

del esquema oficial [...]. Estaba claro que el texto debía ser ulteriormente elaborado y profundizado. Semejante trabajo requería también la intervención de otras personas. Por consiguiente, se decidió que presentase, junto con Karl Rahner, una segunda redacción, [elaborada] más en profundidad». Esta segunda versión dio lugar posteriormente al opúsculo *Revelación y tradición* (1965), donde Ratzinger hace un detenido examen histórico del concepto de tradición y su relación con la Escritura, sobre todo en el concilio de Trento, al hilo de sus pesquisas en la frustrada tesis de habilitación sobre el concepto de Revelación en Buenaventura. Ahora llegaba a la conclusión de que Escritura y tradición no constituyen dos fuentes diferentes, sino una sola en la que ambas se unen íntimamente.

Añadía en 1964 que –en esta relación entre Revelación, Escritura y tradición– está en juego no solo «la dimensión histórica de la teología», sino también «la posibilidad de fundamentarse libremente en el pensamiento contemporáneo, caracterizado por los métodos modernos de la ciencia». El *affaire* del esquema sobre la Revelación le mereció –al parecer– al joven perito la dura valoración por parte del teólogo muniqués Michael Schmaus (1897-1993) de «*teenager* teológico, que ahora está muy de moda». El propio Ratzinger era consciente del valor coyuntural de ese texto alternativo en el que había colaborado.

Había quedado claro que el esquema de Rahner no podía ser aceptado, pero también el texto oficial fue rechazado por una exigua diferencia de votos. De modo que se debía proceder a rehacer el texto. Después de complejas discusiones, solo en la última fase de los trabajos conciliares se pudo llegar a la aprobación de la constitución sobre la palabra de Dios [la *Dei Verbum*], uno de los textos más relevantes del concilio.

El ambiente en el aula conciliar se encontraba caldeado. El debate sobre la Revelación estaba más que vivo. El esquema *De fontibus* será al final aceptado por unos pocos votos por los padres conciliares: mientras los obispos centroeuropeos parecían sostener

esta postura, otros italianos, españoles y algunos latinoamericanos expresaron con vehemencia que «se ponía en peligro la integridad de la fe». Al final, la votación del 21 de noviembre se inclinó por unos pocos votos a favor hacia la conservación del antiguo esquema. La luz de la habitación del papa en el tercer piso de los apartamentos apostólicos había permanecido encendida hasta la madrugada ese día. La división de opinión entre los padres conciliares propició que Juan XXIII al final lo retirara, a pesar de que no se habían obtenido los dos tercios de votos con el *non placet* requeridos para ser excluidos del debate. Mientras el teólogo de Lovaina Gérard Philips proponía un entendimiento entre el esquema inicial y las nuevas ideas, otros obispos y cardenales (Liénart, Frings, Bea, König, Suenens...) proponían un rechazo radical de aquel.

En adelante no se denominará ya como el esquema *De fontibus*, «sobre las fuentes» de la Revelación, sino simplemente «sobre la divina Revelación», lo cual daba en parte la razón a la propuesta de Rahner y Ratzinger. De un modo un tanto salomónico, el papa nombró como presidentes de la comisión paritaria a los principales representantes de ambas tendencias. A partir de ese momento, en la comisión redactora del documento no estará solo Alfredo Ottaviani (1890-1979) –prefecto del Santo Oficio–, sino también el alemán Augustin Bea (1881-1968), confesor de Pío XII, presidente del Secretariado para la unidad de los cristianos y principal opositor del citado cardenal romano (Madrigal habla de una «difícil concordia» entre ambos). También Frings y Liénart fueron llamados a formar parte de la nueva comisión redactora. El *Frankfurter Allgemeine Zeitung* hablaba de los «dolores de parto» de este documento, mientras el *Süddeutsche Zeitung* se refería a un progreso decisivo para la Iglesia.

4. ¿Una nueva Iglesia?

Fue otro de los grandes temas iniciales. Como comentó más adelante Benedicto XVI en el último día de su pontificado, «fue

el episcopado centroeuropeo –Bélgica, Francia y Alemania– el que tuvo las ideas más atrevidas. En particular el acento era puesto, sin duda, en aspectos diversos; sin embargo, había algunas prioridades comunes. Un tema fundamental era la eclesiología, que debía ser profundizada desde el punto de vista de la historia de la salvación, en perspectiva trinitaria y sacramental; y a esto se añadía la exigencia de completar la doctrina del primado del concilio Vaticano I a través de una revaloración del ministerio episcopal. [...] Otro acento central, especialmente para el episcopado alemán –continuaba Benedicto XVI–, estaba puesto en el ecumenismo: soportar juntos las persecuciones del nazismo había acercado mucho a los cristianos protestantes y a los católicos; ahora esto debía ser comprendido y llevado adelante también a nivel de toda la Iglesia». ¿Se proponía aquí un nuevo modelo de Iglesia? No exactamente: el joven perito insistía en que la idea de Iglesia del concilio debía inspirarse en la tradición del primer milenio cristiano, y no exclusivamente en el magisterio de los últimos cien años.

El 25 de octubre de 1962 Ratzinger participa en una reunión en el *Angelicum*, a la que asistían –entre otros– el cardenal Suenens y el teólogo belga Gérard Philips, secretario adjunto de la Comisión doctrinal. De este último, escribirá Congar: «Sin él, nunca la Comisión teológica habría funcionado como ha funcionado hasta ahora ni habría dado lugar a los bellos textos que ha producido. No es el único en haber traído al mundo estos textos, pero sí es el padre». Küng afirmará que no es un teólogo de la talla de Congar, Rahner o Schillebeeckx, pero les sobrepasa a la hora de «fijar tácticas y formular textos de consenso». Consiguió armonizar las distintas sensibilidades conciliares en un único texto. Poco después, el esquema inicial sobre la Iglesia era rechazado por varias razones:

Aquella mañana [del 4 de diciembre] –relataba Wiltgen– se acercaron al micrófono catorce padres conciliares. Seis de ellos pidieron revisiones tan amplias que equivalían al rechazo total del texto en su forma actual. Era criticado el esquema por ser demasiado teórico y legalista, por identificar el cuerpo místico pura y simplemente con la Iglesia católica, por referirse solo de un modo

condescendiente a los laicos, por insistir en exceso en los derechos y la autoridad de la jerarquía, y por carecer de un enfoque caritativo, misionero y ecuménico.

Frings intervino también dirigiéndose al núcleo de la cuestión: la escasa catolicidad del esquema *De Ecclesia*, preparado por la comisión preparatoria. La eclesiología que aparecía allí respondía más a los últimos cien años que a los desarrollos teológicos de los padres de la Iglesia, sostenía Ratzinger. Así, por ejemplo, existía una separación entre el capítulo dedicado al magisterio y el que se refería a los obispos. «Creo que el inspirador de Frings es Joseph Ratzinger», escribió el teólogo Henri de Lubac. Las voces se levantaron también a favor de la colegialidad de los obispos: estos no eran meros «funcionarios del papa» —como ya le explicaba Pío IX a Bismarck—, sino que tenían una misión propia y específica, derivada de la misma voluntad de Cristo transmitida a los doce apóstoles.

¿Eran los obispos como los «papas» de sus respectivas diócesis, o se requería replantear su figura por medio de una reflexión sobre la colegialidad y la sacramentalidad de su episcopado? Así, no se le escapó a Ratzinger el detalle de que el papa Juan XXIII se iba a presentar en el discurso del 8 de diciembre de 1962, en la sesión de clausura de esta primera etapa, como «obispo de la Iglesia católica», «que se reúne con sus hermanos, los obispos de la Iglesia de Dios». Aquel gesto contenía una idea diferente en las relaciones entre el papa y los obispos. Además, en ese discurso el papa trazaba una perspectiva más bien optimista sobre el desarrollo de los primeros días del concilio: en aquellos meses del primer periodo de sesiones —venía a decir— se había comenzado la gran obra del concilio, siguiendo los designios divinos. En este sentido, afirma Morales, el concilio se ve a sí mismo como una reforma espiritual e institucional.

Obispos de todo el mundo estaban sometiendo a una razonable crítica los esquemas elaborados en la curia romana. Fue asumida después la propuesta del cardenal Suenens (1904-1996) del 4

de diciembre de una nueva estructuración del concilio a partir de los principios de la Iglesia hacia dentro (*ad intra*) y hacia fuera (*ad extra*), es decir, hacia el mundo. Había que abordar también los temas de la paz, la pobreza, la justicia social y el orden internacional. Era un anuncio de la futura *Gaudium et spes*. Lo había leído y anotado antes Juan XXIII en el lecho del dolor: aquella aportación resultó definitiva y el futuro Pablo VI se sumará a tal propuesta. «Se puede por tanto afirmar –escribía Grootaers– que la influencia “oculta” de Suenens en las orientaciones generales del concilio fue notable». Mientras tanto, ante tal avalancha de papel y de esquemas, Juan XXIII –gran amigo de Suenens– decidió nombrar una comisión coordinadora, que se encargaría de seleccionar y recortar el material disponible. Los sesenta y nueve esquemas iniciales se convertirán en la base de los diecinueve documentos conciliares, si bien antes tendrán que experimentar profundas modificaciones.

El cardenal Giovanni Battista Montini (1897-1977) de Milán, futuro Pablo VI, dio un abierto apoyo a la nueva propuesta. En una carta fechada el 18 de octubre, dirigida al secretario de Estado, los padres conciliares afirmaban que «el material preparado no parece conformar una estructura armónica y unitaria, y no se eleva a la altura de un faro que ilumine nuestro tiempo y nuestro mundo». Montini consiguió una gran sintonía con el papa Juan XXIII, aunque mantenía sus diferencias con algunos sectores de la curia romana y con los dirigentes de la conferencia episcopal italiana. Se impuso a sí mismo una cierta reserva en las intervenciones en las congregaciones generales, hasta que Juan XIII le sugirió que interviniera. En el primer periodo de sesiones lo hizo en dos ocasiones. El 5 de diciembre intervenía en el aula conciliar, adhiriéndose a la propuesta de Suenens por la que el concilio debía estructurarse en torno a dos grandes temas: *Ecclesia ad intra* y *Ecclesia ad extra*, la Iglesia por dentro y hacia fuera: la *Lumen gentium* y la *Gaudium et spes* en definitiva. También el cardenal Döpfner de Múnich parecía favorable a este eje central. En los meses siguientes, los padres conciliares pudieron hacer sus propias sugerencias, entre las que se encuentran las del vicario episcopal de Cracovia; allí pide que se

recuerde la dimensión pastoral y misionera de la Iglesia, así como de la centralidad de la persona humana.

El concilio estaba empezando a tener conciencia de sí mismo: tras el rechazo de los esquemas y la constitución de unas nuevas comisiones, estaba discutiendo sobre la Revelación, la Iglesia y el resto de las propuestas ofrecidas por la curia romana. Iba por delante la constitución sobre la Liturgia *Sacrosanctum concilium*, que ya había cosechado un amplio consenso. Aunque a algunos les pudiera parecer que tan solo se puede vislumbrar polémica y lucha entre distintas facciones, realmente poco más se podía decir, a la vista del rechazo casi generalizado de los esquemas presentados. Juan XXIII acogió las sugerencias y animó a los padres conciliares a seguir estudiando los esquemas. A pesar de todo, Ratzinger se mostraba moderadamente optimista al juzgar los resultados obtenidos en la primera sesión. Así, valoró positivamente esta ausencia de documentos aprobados, pues denotaba «una fuerte reacción contraria al espíritu que animó el trabajo preparatorio». Con esto, se confirmaba —añadía— la autoridad de los obispos por encima de la curia. Habrá que esperar —concluía Ratzinger— a los frutos de la paciencia, del trabajo diario y de la ayuda del Espíritu Santo. La mirada hacia el futuro se mostraba así confiada y esperanzada, pues el concilio era —en el fondo— obra del Espíritu.

En el primer periodo de intersesiones, la circulación de ideas e iniciativas fue impresionante, hasta el punto de que René Laurentin afirmó: «nunca en la historia de la Iglesia hubo tal flujo de ideas a escala mundial». Un teólogo francés contaba cómo Juan XXIII, en una conversación privada con los observadores no católicos, al ser preguntado sobre qué esperaba del concilio, el papa se dirigió a la ventana, la abrió y dijo: «Esto mismo; [que entre] aire fresco en la Iglesia». Algo estaba cambiando. Los obispos tomaron conciencia de la fuerza de su propia voz; si bien a veces se exageran las lógicas diferencias de opiniones entre ellos, también es cierto que habían aparecido dos tendencias: una mayoritaria centroeuropea de tendencia reformista, y una minoritaria de ámbito latino más tradicional. El cardenal Franz König (1905-2004) de

Viena recordaba cómo la impresión –tras tanta discusión– podría ser como la de los apóstoles: «Señor, hemos estado bregando toda la noche y no hemos pescado nada» (Lc 5,5). Pero añadía que el resultado de esos debates y discusiones iba a ser fecundo en el futuro. Monseñor Hakim afirmó entonces que un concilio a finales del siglo XX debía ser el concilio del siglo XXI. El 8 de diciembre de 1962 –día de la Inmaculada concepción de María– concluía el primer periodo de sesiones. Los dos mil quinientos participantes volvieron a casa para celebrar la Navidad con sus feligreses, pero se llevaban deberes a casa: los esquemas y los distintos documentos conciliares. Como escribió Poupard, al clausurar la primera sesión,

Juan XXIII añadía: «será el nuevo pentecostés tan esperado»; pero en privado agregaba: «mi parte será el sufrimiento». Y moría, ofreciendo su vida por el concilio.

II. Segundo periodo (1963)

John Fitzgerald Kennedy había empezado su mandato en 1960. Decidido, brillante, rodeado de excelentes asesores, se ganó la simpatía de casi todos en la lucha por la nueva frontera. El 17 de abril de 1961 había hecho desembarcar a las tropas estadounidenses en la Bahía de Cochinos en tierras cubanas, a la que siguió la llamada «crisis de los misiles» soviéticos. La guerra fría se estaba calentando. En esos años Berlín había quedado separada por el llamado Muro de la Libertad. Mientras el sector occidental de Alemania tenía un desarrollo rico y próspero, el oriental mantenía casas en ruinas, barrios industriales y bloques grises de viviendas. Fue emblemático el discurso del presidente americano en 1963 que comenzó gritando: *Ich bin ein Berliner!*, «¡soy berlinés!». La República federal aliada con el bloque occidental se había convertido entonces en uno de los países más industrializados del mundo, y atrajo a gran número de inmigrantes de países del sur. El comunismo cedía ante el consumismo como ideología de masas. Mientras tanto, los problemas seguían acuciando también a la Iglesia y al mundo: la guerra fría entre la URSS y los Estados Unidos, la difusión del ateísmo y del materialismo teórico y práctico, el auge de la guerra y el terrorismo. A esto había que añadir la descolonización de África, el declive de Krutchev en la Unión Soviética o el asesinato de John F. Kennedy el 22 de noviembre de

1963. El 6 de junio moría también Juan XXIII. El 28 de octubre, por encargo del nuevo papa, el cardenal Suenens pronunciaba un discurso en el aula conciliar, glosando las palabras: «hubo un hombre enviado por Dios, su nombre era Juan» (Jn 1,6).

1. El «arquitecto» del concilio

La segunda etapa durará del 29 septiembre de 1963 al 4 de diciembre de 1963. Aquí fue introducido el nuevo reglamento del concilio, con cuatro moderadores: Suenens, Lercaro, Döpfner y Agagianian, de origen oriental. Mientras tanto, el joven perito Ratzinger empezó a advertir que el centro de influencia del concilio se había desplazado: si al principio la «alianza europea» o «del Rin» había tomado las riendas del evento eclesial, quienes iban a predominar a partir de ese momento serán las jóvenes Iglesias de Asia, África y Latinoamérica. Una vez acabado el primer periodo de sesiones, durante los diez últimos días de febrero de 1963, la comisión teológica del concilio creó un grupo de trabajo para la redacción del esquema *De Ecclesia*, a partir del nuevo texto preparado por el teólogo belga Gérard Philips, colaborador del cardenal Suenens. Empezaba con las palabras *Lumen gentium cum sit Christus*: Cristo, la luz de todas las gentes; expresaba maravillosamente la unidad entre Cristo y su Iglesia. Los trabajos de redacción durarán hasta el mes de junio. «Juan XXIII vivió para el concilio, y por el concilio murió», escribió Felici.

Siguió de cerca los trabajos que podríamos llamar de «puesta en marcha»; asistió desde su estudio a las congregaciones generales, por medio de las cámaras de un circuito cerrado instaladas en el aula conciliar; intervino con autoridad para dirimir algunas cuestiones surgidas en los comienzos del concilio. Pero su mayor mérito fue haber dado, primero a la preparación y luego al concilio, un inmenso soplido de vida que llegó hasta los confines de la Iglesia.

Pocos días después tuvo lugar la elección de Giovanni Battista Montini, quien escoge para sí el nombre de Pablo VI. Su vida

estuvo regida por un particular centro de gravedad: la atracción por la genuina vida pastoral; era también un poeta, un intelectual y un agustiniano incondicional, como le describen sus biógrafos. Decide inmediatamente continuar el concilio convocado por su predecesor, y dedicarle así sus mejores energías. Si el papa Juan había empezado el concilio, Montini fue –antes y después de su elección como papa– el «arquitecto» del mismo. La elección del nuevo papa no había resultado sencilla sobre todo para el propio interesado. Ratzinger advertía la complementariedad y continuidad entre el «carismático» Juan XXIII y el «intelectual» Pablo VI. El observador laico Jean Guitton (1901-1999) recordaba las palabras del todavía cardenal Roncalli: «El próximo papa, sea quien sea, tendrá que reconstruir el organismo eclesiástico»; tal vez no se refería exactamente a él mismo sino a su sucesor. Por esto Che-neaux le llama el «príncipe reformador», pues aplicó el concilio en las figuras del sínodo, de las conferencias episcopales, de la reforma de la curia y de la reforma litúrgica; otros adquieren tonos algo más dramáticos:

En mi opinión –relataba el cardenal König de Viena– Pablo VI fue el mártir del Vaticano II. La muerte del papa Juan en junio de 1963 dejó al concilio en una situación crítica. ¿Qué iba a pasar en ese momento? ¿Quién iba a suceder al papa Juan? Y el sucesor, quienquiera que fuera, ¿continuaría el concilio o lo interrumpiría? Todos los padres conciliares, y con ellos toda la Iglesia, esperaban con expectación. Mi habitación en el cónclave, muy modesta, era la próxima a la del cardenal Montini de Milán. El primer día por la tarde quedó ya claro «de dónde soplabla el viento», por así decirlo, y que Montini iba a ser elegido. Pero parecía tan abatido que decidí visitarlo. [...] «Me encuentro rodeado por una densa niebla y solo puedo esperar que el Señor me saque de ella». Cuando al día siguiente fue elegido, temí que dijera «no», como había sucedido repetidamente en los cónclaves. Pero Montini dijo «sí», aunque de un modo muy vacilante. No quería ser papa, pero aceptó la elección.

Y lo asumió con decisión. Pablo VI no era tampoco un deportista, pero le gustaban la velocidad y los coches potentes. Cuando

era arzobispo de Milán corría por carreteras secundarias, pero incluso como papa solía pedir a sus chóferes que acelerasen... Fue también el primer papa viajero de la historia contemporánea, empezando en 1964 con un viaje a Tierra Santa durante el concilio Vaticano II, al que seguirían visitas a la India, Estados Unidos, Fátima... hasta un total de nueve viajes internacionales. Fue herido en un intento de asesinato en Manila. Pero más que los viajes, el gran *hobby* del beato Pablo VI era leer, sobre todo ensayos, y esto se notaba en su excelente estilo literario. Le encantaba el arte contemporáneo y la sencillez. Como fue innovador, algunos diarios norteamericanos le calificaron de «peligroso comunista». Era distinto y tal vez complementario a Juan XXIII: «Roncalli con su aire bonachón, su modo campechano de actuar, la simpatía típica de un párroco de pueblo —después del hierático Pío XII— había conquistado a las masas y a los periodistas. Pablo VI, mucho más inseguro en público e intelectual, no tuvo la misma suerte», comenta una historiadora alemana. Sin embargo, intervino en primera persona en casi todos los textos conciliares, a la vez que atendía a oscilantes mayorías y minorías, que no siempre quedaban contentas con su deseada ecuanimidad. Los medios de comunicación se mostraron críticos con el papa Montini. Pablo VI —afirmaba el observador metodista Albert Outler— «no ha alterado el núcleo de la doctrina tradicional, pero ha iniciado más cambios en el gobierno y la práctica que ningún papa desde Pío IX».

El 29 de septiembre comenzaba el segundo periodo de sesiones conciliares. En el discurso inaugural, el beato Pablo VI hablaba de renovación, ecumenismo y relación con el mundo moderno, tal vez en un tono menos optimista que su predecesor, pues se refería al ateísmo y las «Iglesias del silencio» presentes en países comunistas. Además, el papa aludía no solo a la reforma de la curia romana —un viejo tema—, sino también a la importancia del papel de los obispos en el concilio. La cuestión de la colegialidad estaba ya planteada desde ese momento. Ratzinger se sintió sobre todo impresionado por el cristocentrismo de las palabras del nuevo papa Pablo en la ceremonia de inauguración de las sesiones: «Con

qué claridad sonaron aquí las palabras de la Liturgia *Te, Christe, sole novimus*: ¡solo a ti, oh Cristo, te conocemos!». Philips afirmaba que este cristocentrismo, inseparable de la dimensión pneumatológica, es el *leitmotiv* de su corazón». A esto añadía Ratzinger los fines del concilio: alcanzar «la conciencia de la Iglesia, su reforma, la unidad de todos los cristianos y el diálogo de la Iglesia con los hombres contemporáneos». Según el filósofo y amigo del papa Jean Guitton, Pablo VI no iba a ser un revolucionario; su estilo y su método eran distintos a los de Juan XXIII: su estilo era la vibración, y su método la profundización. Juan XXIII había localizado el yacimiento, y Pablo VI iba a disponer su ordenada explotación. «El nuevo papa –añadía Morales– revelaba en este discurso inicial la tarea que asignaba al concilio. De un papa a otro se había pasado del entusiasmo al realismo. El *aggiornamento* en el fervor daba paso al *aggiornamento* en la mayor serenidad y lucidez posibles».

Con la consiguiente reforma del reglamento del concilio, el papa quería dinamizar el funcionamiento del aula conciliar. Ese verano el profesor Ratzinger había recibido la oferta de la cátedra de teología dogmática en la *Westfälischer Wilhelms-Universität* de Múnster, una pequeña ciudad de tradición católica en el noroeste de Alemania. A partir de ese momento, la vida del profesor y perito se divide entre las aulas universitarias y la conciliar. En esta segunda sesión conciliar participaron cincuenta y nueve observadores externos y nueve invitados, pertenecientes a veintidós Iglesias y comunidades cristianas; entre ellos, también por primera vez, trece laicos.

Mientras seguía adelante el concilio –recuerda el joven perito–, vivía entre Múnster y Roma. El interés por la teología –que ya antes había sido grande– crecía todavía más gracias a las noticias que llegaban –a menudo cargadas de sensacionalismo– sobre las disputas entre los padres. Siempre que volvía de Roma encontraba los ánimos más revueltos en la Iglesia y entre los teólogos. Daba cada vez más la impresión de que en la Iglesia no había nada definitivo, de que todo podía ser objeto de revisión. El concilio parecía un gran parlamento eclesial, que todo lo podía cambiar. Era [también] evidente que

crecía un resentimiento contra Roma y la curia, que se presentaban como los enemigos de cualquier novedad y progreso.

Ratzinger comenzó a palpar ya con alguna sorpresa ciertos fenómenos extraños e inquietantes que estaban surgiendo en ese momento. En Alemania no solo los obispos se presentaban como verdaderos renovadores de la fe, sino que también los teólogos se sintieron protagonistas de este proceso con unas determinadas consecuencias: «El papel [decisivo] de los teólogos en el concilio creó entre los estudiosos una nueva conciencia de sí mismos: comenzaron a sentirse los verdaderos representantes de la ciencia y, precisamente por eso, [pensaban que] no debían estar sometidos a los obispos». Querían además sustituir la teología conceptual romana –la «teología del Denzinger», decían ellos– por una teología más existencial; el asunto de estas controversias internas entre pastores y teólogos tenía sus propias repercusiones prácticas en las tareas conciliares. Un grupo de teólogos francófonos y germanoparlantes se reunían cada viernes en la casa de los redentoristas, para diseñar la «estrategia conciliar». Las mismas alianzas que se habían establecido antes entre los obispos, se forjarán ahora entre los teólogos. Un cronista de la época lo expone del siguiente modo, tal vez con un poco de exageración, pero aportando también interesantes pistas:

Puesto que normalmente la opinión de los obispos de lengua alemana era la adoptada por la alianza europea, y puesto que la postura de la alianza europea era adoptada por el concilio, bastaba con que un teólogo impusiese sus puntos de vista a los obispos alemanes para que el concilio los tomase como algo propio. Tal teólogo existía: era el padre Karl Rahner, un sacerdote jesuita. Teóricamente, Rahner era el teólogo consultor del cardenal König [de Viena]. En la práctica, era consultado por muchos miembros de las jerarquías alemana y austriaca, y muy bien podía considerársele la mente más influyente de la conferencia de Fulda. El cardenal Frings, en el transcurso de una conversación privada, denominó al P. Rahner «el teólogo más grande del siglo».

Teuffenbach sin embargo relativiza este dato, pues Rahner tenía dificultades a la hora de expresarse, sobre todo si debía hacerlo en lengua latina. Según ella, su influencia se debía más bien a las buenas relaciones que mantenía con los medios de comunicación. En aquel momento, los puntos de vista de Ratzinger y del jesuita alemán resultaban todavía bastante convergentes, de modo que la perspectiva centroeuropea se podía hacer valer y escuchar en todo el concilio. Era esta la indirecta pero eficaz influencia que podían tener los teólogos, más en concreto aquellos de lengua francesa y alemana.

Volviendo a los recuerdos de nuestro joven profesor, Ratzinger llamaba la atención en primer lugar sobre el nuevo reglamento del concilio, aprobado por Pablo VI: aunque no suponía ninguna revolución, sí denotaba una cierta apertura respecto a la anterior normativa. El *aggiornamento* conciliar auspiciado por Juan XXIII al empezar el concilio estaba llegando hasta estos mínimos detalles. Al mismo tiempo, el afán reformista de ciertos padres conciliares seguía en pie. Así, reseñaba el teólogo de Múnster una tercera intervención de Frings que le dio gran notoriedad y protagonismo, en la que habló de cómo no son necesarios los episcopados titulares –casi a título honorífico– para los cargos de la curia; pero había además una severa crítica. El tercer discurso que se hizo famoso era sobre la necesaria reforma de los métodos empleados por el Santo Oficio. En efecto, esto ocurría el 8 de noviembre de 1963, al referirse a la Congregación dirigida por el cardenal Ottaviani, «porque no son adecuados a los tiempos modernos y escandalizan al mundo»; es decir, que eran procesos administrativos más que judiciales. «Era preciso exigir –prosiguió Frings– que nadie fuera condenado antes de ser escuchado y sin haber tenido la oportunidad de corregirse». Añadió que «nadie puede ser condenado sin haber tenido la oportunidad de corregir su obra o sus acciones».

Un cerrado aplauso clausuró su intervención y aquella se convirtió –en palabras de Jedin– en «una de las escenas más emocionantes del concilio». Tal vez detrás de estas palabras estaban también las opiniones del joven Ratzinger, perito en el concilio.

Alfredo Ottaviani protestó por estas palabras y afirmó que se ignoraba «el modo de proceder del Santo Oficio» (era el décimo hijo de un panadero del barrio del Trastevere, y se consideraba «un romano de Roma»; su lema episcopal era *Semper idem* y gozaba de una conocida fama de inflexibilidad, si bien los que le conocían hablaban también de su cálida humanidad). «Pocos minutos más tarde –sigue relatando Allen–, dominado por una profunda emoción y entre sollozos, el cardenal Ottaviani, responsable del Santo Oficio y presidente de la comisión teológica, [...] improvisó una respuesta a las acusaciones del cardenal de Colonia, mostrando “una enérgica repulsa contra las palabras que se han pronunciado en la suprema congregación cuyo presidente es el sumo pontífice”». Negó que nadie fuera juzgado sin proceso y que tal fuera ajeno al conocimiento del papa. Fue aquel un momento quizá demasiado intenso. Ottaviani manifestó su disgusto ante esa crítica que en el fondo –venía a decir– suponía un ataque al mismo romano pontífice. Tras esto insistió en la supremacía del primado de Pedro sobre el colegio de los apóstoles, caldeando los ánimos al abordar de este modo un tema todavía en discusión.

El cardenal romano superó los diez minutos de su intervención, y el moderador mandó apagar el micrófono. Fue una humillación ante la asamblea conciliar. Grootaers comenta sin embargo que «su serenidad para mantener la cabeza alta ante los opositores y la serenidad de la que dio siempre muestras conquistó enseguida a los padres, incluidos los “opponentes”», aunque tal vez no estaba del todo al día en sus conocimientos teológicos. La prensa tampoco reconocía sus méritos, aunque los padres conciliares pudieron apreciar su trato sencillo y cercano, a pesar de su duro cargo. A Ratzinger le pareció, sin embargo, que estas diferencias eran más de orden teológico que institucional, tal como había sugerido el mismo Daniélou: no se trataba de una rebelión, sino de una manera distinta de entender el modo de proceder de la curia romana. No era el único con este parecer. Frings añadió que la representación en el aula conciliar pertenecía más a los obispos que a las distintas comisiones como tales. Quería así subrayar la autoridad de los

obispos con el sucesor de Pedro, frente a la de las instituciones de la curia en la ciudad eterna. Mandó entonces a Jedin y a Ratzinger que escribieran una memoria para dirigirla al santo padre. Sin embargo, el joven perito recordaba cómo la mejora en la relación personal entre ambos cardenales –el romano y el alemán– después de la disputa suponía «un ejemplo digno de tenerse en cuenta y tal vez pueda señalarse también como expresión del clima mental y espiritual del concilio en su conjunto».

2. La colegialidad de los obispos

En 1960, cuatro profesores ortodoxos del Instituto teológico *Saint Serge* de París habían publicado un libro dedicado al primado de Pedro, en el que proponían una eclesiología «colegial», fundada en el primado petrino del amor y en cierto modo contrapuesta a la católica. Este era un primado de honor, pero no de jurisdicción. Era otro de los grandes temas que estaban sobre el tapete. Los debates teológicos –si bien más serenos que en otros periodos conciliares– se dieron también de modo intenso en este segundo periodo conciliar: además de la libertad religiosa y las relaciones de la Iglesia con el mundo, tuvieron lugar intercambios de puntos de vista en lo que se refiere al ecumenismo –relación con otros cristianos, no católicos– y a la «declaración sobre los judíos». Sin embargo, quedaban todavía pendientes «un bosque de textos»: la discutida y futura *Dei Verbum*, la constitución sobre la relación entre la Iglesia y el mundo, los documentos sobre obispos, laicos, sacerdotes y religiosos... Y, sobre todo, la más adelante llamada *Lumen gentium*. El primer esquema sobre la Iglesia, obra también de Ottaviani y su colaborador, el holandés Sebastian Tromp (1889-1975), contenía algunos avances –como una valoración del papel de los obispos y el de los laicos–, a pesar de que todavía presentaba un concepto menos actual y a la vez histórico de la Iglesia. Este texto quería completar el Vaticano I, pero –por ejemplo– empezaba por la jerarquía y no con el pueblo de Dios,

como lo hará después la *Lumen gentium*. Además, la figura del obispo parecía aislada en su propia diócesis, mientras la colegialidad aparecía tan solo al final, como una especie de apéndice.

En la subcomisión creada para estudiar este tema, estaban los teólogos Rahner, Congar y Philips. Del 5 al 6 febrero de 1963 Ratzinger mantiene una reunión en Múnich con otros teólogos sobre el texto sobre la Iglesia. «El esquema era demasiado clerical –comenta Schatz–, excesivamente orientado hacia una estructura jurídica y no en un concepto sacramental de la Iglesia. Solo se utilizaban textos escritos a partir del siglo XII, era muy escaso el recurso a la Escritura y a los padres de la Iglesia; no se había superado de este modo la restricción jurídica que entiende la Iglesia sobre todo como institución». Hacía falta fundamentarlo en un concepto más teológico de Iglesia. Emerge de este modo uno de los temas que más interesaron a Ratzinger y del que se había ocupado con anterioridad: la colegialidad de los obispos. La discusión se extendió durante todo el mes de octubre de 1963, sin que se llegara un acuerdo. Tanto Rahner como Ratzinger fueron nombrados para formar parte de la comisión *De collegialitate*. Otros teólogos quisieron introducir una síntesis sobre la doctrina del Vaticano I sobre la potestad del papa, pero los alemanes –según De Mattei– se opusieron. Estaba todavía reciente la publicación –de nuevo junto con Karl Rahner– de un breve estudio titulado *Episcopado y primado* (1961). Según el joven perito, no se trataba de instancias contrarias sino complementarias, tal como se había vivido desde siempre en la Iglesia, aunque –tal vez– los acentos habían ido más bien en una u otra dirección. Ambos autores alemanes fundamentaban una enseñanza que después sería proclamada por el Vaticano II, así como la importancia de considerar la Iglesia como «comunidad eucarística», cuyo centro estaría en la diócesis reunida en torno al obispo y a la Eucaristía.

Roma y el mundo entero (el primado definido por el Vaticano I, y la colegialidad que se promoverá en el Vaticano II) han de encontrar un buen entendimiento entre sí, pedía nuestro teólogo. En el contexto de estos temas, el joven profesor había precisado

también en un artículo algo posterior y titulado *Teología del concilio* (1961), que el concilio no era «una construcción estrictamente papal», pero tampoco «un parlamento y los obispos no son unos diputados con un poder y un mandato que les viene de un pueblo que los ha elegido». No se trata por tanto de una visión política, sino de una visión teológica. Además, la verdadera colegialidad consiste –añade– en que los obispos no solo vivan una «colegialidad vertical» con Pedro, sino también la «horizontal» con los demás obispos e Iglesias locales. En este doble movimiento –vertical y horizontal– se encuentra la verdadera catolicidad. En fin, terminaba Ratzinger proponiendo que la promoción de la colegialidad no solo suponga un síntoma de renovación, sino tender «un puente con las Iglesias orientales», es decir, también con la Iglesia ortodoxa. En el juicio crítico realizado por un censor dominico, aparece escrito: «Del breve resumen añadido, no aparece que en las páginas de Ratzinger haya motivos para comentarios de tipo doctrinal».

El 30 de septiembre Frings interviene en el aula conciliar y expresa su sintonía con el esquema presentado por Philips, en cuya concepción eclesiológica se encuentran los temas de la naturaleza sacramental de la Iglesia, su idea de Iglesia como pueblo de Dios y a la vez cuerpo de Cristo, y como peregrina y celestial al mismo tiempo. El 4 de octubre el cardenal alemán vuelve a intervenir en el debate conciliar para recordar que la colegialidad episcopal forma parte de la doctrina católica, pues la Iglesia de los primeros siglos «estaba constituida por varias Iglesias locales, que tenían entre sí comunicación y contactos». Se refiere también a la sacramentalidad de la Iglesia –unión de lo material y lo espiritual– y a la solidaridad entre la Iglesia peregrina en la tierra y la celeste. María sería por tanto la primera en la Iglesia, ocupando un lugar eminente en esta última.

Entre el 4 y el 16 de octubre de 1963, intervinieron en el aula conciliar ciento treinta padres conciliares. Hablaron por extenso del «colegio episcopal» como continuación del colegio de los apóstoles, reunidos en torno a Pedro. *Cum Petro et sub Petro*, dirá al

final el texto conciliar: con Pedro y bajo Pedro (LG 26). El episcopado se entiende de modo unitario con el primado. «Esto llevó a la reafirmación, por parte de todos, del valor indiscutible del primado», comenta Ratzinger. No se trataba de una monarquía ni tampoco de una democracia: es un colegio, una «comunidad jerárquica» presidida en última instancia por el mismo Cristo. Los obispos han recibido el sacramento del orden en su plenitud y tienen la misión de enseñar el Evangelio, administrar los sacramentos y pastorear al pueblo de Dios. De esta manera el concilio reivindicaba la figura del obispo como pastor en su propia diócesis y con vistas a toda la Iglesia, al mismo tiempo que le enfrentaba con su propia responsabilidad.

El 30 de noviembre Frings intervenía de nuevo para pedir que el capítulo sobre el pueblo de Dios se antepusiera al de la jerarquía, y se profundizara en la naturaleza de la Iglesia como «sacramento universal de salvación», así como en su naturaleza escatológica: la importancia de la Iglesia celeste y, en especial, de María en ella (por eso sugiere integrar el capítulo sobre la Virgen en el esquema sobre la Iglesia).

Aunque al principio el papa no lo veía claro, se votó sobre la conveniencia de abordar la colegialidad en el aula, a lo que más del ochenta por ciento votaron a favor de la discusión. Veinticinco cardenales escribieron al papa en contra de ella, por lo que Pablo VI tuvo que hablar con unos y otros. El texto final del tercer capítulo del esquema *De Ecclesia* sobre primado y episcopado tardaba en llegar. ¿Habían surgido nuevos problemas por parte de los que se negaban a la doctrina de la colegialidad? Giancarlo Zizola escribía en *L'Italia*:

No eran maniobras. Tan solo era seriedad. La comisión teológica estaba buscando fórmulas que disiparan las dudas y los escrúpulos de la minoría. Una democracia humana no se plantea tales cuestiones. Pero el concilio debía recoger en torno a sus decisiones una unanimidad moral [...]. Y esta es la preocupación de Pablo VI: hacer que el concilio alcance sus objetivos en un clima de consenso.

Si el mes de octubre se había dedicado a la Iglesia, el de noviembre abordó sobre todo el ecumenismo, la cuestión de los obispos y el apostolado de los laicos. Así, al finalizar la segunda sesión conciliar, escribía Carlo Falconi en *L'Espresso*: «El concilio, si bien no ha dado grandes pasos y se encuentra frente a durísimas dificultades internas, no se puede decir que ha fracasado. Procede, por el contrario, con la clásica lentitud característica de la Iglesia. En su discurso conclusivo de la segunda sesión, Pablo VI se ha mantenido hábilmente por encima de toda confusión». La palabra «colegialidad» se usó «para expresar que los obispos, juntos, son la continuación de los doce apóstoles», explicaba ya como papa Benedicto XVI. Solo el cuerpo de los obispos, el colegio –dijo– es la continuación del cuerpo de los Doce.

Pareció a muchos como una lucha por el poder, y tal vez alguien pensaba en el poder, pero en el fondo no era el poder, sino la complementariedad de los factores y la integridad del cuerpo de la Iglesia con los obispos, sucesores de los apóstoles como portadores, y como cada uno de ellos es la columna vertebral de la Iglesia junto con este gran cuerpo.

3. La Iglesia como comunión

«La catolicidad no es solo mirar al centro, hacia Roma, sino también hacia la periferia (*Nachbarn*)», había escrito el joven asesor del cardenal Frings en su comentario del concilio. En opinión de Nichols, «Ratzinger pensaba en un futuro ecuménico, en el que las Iglesias separadas pudieran reunirse en la comunión católica –sin por esto quedar absorbidas– como formas de la única comunidad visible de Cristo sobre la tierra». Estas serán unas ideas previas al concilio, que dieron lugar a un prolongado debate, cuyo fin será la supresión del esquema anterior sobre la Iglesia. Surgieron entonces distintas alternativas. Así, la redacción de la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* va a ocu-

par la atención de obispos y teólogos en aquel segundo periodo de sesiones. Como hemos mencionado, el teólogo belga Gérard Philips había preparado un esquema alternativo sobre la Iglesia, que coincidía solo en parte con el trabajado por los obispos alemanes en la reunión de Múnich, a la vez que recogía lo mejor del anterior esquema redactado en la curia romana. El nuevo unía la dimensión histórica y la sacramental de la Iglesia: como pueblo de Dios en marcha y como sacramento universal para la salvación del mundo. Además, el pueblo de Dios aparecía incluso antes de la jerarquía, en correspondencia con los futuros capítulos segundo y tercero de la *Lumen gentium*.

Ratzinger apreció este esquema redactado por los belgas, que reflejaba un punto intermedio entre las tendencias de italianos, españoles y latinoamericanos por un lado, y francófonos y alemanes por otro. A su vez, el nuevo esquema recogía algunas observaciones generales sobre la naturaleza de la Iglesia, que le parecían de gran importancia. En primer lugar –según Ratzinger–, trata del misterio de la Iglesia como cuerpo de Cristo y como pueblo de Dios al mismo tiempo –como veíamos–, y «habla elocuentemente sobre la condición cristológica y pneumatológica de la Iglesia, y sobre su estructura sacramental y carismática». Nos encontrábamos por tanto ante una eclesiología equilibrada, que intentaba integrar las diferentes vertientes del misterio: la visible y la invisible, la humana y la divina, la material y la espiritual. Por eso, la Iglesia es también *sacramentum*, un signo sagrado, como la había definido san Agustín: un sacramento universal para la salvación y la comunión con Dios y de todos los hombres y mujeres entre sí. Así, el esquema tomaba también en serio la historicidad de la Iglesia, y la Iglesia de los pobres, fundada por «el siervo de Dios», que quiso vivir sobre esta tierra como el hijo de un carpintero, y que ha llamado a los pecadores».

También Karol Wojtyła interviene en el aula conciliar en este sentido el 21 de octubre, pidiendo un primer capítulo sobre el misterio de la Iglesia (es decir, de la relación de esta con Dios Padre, Hijo y Espíritu), de la Iglesia como sacramento de salvación y

del papel de los laicos en ella. Sobre este tema se ocupará también el obispo Wojtyła, quien había tenido una abundante experiencia pastoral con laicos. En un *votum* presentado a la comisión redactora, sostenía que el apostolado de los laicos era una prerrogativa personal de cada cristiano. Son ellos protagonistas de la evangelización de la misión de la Iglesia, en colaboración con los pastores. También en la siguiente sesión, el 8 de octubre de 1965, el recién nombrado obispo polaco expondrá estas ideas en el aula conciliar. «Cuando la Iglesia es sacramento –continuaba Ratzinger–, es signo de Dios entre los hombres, por lo que no es nunca para sí misma, sino que su tarea está más allá de ella misma. Es como una ventana, que lleva a cabo su función cuando deja ver lo que hay detrás»: una ventana visible que nos remite a una realidad invisible.

Entre los temas particulares que recuerda Ratzinger de las distintas propuestas conciliares, se encontraba la de Rahner sobre el diaconado permanente en la precedente conferencia de Fulda, que suponía la recuperación de una práctica entre los primeros cristianos. Ratzinger se mostraba plenamente de acuerdo al respecto. Sobre los laicos, el joven profesor señaló que, más que una definición negativa (lo que el laico no es), había que desarrollar una positiva a partir de la misma teología y espiritualidad del laicado. Sin embargo, en este segundo periodo de sesiones, Ratzinger se extenderá sobre todo en comentar el ecumenismo, aspecto que se consolida paulatinamente como una de las grandes coordenadas conciliares. Juan XXIII había dado pasos importantes en esa dirección, el Consejo ecuménico de las Iglesias estaba produciendo sus frutos, y el concilio había cursado invitación con éxito a ortodoxos, anglicanos y protestantes, quienes ahora frecuentaban las aulas conciliares. Como hemos mencionado ya, Ratzinger veía el capítulo sobre los obispos en clave ecuménica.

El 23 de octubre, el teólogo luterano Edmund Schlink (1903-1984) proponía un ecumenismo incompatible –según Ratzinger– con la fe católica. Según el teólogo protestante, ninguna Iglesia cristiana (católica, ortodoxa, protestante) es la Iglesia de Cristo,

por lo que sería necesario proceder a una confederación entre todas ellas para obtenerla como resultante de todas esas alianzas. Según Ratzinger, por el contrario, la esposa de Cristo «se refleja en la Iglesia visible que celebra la Eucaristía», es decir, las Iglesias católica y ortodoxa. Las demás comunidades tendrán elementos de eclesialidad, pero no la plenitud de elementos de salvación. Todas ellas formaban parte de una Iglesia de Cristo, herida por la división de los cristianos. «Además, debemos ver la Iglesia como un cuerpo vivo». También señaló que en esa época creció la conciencia de que «la Iglesia no es una organización, algo estructural, legal, institucional», sino que también se trata de «un organismo, una realidad viva, que entra en mi alma, para que yo mismo, con mi propia alma creyente, sea elemento de construcción de la Iglesia como tal». En este sentido, Pío XII había escrito la encíclica *Mystici corporis Christi*, aunque todavía esta idea no estaba del todo completa y desarrollada. Además, en esa nueva visión de la Iglesia, tendrán también un protagonismo importante las ideas sobre los laicos y la «llamada universal a la santidad» que había discutido el concilio en ese mismo periodo de sesiones.

Yo diría que filológicamente aún no está totalmente maduro en el concilio, pero es resultado del concilio que el concepto de comunión se vuelve cada vez más una expresión del sentido de la Iglesia, de la comunión en diferentes tamaños, la comunión con el Dios Trino, quien es una comunión entre el Padre, el Hijo y Espíritu Santo, la comunión sacramental, comunión concreta en el episcopado y en la vida de la Iglesia, —concluía Benedicto XVI.

Surgía un concepto alternativo y distinto de Iglesia, y nuevas publicaciones que intentarán promoverla en los próximos años. Ya se habían reunido el 20 y el 21 de julio en Saarbrücken, para una reunión fundacional. En esos días de otoño de ese año de 1963, un editor holandés establecía contactos con Rahner, Schillebeeckx y Küng, «para poner en marcha el proyecto de una revista teológica internacional, que llevaría el nombre de *Concilium*». Ratzinger

formará parte del primer consejo de redacción, pero más adelante tomará sus distancias respecto a este proyecto.

4. María, la primera Iglesia

Fueron discutidos también en ese momento otros temas. Dentro del aula conciliar tendrá lugar otro debate acerca de los títulos otorgados a María que debían aparecer en los documentos conciliares. La discusión, aparentemente sobre un tema de detalle, presentaba en realidad un amplio alcance. Unos proponían los títulos de «madre de la Iglesia», «mediadora», «medianera de todas las gracias» e incluso el de «corredentora»; a otros les parecía excesivo e incluso un gesto contraproducente desde el punto de vista ecuménico (doscientos padres se opusieron expresamente al título de «mediadora», que luego aparecerá en el texto conciliar). En el ámbito de la conferencia episcopal alemana en Fulda, Rahner y Ratzinger sostenían al respecto que un excesivo énfasis en el papel de María en la redención podría perjudicar las relaciones ecuménicas con el resto de los cristianos, en especial con los reformados; además, no se veía claro el título de «mediadora» aplicado a la Virgen, desde el punto de vista de la multiseccular tradición de los concilios. Proponían en fin incorporar el esquema sobre María como último capítulo del *De Ecclesia*, para integrar la mariología en la doctrina sobre la Iglesia. Fue esta, de hecho, la postura defendida por Frings ante la asamblea conciliar. Como veíamos, el 30 de septiembre de 1963 el cardenal renano había pedido al aula conciliar que se fundiera el esquema sobre María en el *De Ecclesia*, a quien apoyaron los obispos de Inglaterra y Gales.

Tras un prolongado debate, al final la votación fue favorable a esta propuesta. Ratzinger consideraba que de este modo «la mariología se convierte en eclesiología, lo cual significa que en la idea de Iglesia está también la *Ecclesia celestis*, la Iglesia de los bienaventurados, de los salvados, y de que por medio de esta se podría verse reforzada la idea espiritual y escatológica de la Iglesia». La Iglesia

no es solo visible y peregrina: hay una parte importante que ha alcanzado ya la meta definitiva, y sigue estando de un modo muy activo en la Iglesia. No se trataba pues de quitarle importancia a María o de negarle una serie de títulos. Todo lo contrario. Ratzinger saldrá al paso de posibles confusiones en las interpretaciones de estos sucesos, y escribirá después en 1964: «Entendámonos: el objetivo de este concilio no era destruir –lenta y con seguridad– la devoción mariana y asimilarse de este modo al protestantismo, sino que había de evitar –tras los requerimientos de nuestros hermanos separados– una teología especulativa que se olvida de la Escritura». También el 24 de octubre Karol Wojtyła y los obispos polacos se sumarán a esta misma postura, si bien el lugar de inclusión de este capítulo debería ser al final del capítulo primero sobre el misterio de la *Ecclesia de Trinitate*.

Más que un progresismo ingenuo y acrítico, los principios que movían a Ratzinger coincidían más bien con el *ressourcement*, con la «vuelta a las fuentes» –la Escritura, la Liturgia y los Padres– que había propuesto la teología de la época, para dejar así el cristianismo libre de adherencias extrañas que se habían incorporado con el pasar de los siglos. Sin embargo, a la vez reconocía que se ha dado –respecto a esta cuestión– una evolución en el punto de vista. Declaraba bastantes años después, al reconsiderar tal vez con más perspectiva su propia visión: «Cuando todavía era un joven teólogo, antes de las sesiones del concilio (y también durante las mismas), como ha sucedido y sucede hoy a otros muchos, abrigaba ciertas reservas sobre fórmulas antiguas, como por ejemplo aquella famosa de *Maria numquam satis*, “sobre María nunca se dirá bastante”. Me parecía bastante exagerada». Hablaba después con claridad de sus causas: «Personalmente, al principio estaba muy determinado por el severo cristocentrismo del movimiento litúrgico, que el diálogo con mis amigos protestantes intensificó todavía más». Tras una cierta «conversión mariana», Ratzinger hablaba después de María como tipo de la Iglesia: ella, en su humildad, da vida y esperanza a toda la humanidad, tal y como debe hacer la Iglesia. Por eso María será la «primera Iglesia», aquella que

encarna del mejor modo lo que supone ser Iglesia y colaborar con la misión de Cristo.

Existe un gesto emblemático, que definía perfectamente –afirma Ratzinger– al cardenal Frings. Me refiero al *votum* pronunciado el 18 de septiembre de 1964 acerca del texto sobre la santísima Virgen. Frente a este tema había surgido una situación especialmente difícil en la que el concilio corría el peligro de escindirse sin remedio. En las detalladas relaciones que habían expuesto los cardenales Franz König (Viena) y Santos Rufino (Manila) se habían mostrado claramente las posiciones contrapuestas que dividían a la asamblea eclesial en dos mitades aproximadamente iguales en número. A unos, el texto presentado les parecía demasiado débil, «minimalista», casi un atentado contra el honor de la santísima Virgen. A los otros les parecía demasiado fuerte, casi inadmisibile desde una perspectiva ecuménica bíblicamente fundada. En ambos casos estaban en juego apasionados sentimientos que no era posible refrenar con argumentos: lo que había respecto a argumentos ya había sido aportado hacía tiempo.

Donde se habían acabado los argumentos solo podía ayudar una *auctoritas*: una voz en la que todos confiaran. El cardenal la tenía, y ciertamente solo él. A él le creían los unos por la calidez de una profunda piedad católica y mariana, y los otros, por la objetividad de un juicio teológico fiable. Así, pues, fue como una redención cuando, finalmente, pidió la palabra el arzobispo de Colonia e instó a ambas partes del pleno a vencerse a sí mismas en atención a la unidad y a aceptar el texto presentado, que ciertamente, decía, no colma todos los deseos, pero puede ser sostenido por todos con la conciencia tranquila. Por supuesto, para ambas partes siguió suponiendo un vencimiento, pero la sugerencia de Frings los sacó de su endurecimiento y devolvió al concilio la unidad. [...] Se sentía que, en realidad, todos habían esperado una palabra de Frings, y esta es, por cierto, la respuesta más elocuente a la pregunta por su posición en el concilio Vaticano II.

Así, los frutos de este segundo periodo de sesiones iban a ir llegando poco a poco: por ejemplo, fue aprobada entonces la constitución sobre la sagrada Liturgia *Sacrosanctum concilium* y un decreto sobre los medios de comunicación. Menos es nada. Sin

embargo, todo ese encendido debate no estaba quedando en polémicas estériles. Ratzinger hacía una valoración conclusiva de todo este periodo: «El final de esta segunda fase del concilio, a pesar de sus muchos aspectos positivos, no presenta el mismo optimismo que había en el primero. [...] El impulso [de la renovación] viene del servicio prestado día tras día. No viene, además, sin la fe, la esperanza y la caridad diarias de cada uno de nosotros». El diagnóstico no es tan entusiasta como en el primer periodo. Durante este segundo periodo de sesiones, el concilio habló largo y tendido sobre la colegialidad de los obispos, que buscaba su propio lugar en relación no solo con el primado sino también respecto a la curia romana. Fue —afirma Grootaers— un periodo de «crisis» y «peligros», que hizo perder muchas energías y un tiempo precioso. Pero ese debate era necesario.

III. Tercer periodo (1964)

A finales de 1963, había quedado claro que este concilio no iba a ser breve, y que se trataba también de un momento de renovación. El concilio se alargaba y los gastos iban en aumento: miles de personas se alojaban en Roma, se habían publicado millones de páginas —esquemas, textos, traducciones— e incluso se había tenido que adquirir las sillas, hasta ahora alquiladas. En enero de 1964, la comisión de coordinación decidió que los esquemas elaborados por la curia fueran reducidos a una serie de propuestas en pocas páginas, que después serían propuestos a los padres conciliares. Era la victoria del llamado por la prensa alemana «plan Döpfner»: pasaron de 69 a 17, exponiéndose tan solo los principios generales y dejando de lado la casuística. Esto ha sido entendido también de modo habitual como un contrapeso a las posturas predominantes de la curia, cuyos representantes ocupaban la presidencia de las distintas comisiones. Los padres conciliares trabajaron también durante todo el verano. Así, por ejemplo, el 10 de julio, el ya arzobispo Wojtyła enviaba —en nombre del episcopado polaco— unas observaciones sobre el esquema *De Ecclesia*, que incluía un decidido apoyo a la doctrina de la colegialidad episcopal. Pocos meses después, el 14 de septiembre, empezaba el tercer periodo de sesiones del concilio. Como expresión de la colegialidad de los obispos, el papa concelebraba con veinticinco preladados en la misa

de inauguración. Ratzinger escribió del nuevo papa que su actitud era

muy parecida a la de Juan XXIII, quien quería ser tanto el papa de los que pisan el acelerador, como de los que quieren frenar.

1. La libertad religiosa

La tercera etapa va a durar desde el 14 septiembre de 1964 al 21 noviembre de 1964: aunque el papa fue recibido con frialdad, este periodo al final se reveló, a juicio de la mayoría de los padres conciliares, como el más denso y constructivo. El concilio abordó trece de los esquemas, por lo que algunos entendieron que se quería ir llegando a su término. Fue probablemente la sesión más decisiva y fecunda del concilio, también por la altura y libertad de los debates. En estos tres escasos meses se aprobaron la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* y el decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*. Los demás documentos recibieron innumerables sugerencias: el relativo a la vida religiosa recibió hasta catorce mil correcciones argumentadas.

Mientras tanto, el mundo se movía a gran velocidad. El 23 de noviembre de 1963 había sido asesinado en Dallas John Fitzgerald Kennedy y, en esos días, el presidente italiano Aldo Moro formaba el primer gobierno de centro-izquierda. En la escena mundial, la situación se estaba complicando: la guerra de Vietnam se agravaba, mientras China anunciaba que tenía la bomba atómica; en la URSS había terminado la era Krutchev, con un ralentizamiento del proceso de desestalinización. El 4 de enero de 1964 Pablo VI viajaba a Tierra Santa; dos días después se encontraba con el patriarca ecuménico Atenágoras. Cuando el 30 de junio, Pablo VI fue coronado, recibió una tiara con líneas menos barrocas y con un estilo más acorde con el arte contemporáneo; el nuevo papa no tardará en donarla en beneficio de los pobres.

«El concilio alcanzó la cumbre» en este periodo, decía Pericle Felici, su secretario. Aunque solo se aprobaron una constitución

y dos decretos, hubo numerosísimas intervenciones recogidas en ochenta mil metros de cinta magnetofónica, con un total de ochocientas mil palabras, además de ser celebradas cuarenta y siete misas en distintos ritos. El 7 de julio se les había comunicado a los padres conciliares la reducción drástica de esquemas que iban a ser discutidos en el aula conciliar (el «plan Döpfner») con los siguientes temas principales: la Revelación, la Iglesia, el ecumenismo, los obispos, los laicos y la relación de la Iglesia con el mundo moderno. Como veíamos, comenzó esta sesión con una concelebración eucarística muy diferente a la misa que daba comienzo al concilio, a la vez que se presentaron en el aula conciliar nuevos observadores y auditores, entre los que se encontraban treinta y nueve párrocos, quince mujeres y numerosos laicos. Los observadores no católicos llegaron a ser 168, de treinta confesiones cristianas diferentes, entre los que había nombres tan ilustres como Karl Barth (que no asistió por enfermedad), Oscar Cullmann o Max Thurian. Como alternativa a la influencia ejercida por los obispos centroeuropeos, se organizó una oposición que ocasionó como efecto positivo que los textos conciliares se revisaran con más cuidado y precisión. A pesar de todo, la visión del joven teólogo era más doctrinal e intelectual que meramente política.

El tercer periodo de sesiones del concilio se abrió con la presencia de 3074 obispos. Para aligerar el transcurso de las sesiones, se modificó de nuevo el reglamento, con vistas a que el número de intervenciones se redujera y se mantuviesen las verdaderamente significativas. No era esa sin más una respetable reunión de gente respetable. Según Schatz, «el tercer periodo de sesiones fue el más tumultuoso y dramático». Ratzinger comentaba de esta forma en octubre de 1964 de modo sucinto pero significativo: «La norma del concilio no puede ser la diplomacia y su oportunidad, sino solo la teología y, con ella, la cuestión de la verdad». En primer lugar, respecto a la Iglesia; el capítulo VII del esquema *De Ecclesia* sobre su dimensión escatológica fue el primer tema que se abordó en la tercera sesión y que correspondía a las ideas expresadas con anterioridad por el cardenal Frings. Al día siguiente se acometió el

último capítulo sobre la santísima Virgen, que tanto dio que hablar en aquellos momentos; como hemos visto, la discusión sobre los títulos que se debían otorgar a María se prolongó. Al final, se aceptó un texto en el que se la proponía como mediadora y madre de los cristianos. Pero había además algunos importantes pequeños documentos:

Inesperadamente —relataba ya como papa Benedicto XVI—, el encuentro con los grandes temas de la edad moderna no tuvo lugar en la gran constitución pastoral [*Gaudium et spes*], sino más bien en dos documentos menores, cuya importancia se ha visto solo poco a poco con la recepción del concilio. Se trata, en primer lugar, de la declaración sobre la libertad religiosa, pedida y preparada con gran solicitud sobre todo por el episcopado americano. La doctrina de la tolerancia, así como había sido elaborada en los detalles por Pío XII, no parecía ya suficiente frente al desarrollo del pensamiento filosófico y del modo de concebirse el Estado moderno. Se trataba de la libertad de elegir y de practicar la religión, como también de la libertad de cambiarla, como derechos fundamentales a la libertad del hombre.

El documento sobre la libertad religiosa estuvo sometido a numerosas revisiones. El papa había nombrado una comisión mixta con distintas sensibilidades para su redacción, pero —dada la importancia del tema— decidió retrasar su votación para el siguiente periodo de sesiones. En este texto fue definitivo el apoyo de los obispos norteamericanos, que tenían ante sí una sociedad con varias religiones. Y también los procedentes de la «Iglesia del silencio», que vivían en países comunistas. Ya el 10 de diciembre de 1963 Wojtyła había enviado un voto sobre el decreto de ecumenismo, donde hablaba de la libertad religiosa como un derecho humano fundamental. En este tema, el arzobispo de Cracovia intervendrá en varias ocasiones más, el principio y al final de la discusión: el 25 de septiembre de 1964 y el 22 de ese mismo mes del año siguiente. En la primera, sugiere un significado positivo de libertad religiosa y no como mera tolerancia, siguiendo las palabras

de Jesús: «la verdad os hará libres» (Jn 8,32). En la intervención del 25 de septiembre de 1965, recuerda que la libertad religiosa debe ser respetada por los poderes públicos. También en los países bajo el yugo comunista necesitaban la libertad religiosa para poder sobrevivir. Allí se afirmaba que esta se basaba en la forma de ser de la persona y de la sociedad, y no en una concesión de la autoridad política. Era un derecho humano. Se buscaba en este sentido la libertad de las conciencias, y no tan solo una incierta y arbitraria libertad de conciencia, bajo la que podrían justificarse los crímenes y atropellos más sorprendentes.

2. Religiones y Revelación

Otro tema que se había incluido en la agenda del concilio era la relación con judíos y musulmanes. De hecho, en mayo de 1964 Pablo VI anunciaba el nuevo establecimiento del Secretariado para los no cristianos, y a mediados de octubre se aprobó la declaración *Sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*. Estaba todavía reciente el trauma sufrido tras el Holocausto. Frings abogó en una intervención del 28 de septiembre por una exculpación colectiva del pueblo judío como causante de la muerte de Jesús; por su parte, el teólogo de Múnster se mostraba plenamente de acuerdo con los planteamientos doctrinales del texto conciliar. A pesar de la resistencia de los obispos árabes, no debía renunciarse a condenar el antisemitismo: «la norma del concilio no debe ser la diplomacia, sino la verdad». Como escribirá después ya como papa,

el segundo documento que se revelaría luego importante para el encuentro de la Iglesia con la edad moderna había nacido casi por casualidad y había crecido en varios estratos. Me refiero a la declaración *Nostra Aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. Al comienzo estaba la intención de preparar una declaración sobre las relaciones entre la Iglesia y el judaísmo, texto

que se volvió intrínsecamente necesario después de los horrores de la Shoah. Los padres conciliares de los países árabes no se opusieron a tal texto, pero explicaron que si se quería hablar del judaísmo, entonces debían decirse también algunas palabras sobre el islam. Cuánta razón tenían al respecto, en occidente lo hemos entendido solo poco a poco.

Esta idea había sido madurada poco a poco. Cuatro años más tarde, en 1964, el joven profesor escribía de nuevo un artículo sobre teología de las religiones, publicado después en un homenaje a Karl Rahner, conocido por su formulación de la inexacta teoría de los «cristianos anónimos»: todos los hombres son en el fondo cristianos, sin necesidad casi de bautismo, de Iglesia, de salvación obrada por Cristo. Con los años Ratzinger nos contará el origen de ese escrito y el contexto histórico en que surgió:

De 1955 a 1963, había enseñado filosofía de la religión e historia de las religiones en mis clases de teología en Frisinga y Bonn, y había descubierto la importancia de estas. En 1964 apareció publicada esta aportación, cuando el concilio se encontraba en su punto culminante; los grandes debates sobre la Iglesia, la Revelación, las relaciones entre Iglesia y mundo dominaban la producción teológica. El tema de las religiones se encontraba, de alguna manera, al margen. En el concilio había encontrado un lugar más bien accidental y marginal –al menos si se considera en términos cuantitativos– en el decreto *Nostra aetate*, publicado el 28 de octubre de 1965.

De este modo, concluía en ese estudio, las religiones del mundo pueden tener una «función pro-visional y pre-cursora» respecto al cristianismo, sostenía, y lo ilustraba con el ejemplo de los magos, propuesta ya en 1964: «¿No han llegado acaso a Cristo (Mt 2,1-23) gracias a la estrella, es decir, por medio de la “supers-tición”, a través de la religión de ellos [...]? Su religión se ha arrojado, por así decirlo, delante de Cristo». El paganismo podía ser una religión precursora del cristianismo. Sin embargo, por otra parte, se daba también en el cristianismo «esa dura crítica a los fal-

«sos ídolos» que aparece ya en el antiguo testamento (por ejemplo, en Is 44,6-20). Así, el cristianismo acepta las culturas a la vez que las criba: «Podemos decir que el cristianismo, según la concepción que tiene de sí mismo, está al mismo tiempo en una relación de “sí” y “no” respecto a las religiones». En este mismo sentido, el 6 de agosto de 1964 Pablo VI publicará la encíclica *Ecclesiam suam*, calificada por el americano Fulton Sheen como la «encíclica del diálogo» (este término aparecía veintisiete veces); el diálogo debía hacerse compatible con el anuncio del nombre de Jesucristo, y se daba a tres niveles: con los no creyentes, con los creyentes en Dios y con los cristianos.

Quedaba pendiente sin embargo desde la primera sesión el esquema sobre la Revelación, bloqueado por la polémica en torno a la existencia en ella de una o de dos fuentes separadas: por un lado, la Escritura y, por otro, la tradición. Ratzinger había sostenido – como hemos visto – la íntima unión entre ambas; un nuevo texto fue distribuido en mayo de 1963: nuestro teólogo opinaba que dicho esquema era «un compromiso pacífico que impide muchas causas de división, pero que también evita decir otras muchas cosas sobre las que sería bienvenida una doctrina complementaria». A pesar de que hubo numerosas enmiendas y correcciones, la comisión teológica no cambió nada del texto, por lo que la polémica estaba servida.

Mientras tanto, el esquema sobre las misiones era rechazado en noviembre por parecer poco acorde con la nueva conciencia misionera que se extendía por toda la Iglesia, mientras el tema de la familia del Esquema XIII, la futura *Gaudium et spes*, –a petición del cardenal Döpfner– era remitido a la decisión del papa. Wojtyła será nombrado miembro de una de las comisiones redactoras de este documento sobre las relaciones entre Iglesia y mundo, cargo que ejerció con la energía y el entusiasmo que le caracterizaban, sobre todo en las reuniones de febrero y marzo de ese 1964. Redactó el llamado «esquema de Cracovia» sobre la situación en el mundo comunista. El 21 de octubre habló en el aula conciliar, en la que se refería a la necesidad del diálogo con el mundo, en el que

la Iglesia se haga visible y presente. Pero este esquema necesitaba todavía madurar y por eso fue reenviado también al próximo periodo de sesiones.

Ratzinger por su lado será uno de los dieciocho peritos conciliares que formará parte de la comisión para reelaborar el antiguo esquema titulado *De fontibus*, y que ahora se llamaba de modo revelador *De sacra revelatione*. El concilio discutió el nuevo texto del 30 de septiembre al 6 de octubre. La comisión doctrinal introdujo las sugerencias realizadas y emanó un *textus emendatus*, para ser votado después en la siguiente sesión conciliar. El mismo Pablo VI había intervenido, sugiriendo que se introdujera alguna mejora en el texto sobre la Escritura, entre las que se encontraba la célebre frase: «la Iglesia no obtiene solamente de la sagrada Escritura su certeza sobre las palabras reveladas»; es decir, la recta comprensión de la Revelación contaba no solo con la Biblia, sino también con la tradición y su lectura en la Iglesia. La Revelación trascendía a su vez y estaba por encima de la Escritura y la tradición. Se introdujeron pues las correcciones oportunas, y el texto definitivo fue aprobado al final el 18 de noviembre de 1965. Años después, Ratzinger hacía un balance ampliamente positivo de esta constitución dogmática: apreciaba en primer lugar que la Escritura sea el «alma de la teología» (expresión ya utilizada por León XIII), sin que por eso se caiga bajo la tiranía de la exégesis y el biblicismo unilateral; la guía segura para leer la Biblia la constituían los padres de la Iglesia y las Liturgias de oriente y occidente; la sagrada Escritura debe ser leída en la Iglesia, con el *sensus Ecclesiae*, y para esto la tradición constituye una garantía, un buen contexto hermenéutico, tal como había recordado la escuela de Tubinga en el siglo anterior.

3. La Iglesia de los Padres

La víspera de la apertura de la tercera sesión, un grupo numeroso de padres conciliares, entre los que se encontraban veinte

cardenales, envió al papa una nota reservada pidiendo suprimir del esquema *De Ecclesia* el capítulo tercero sobre la colegialidad, y renunciar al debate *sine die*. El día 21 de octubre se aprobaban sin embargo la constitución dogmática *Lumen gentium*, el decreto sobre el ecumenismo y el de las Iglesias orientales. El aula conciliar se ocupó después del sacerdocio y de la dimensión misionera de la Iglesia: había que prestarles más atención y espacio adecuado en las discusiones y los textos conciliares. Para el cardenal Frings, el papel misionero de la Iglesia era de tal importancia que no podía despacharse con unas cuantas proposiciones; sugirió de este modo elaborar un esquema completo sobre las misiones para la cuarta sesión del concilio. Ratzinger colaborará de hecho en la redacción del decreto *Ad gentes* sobre la dimensión misionera de la Iglesia, como iremos viendo. Con todo, un tema en el que estaba especialmente atento era el eclesiológico:

La Iglesia no puede ser considerada según modelos políticos –había dicho–, sino a partir de imágenes bíblicas que destacan un punto de la realidad. [...] «Cuerpo de Cristo» es, por así decirlo, una contraseña (*Stichwort*), una fórmula telegráfica de la Liturgia de la Iglesia, en cuyo centro está la Liturgia, la unión en el cuerpo de Cristo.

El cuerpo eucarístico de Cristo se constituía de este modo en el centro de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Por eso proponía Ratzinger una estructuración de la Iglesia en torno a la Palabra y a la celebración del misterio de la Eucaristía: esta será sobre todo el centro de las Iglesias locales y de toda la Iglesia. Sin embargo, no es este el único principio de unidad, sino también el ministerio. Así, Ratzinger sigue de cerca el tema de la colegialidad episcopal del capítulo III de *Lumen gentium*:

el actual concilio ha intentado dar un paso adelante cuando, completando el concepto de primado, ha procurado formular también un concepto verdaderamente espiritual de episcopado. [...] a) El ministerio de unidad, el oficio papal, permanece en principio in-

tacto e inalterado, aunque su función se presenta ahora más clara en su contexto. Este no debe ser un gobierno monárquico, sino la coordinación de la pluralidad que forma parte de la esencia de la Iglesia. b) Lo plural de las Iglesias episcopales forma parte esencialmente de la única Iglesia, que constituye su estructura interna.

El primado y el episcopado volvían a ser de nuevo los temas estudiados por el joven teólogo de Múnster, con vistas a que estas dos dimensiones de la jerarquía de la Iglesia contribuyeran de modo decidido a su unidad. En el fondo, la armonía entre primado y colegialidad –los dos focos de una elipse que circunscribe la Iglesia– era una consecuencia de la mencionada sacramentalidad de la Iglesia, vivida y transmitida desde los tiempos de los apóstoles y de los primeros cristianos.

«El texto propuesto fue acogido bastante favorablemente en su parte propiamente ecuménica, mientras los dos últimos temas – los judíos y la libertad religiosa– suscitaron una fuerte oposición». El joven teólogo insiste en que la doctrina de la colegialidad podría suponer una auténtica e interesante propuesta ecuménica. «Con base en lo ya dicho, la colegialidad de los obispos, en cuanto medio para poner en acto la unidad en la multiplicidad y en cuanto expresión para la edificación de la única Iglesia de Cristo a partir de las muchas comunidades locales, describe la forma habitual de vida dispuesta para la Iglesia». Algunos habían visto en el principio de la colegialidad episcopal una amenaza a la potestad suprema del romano pontífice; Ratzinger por el contrario expresaba una reacción positiva ante la votación del esquema: «Cuando el 30 de septiembre de este año, día en que el capítulo sobre la colegialidad de los obispos, casi contra toda esperanza, fue aprobado en la primera votación por una mayoría de dos tercios, el presente concilio ha alcanzado su punto culminante». Frente a las críticas formuladas por varios sectores contra la visión de la colegialidad que se ofrecía en el esquema, el joven teólogo argumentaba que «se complementan recíprocamente el pluralismo de las comunidades sacramentales y la unidad de los ministros eclesiásticos garantiza-

da por el papa». Se trataría pues de una interacción positiva entre primado y episcopado, Ratzinger *dixit*.

4. Las aportaciones de Pablo VI

Tras debates y discusiones en uno y otro sentido, el esquema corregido y enmendado fue aprobado por una amplia mayoría a finales de septiembre de 1964. En octubre, un grupo de padres –la mayoría de origen «latino», entre los que se encontraba Marcel Lefebvre (1905-1991)– habían fundado al final del segundo periodo de sesiones el llamado *Coetus internationalis patrum*, intentando ofrecer un contrapeso a la corriente centroeuropea del concilio. «La idea directriz –escribía uno de sus componentes– es seguir estrictamente las intenciones del Santo Padre, es decir, de concebir el Vaticano II como *continuantem*, no *adversantem*, el Vaticano I». Se había alcanzado ese difícil equilibrio entre las distintas sensibilidades conciliares.

El papa intervenía –escribió Felici, secretario del concilio–, como era su derecho y también a veces su obligación, para conocer y valorar todas las legítimas propuestas de los padres. Pero jamás se sobrepuso a las comisiones, pudiéndolo hacer.

Para evitar posibles equívocos, apaciguar ánimos y a petición del mismo papa, la comisión doctrinal del concilio redactó la *Nota explicativa praevia* (cuya autoría se debe también a Philips, tras un debate con un texto alternativo más romano de Colombo), en la que se articulaban con cautela los principios del primado y de la colegialidad y, por tanto, la doctrina del Vaticano I con la de la *Lumen gentium*.

En general se puede constatar, ciertamente, un desarrollo en sentido opuesto entre las llamadas minoría y mayoría conciliar. Esta última se encontró ante todo en una gran cantidad de contactos más o menos informales que, sin embargo, finalmente pasaron

cada vez más a un segundo plano con respecto al trabajo en los grupos oficiales, el de las comisiones. Por el contrario, aquellos padres que tuvieron que considerarse *a posteriori* como «minoría» habían apostado al comienzo por los órganos oficiales, y solo más tarde se reunieron en el *Coetus internationalis patrum*, desarrollaron una intensa actividad a partir del tercer periodo conciliar y procuraron ejercer influencia en los demás padres a través de numerosos impresos, cosa que nunca hizo el cardenal Frings.

El papa «se limitó –añade Felici– a invitar a la comisión a dar explicaciones sobre cuanto se afirmaba en el texto» sobre la colegialidad, y así hizo leer en el aula la nota preparada por la comisión, «para que los padres la tuvieran presente a la hora de votar el significado del texto que se sometía a votación». Llegada la votación final, el esquema con todas las correcciones fue aprobado por 2134 votos a favor y 10 en contra. En opinión de Ratzinger, que en un primer momento la había considerado innecesaria, la *Nota* era un texto complementario al propiamente conciliar: «El texto conciliar, elaborado por los obispos por mandato de la gran asamblea de los obispos del concilio, parte del punto de vista episcopal y, desde aquí, se dirige al centro: al ministerio comunitario de la Iglesia; el texto pontificio [la *Nota praevia*] va en dirección contraria: desde el primado hacia los obispos». Ambas direcciones tenían la misma orientación, si bien complementaria y con un recorrido distinto. Y añadía a esto que «sus enunciados no han creado una situación sustancialmente nueva respecto a los textos conciliares», a pesar de que pueda criticarse el contexto y las circunstancias en que apareció la *Nota*; más que el contenido, lo que molestó a algunos padres fue el procedimiento con que fue llevada a cabo. Así, Pablo VI aprobó el famoso texto en aras a la comunión y para satisfacer también otras posturas conciliares.

Una breve anécdota puede servir también de ejemplo: durante la discusión de esta constitución dogmática, Pablo VI telefoneó a la secretaría general del concilio, para pedir que se introdujeran alusiones a la defensa de la vida humana. Esa propuesta encontró resistencia entre algunos padres conciliares, a lo que el papa

respondió: «¡También el papa tiene una conciencia que debe ser respetada!». No estaba presente en el aula conciliar, pero seguía de cerca el desarrollo de las sesiones, sobre todo gracias a las buenas artes de monseñor Felici, secretario general del concilio. En otra ocasión, ya en el próximo periodo de sesiones, a propósito de una encendida discusión en el aula sobre el tema de las indulgencias (con sus inevitables resonancias en la crítica luterana), el papa pidió al secretario general que diera por concluida la sesión. Felici no se decidía a ejecutar esa decisión, pues estaba buscando el momento propicio para llevarlo a cabo. Al leer la indicación del papa, dijo para sus adentros: «*la Madonna mi aiuterà*», la Virgen me ayudará.

Y comenzó con una introducción en cuidado latín, que realzaba la importancia del mensaje, redactado con delicadeza y espíritu de servicio. Su exordio tuvo la virtud de apaciguar los ánimos más encendidos, permitiéndole comunicar con suficiente tranquilidad el contenido de la disposición del papa, «que regularía todo de inmediato, en interés general de la Iglesia».

Pablo VI quería también dejar claro cuál constituía el verdadero centro del concilio: «El emocionante anuncio de la peregrinación del papa –comenta Alberigo– a Jerusalén sorprendió y entusiasmó en el concilio. Resulta difícil negar que dicho viaje haya sido “hijo y fruto” del Vaticano II». Sin embargo, el 11 de octubre, diecisiete cardenales escribían al papa una carta, en la que pedían que «fueran respetados los derechos del concilio y que la asamblea pudiera seguir su trabajo con normalidad». Estas intervenciones de Pablo VI no siempre se entenderán como un intento de reforzar la unidad y la comunión entre los padres conciliares; algunos han llamado «semana negra» a la semana anterior al 21 de noviembre, por las «decepciones» de la *Nota explicativa praevia*, la introducción de diecinueve enmiendas al decreto de ecumenismo (más estilísticas que sustanciales: «el sentido de las correcciones es perfectamente coherente», escribe Congar), el reenvío de la discusión del esquema sobre la libertad religiosa a la próxima sesión conciliar y la proclamación de María como madre

de la Iglesia. Pero estas intervenciones —comenta Tauffenbach— hicieron posible que se aprobara el texto sobre la Iglesia casi por unanimidad.

Según *Le Monde*, Pablo VI había revisado hasta los últimos detalles del concilio, pero con eso no había pretendido frenar su libertad creadora. Ettore Massina afirmaba de igual manera en *Il giorno* que el papa «ha tratado de suavizar aristas y atenuar fórmulas demasiado radicales. Ha sido dulzura, prestigio personal y autoridad. Ha mediado en definitiva entre conservadores y progresistas» (o curialistas —o centralistas— y colegiales, según la distinción de Suenens). Como indicó Alberigo, «el concilio se desarrolló durante dos pontificados distintos. Juan XXIII lo convocó e inauguró; Pablo VI lo aceptó, continuó y concluyó [...] se esforzó por alcanzar la unanimidad, intervino numerosas veces para moderar y atemperar las convicciones de la mayoría del episcopado y tuvo la fortaleza de llevarlo a cabo». Por eso se le suele llamar el «arquitecto del concilio», decíamos.

El tercer periodo de sesiones del concilio estaba dando a su fin, con todas sus debatidas cuestiones y sus innegables aciertos y logros a los que había llegado tras recorrer un intrincado camino, tal vez con ciertas guías y ayudas. El 21 de noviembre Pablo VI promulgó la Constitución dogmática sobre la Iglesia, y los decretos sobre las Iglesias orientales y el ecumenismo; el tomar conciencia de lo que es la Iglesia suponía un buen punto de partida para lograr la unidad entre todos los cristianos. En la alocución pontificia de clausura del periodo de sesiones, Pablo VI aprovechó para anunciar la institución del sínodo de los obispos, a la vez que proponía el estudio de reformas en la curia romana y anunciaba una peregrinación al santuario mariano de Fátima. Fue interrumpido siete veces por los aplausos de los padres conciliares, con una intensidad que iba en aumento. Por la tarde proclamó a María madre de la Iglesia en un acto vespertino organizado en Santa María la Mayor, con lo que recuperaba el título de «madre de la Iglesia» que aparecía en el antiguo esquema sobre María, tal como habían pedido algunos padres conciliares. En realidad sacaba la última

consecuencia del último capítulo de la *Lumen gentium* sobre la madre de Jesucristo.

Durante esta sesión conciliar, el concilio había hablado largo y tendido sobre el Esquema XIII, lo cual constituía una derrota del «plan Döpfner», que quería verlo reducido una vez más a una serie de propuestas. Sin embargo, el concilio quiso debatir sobre él (hubo hasta ciento setenta intervenciones), y lo seguirá haciendo durante la siguiente sesión conciliar. Como hemos mencionado ya, las intervenciones de Pablo VI sobre el primado, el ecumenismo y el aplazamiento al cuarto periodo del debate sobre la libertad religiosa, han hecho que algunos historiadores del concilio denominen la última semana conciliar –decíamos– como la «semana negra». Visto sin embargo con un poco más de perspectiva histórica, apreciamos cómo esas intervenciones pudieron evitar que el concilio se rompiera, tal como ocurrió en el Vaticano I, en el que más de cien obispos abandonaron las aulas conciliares. Pablo VI quiso así favorecer a la denominada «minoría» para evitar esta división interna. La valoración de Benedicto XVI del papel del papa Montini está sin duda marcada por un duro realismo:

Un papa que hoy no sufriera críticas fracasaría en su tarea ante este tiempo, valoraba en 2014. Pablo VI ha resistido a la demoscopia y a la dictadura de los medios de comunicación, las dos potencias dictatoriales del presente. Pudo hacerlo porque no tomaba como parámetro el éxito y la aprobación, sino la conciencia, que se mide según la verdad, según la fe. Es por esto que en muchas ocasiones buscó el acuerdo: la fe deja mucho abierto, ofrece un amplio espectro de decisiones, impone como parámetro el amor, que se siente en obligación hacia el todo y, por tanto, impone mucho respeto. Por ello pudo ser inflexible y decidido cuando lo que se ponía en juego era la tradición esencial de la Iglesia. En él, esta dureza no se derivaba de la insensibilidad de aquellos cuyo camino lo dicta el placer del poder y el desprecio de las personas, sino de la profundidad de la fe, que le hizo capaz de soportar las oposiciones.

Como gesto significativo en ese sentido, el 4 de octubre, Pablo VI volaba a Estados Unidos para hablar ante las Naciones Unidas

precisamente sobre los problemas del mundo actual. Antes de partir quiso que tuviera lugar la votación sobre la declaración sobre la libertad religiosa, y sus expectativas fueron superadas (1977/224). Del 2 al 5 de diciembre, Pablo VI viajaba también a la India: ahí le regaló a la madre Teresa de Calcuta el *Lincoln* con el que se movía por las calles de esa famosa y tremenda ciudad, para que lo vendiera y pudiera comprar leche y harina para centenares de niños. Sin embargo, los trabajos conciliares estaban lejos de considerarse por concluidos; todavía quedaba camino por recorrer y unos cuantos documentos por aprobar.

IV. Cuarto periodo (1965)

El 6 de enero de 1964, Pablo VI había celebrado la santa misa en la basílica de la natividad, en Belén; allí María había dado a luz a Jesús, y Dios había venido a este mundo. Antes, el papa había estado en Jerusalén. Al avanzar por la Vía Dolorosa que recorrió Jesús el día de su muerte, el papa Montini se quedó solo, porque ninguno de los componentes del séquito consiguió mantenerse a su lado. Al final consiguieron alcanzarlo, y el rostro de Pablo VI se mostraba sonriente, pues le recordaba cómo caminaría Jesús entre la multitud. Al llegar de vuelta a Roma, la acogida que recibió fue sorprendente y explosiva: una inmensa multitud se apiñaba en el recorrido del aeropuerto a la plaza de san Pedro. «Gracias, gracias, hijos míos —dijo el papa desde la ventana de su apartamento—... Os traigo el saludo de Belén, os traigo la paz del Señor, os traigo lo que ya tenéis en el corazón y demostráis haberlo comprendido bien. Esto es, que entre Cristo, Pedro y Roma hay un hilo directo. Este hilo ha vibrado con las más santas emociones, y ahora se convierte en transmisor de todas mis bendiciones». El 14 de septiembre iba a comenzar el último periodo de sesiones, que iba a durar —de nuevo— hasta el 8 de diciembre. Esta sesión empezó fuerte: el 28 de octubre fueron promulgados los documentos referentes a obispos, religiosos, formación sacerdotal, educación y religiones no cristianas. Sin embargo, el debate todavía se prolongará

a lo largo y ancho de ella. Con el *motu proprio* titulado *Apostolica sollicitudo*, el papa instituía el sínodo de los obispos como órgano consultivo, que va a imprimir un nuevo ritmo y un nuevo estilo al desarrollo de la Iglesia en los próximos años.

1. La misión y las misiones

El mundo mientras tanto seguía cambiando: en tan solo los años de concilio, había crecido en trescientos millones de habitantes, la televisión estaba en el noventa por ciento de los hogares estadounidenses, se había emancipado un país cada cuatro meses —especialmente en África—, por lo que la escena internacional estaba marcada por la descolonización y la guerra fría. A pesar de que Europa no mandaba en el mundo, sí que tenía todavía una presencia fuerte en la Iglesia. Latinoamérica y el mundo islámico estaban despertando. El «sueño americano» de poder salvar el mundo estaba también sin embargo entrando en crisis. Mientras el consumismo y la revolución sexual tomaba posiciones, triunfaba en los cines la famosa y tradicional película *Sound of music* de Julie Andrews. El 3 de septiembre de 1965, en la víspera de la reapertura del concilio, el papa publicó la encíclica *Mysterium fidei*, en la que recordaba la doctrina católica sobre la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía e insistía en la necesidad de usar el término «transustanciación». La cuarta y última sesión conciliar duró del 14 de septiembre al 8 de diciembre de 1965. Los observadores no católicos estuvieron a punto de no asistir por las intervenciones de Pablo VI en la última semana del anterior periodo; al final, accedieron a estar presentes.

La cuarta y última etapa del concilio tendrá lugar entre el 14 de septiembre de 1965 y el 8 de diciembre de 1965. En la ceremonia de inauguración, «la misa, extremadamente sencilla, escribía monseñor Edelby, un obispo árabe: se desea evitar la pompa inútil». No hubo procesión de entrada, como en la apertura de las otras sesiones. En la celebración litúrgica de la apertura del cuarto periodo,

Pablo VI no utilizó ni la tiara ni la silla gestatoria, y comunicó el restablecimiento de la institución del sínodo de los obispos y su próxima visita a las Naciones Unidas el próximo 4 de octubre. Estas dos novedades se sumaban a las ya anunciadas reformas de la curia, la revisión del código de derecho canónico y la profundización en la cuestión de la natalidad. Iba a ser la última sesión conciliar, tal como había sido decidido con anterioridad.

Solo se habían aprobado cinco documentos: dos en el segundo (Liturgia y medios de comunicación), y tres en el tercero: la Iglesia, el ecumenismo y las iglesias orientales. Quedaba mientras tanto pendiente –entre otros muchos– el decreto sobre las misiones, que había sido rechazado por haber sido considerado demasiado pobre en contenido, en una sesión a la cual había asistido el mismo papa con la secreta esperanza de que este fuera aprobado. La decepción fue grande, pues Pablo VI había pedido que se aceptara el texto, pero no ocurrió así. El propio Frings sugería una revisión el 7 de noviembre, pues le parecía que el mismo título –sobre las misiones– era equívoco, al referirse tanto a los países de misión como a los territorios ya cristianizados que requieren una nueva evangelización. «Tras el rechazo de las proposiciones sobre las misiones de la tercera sesión –relata Wiltgen–, la tarea de preparar un nuevo esquema fue confiada a una subcomisión formada por cinco miembros de la comisión sobre las misiones, elegidos por votación secreta. El P. Schütte, superior general de los misioneros del Verbo divino, que había recibido la mayoría de los votos, fue designado presidente. La subcomisión seleccionó a sus propios *periti* (Ratzinger, teólogo personal del cardenal Frings, de Colonia, y el P. Congar), que prepararon los fundamentos teológicos del esquema». Del 11 al 25 de enero, la comisión tendrá una reunión en la casa de los misioneros del Verbo divino, en Nemi, cerca de Castelgandolfo.

Ratzinger no asistirá a la convocatoria por los compromisos académicos, pero dejará un informe. En el texto preparado por nuestro joven teólogo entre finales de 1964 y principios de 1965, se aprecia una buena fundamentación trinitaria, cris-

tológica y eclesiológica. El origen de la misión de la Iglesia se encuentra en la teología joánica de las misiones del Hijo y del Espíritu. El anuncio de la palabra de Dios pasa por la conversión de los pecados: «arrepentíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,15). El bautismo hará así posible que nuestra babel se convierta en un verdadero pentecostés. De esta forma, la voluntad divina de que «todos se salven» (1Tm 2,4), se concreta en la salvación por Cristo a través de su Iglesia, para lo cual ha sido fundada. Así, Ratzinger no se mostraba en esos momentos demasiado optimista respecto a la equiparación de todas las religiones, pues la Biblia habla muy claro en su lucha contra la idolatría; solo el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de Jesucristo salva. Por eso la misión y las misiones siguen teniendo importancia y vigencia en la actualidad, y más aún en un mundo en el que está triunfando la ideología que renuncia a la verdad y busca tan solo el poder. En este contexto, citará en concreto el marxismo. Además, la actividad misionera compete a todos –papas y obispos, laicos y pastores–, pero tal vez de un modo «especializado» a las congregaciones misioneras.

En el centro internacional de la Sociedad del Verbo divino, se desarrollaron desde el 29 de marzo al 3 de abril de 1965 los trabajos de la comisión conciliar de las misiones, en los que participó Ratzinger como perito del concilio Vaticano II. Así, en un nuevo encuentro allí el 9 de julio de 2012, Benedicto XVI confesó que no «nunca había comprendido realmente» los motivos de esa controversia entre las distintas escuelas misionológicas, pues en su opinión «todo convergía en un único dinamismo de la necesidad de llevar la luz de la palabra de Dios, la luz del amor de Dios al mundo y de dar una nueva alegría por este anuncio». Los recuerdos del papa casi emérito recorrieron los rostros de algunos protagonistas de la gran etapa conciliar: el superior general verbita de la época, padre Schütte, un hombre «lleno de dinamismo misionero» que había elegido –como dijo hablando de sí mismo– «a un teólogo sin gran importancia, muy joven, invitado no sé por qué. Pero era un gran regalo para mí».

Y luego estaban –continuaba– el obispo Fulton Sheen, que fascinaba a los presentes con sus discursos vespertinos; el dominico Yves Congar y los grandes misionólogos de Lovaina. [...] Para mí fue un enriquecimiento espiritual.

Y haciendo referencia luego también a la controversia entre la escuela de Lovaina y la de Münster (el fin principal de la misión ¿es la *implantatio Ecclesiae* o el anuncio del Evangelio?), sobre el fin principal de la misión, confesó que no era capaz de penetrar en la incompatibilidad de tales matices.

Y así nació –concluía– en aquellos días un decreto bello y bueno, casi aceptado unánimemente por todos los padres conciliares, y para mí es también un complemento muy bueno de la *Lumen gentium*, porque en él encontramos una eclesiología trinitaria, que parte sobre todo de la idea clásica del *bonum diffusivum sui*, el bien que tiene la necesidad en sí de comunicarse, de darse [...]. Claramente el dinamismo misionero vive, y vive solo si existe la alegría del Evangelio, si estamos en la experiencia del bien que viene de Dios y que debe y quiere comunicarse.

Así, el trabajo fue intenso y efectivo; ahí pudo concentrar el joven teólogo todos sus recién incorporados conocimientos de teología de las religiones: «En seis capítulos, en parte muy detallados, [=el esquema] intenta dar un nuevo fundamento a la reflexión sobre la misión y determinar el modo en el que la misión debe seguir adelante», resumía. Se trataba de crear un texto en sintonía con los anteriormente discutidos y aprobados, y que propusiera la tarea misionera como un cometido de toda la Iglesia, y no solo propia de la jerarquía o de ciertas instituciones. El prestigio del joven perito iba en aumento: «El padre Ratzinger –comentaba Wenzel–, consejero del cardenal Frings, ha trabajado de manera muy eficaz y con mucha modestia en las distintas comisiones y como consejero de los obispos alemanes». El mismo Congar, poco dado a elogios, añadía lo siguiente: «Menos mal que está Ratzinger. Es razonable, modesto, desinteresado y de gran ayuda» (más adelante

el dominico francés escribirá que el decreto sobre las misiones es totalmente suyo, excepto algunas aportaciones de Ratzinger en el número 8).

Los temas se habían ido abordando, con tranquilidad y competencia, uno a uno. El 7 de octubre el texto sobre la dimensión misionera de la Iglesia vuelve al aula conciliar. Ratzinger había hecho también sus comentarios al respecto. Frings interviene en el aula conciliar para recordar que el impulso misionero sigue siendo necesario (pues la Iglesia es sacramento universal de salvación), a la vez que ha de estar unido al movimiento ecuménico: de hecho, este nació de aquel. Según el cardenal alemán, la misión sigue siendo necesaria y esta no ha de dejarse influir por una «concepción optimista de las religiones», a la vez que la evangelización no debe ser confundida con una europeización. El esquema fue aprobado al final por una amplia mayoría, tras dos sucesivas correcciones. Tuvo el mayor número de votos afirmativos obtenidos jamás por un documento conciliar.

2. Sacerdocio y celibato

En el cuarto periodo de sesiones se trataba sobre todo de realizar una serie de «retoques en los textos», pero no eran pocos: además de los mencionados, el referente a las religiones no cristianas y a los sacerdotes, la *Dei Verbum* y sobre la educación católica, entre otros. El concilio había publicado dieciséis documentos en total y, prácticamente, había abordado todos los ámbitos de la vida e interés eclesiales. Mientras los concilios precedentes se habían impuesto la tarea de condenar herejías o poner orden en la Iglesia, el Vaticano II se propuso algo que ningún concilio anterior se había atrevido a hacer: renovar toda la vida eclesial. Pablo VI consideró necesario reservarse algunos temas. «El papa –comenta Schatz– había sustraído al debate conciliar solo algunos aspectos. En parte eran cuestiones en las que posteriormente prendió la crisis. Entre ellas estaban la reforma de la curia, al igual que ocurrió en Trento y

que –desde Basilea– ningún papa dejó en manos del concilio; luego estaba la cuestión de la ley del celibato y, en fin, la regulación de los medios anticonceptivos» (como se sabe estos dos temas se los reservó Pablo VI para evitar un debate demasiado apasionado al respecto). El observador protestante Lukas Vischer comentaba al respecto: «Entiendo esta decisión. El concilio es objeto de tanta publicidad que se concedería una atención desproporcionada a la cuestión del celibato». El 29 de octubre se procedió a la votación del esquema sobre la Revelación, en el que el papa había introducido algunas correcciones para evitar que la minoría abandonara el concilio. En concreto, estaba una clara fórmula de rechazo de la doctrina protestante de la *sola Scriptura*, sin entrar a las diatribas que –sobre el tema– habían tenido lugar; también se profundizaba en la teología del ministerio:

Ahora el esquema sobre los sacerdotes ha eliminado la orientación exclusivamente sacrificial en la idea de sacerdote y parte, de modo diferente, de la idea de la asamblea del pueblo de Dios, de manera que el sacerdocio resulta concebido en primerísimo lugar con base en el dato fundamental cristiano, el evento cristiano, como servicio a la fe. [...] Esto significa que la Eucaristía no es el acto centrado en sí mismo (*in sich ruhender*) de la consagración y del sacrificio que el sacerdote celebra, y para el que sea indiferente que los «laicos» participen o no. [...] La tarea del sacerdote consiste en prestar el servicio de un padre de familia, y pronunciar en favor de la familia de Dios la oración de la mesa de la cena del Señor, de anunciarle con la acción de gracias la muerte y la resurrección del Señor.

Se trataba de una nueva imagen del sacerdote, tal vez algo menos clerical y más centrada en el servicio a los laicos: el ministerio sacerdotal está al servicio del sacerdocio común de todos los bautizados, no al revés. «El poder es el servicio», dirá después el papa Francisco. Respecto al controvertido asunto del celibato sacerdotal, Ratzinger concluía con un prudente «se deberá examinar con tranquilidad este asunto». Por su parte, el obispo Wojtyła presentaba en octubre también un *modus* para el texto sobre el

ministerio y la vida de los sacerdotes; en él se decía que estos debían ser «pregoneros de la misericordia divina», así como de la necesidad especial de la fraternidad entre los ministros sagrados. Como hemos mencionado, en este texto trabajó con intensidad Álvaro del Portillo, secretario de la comisión redactora. Respecto a la debatida cuestión del celibato, el cardenal Herranz —entonces su joven colaborador— relata cómo el papa envió la carta al Consejo de presidencia del concilio, pidiendo que no se discutiera sobre este tema: «La carta se leyó en el aula conciliar el 11 de octubre de 1965 y fue acogida con un fortísimo aplauso por la inmensa mayoría de los padres».

3. El mundo y la libertad

«El cometido del futuro periodo de sesiones —había escrito Ratzinger al acabar el tercero— permanece claramente establecido. Quedan por discutir solamente cuatro temas: libertad religiosa, ministerio sacerdotal, misiones e Iglesia y mundo. [...] Se podrán alargar las sesiones, a diferencia de 1964. La recogida de una cosecha ya en parte preparada es lo que principalmente caracterizará este periodo, aunque puede haber todavía sorpresas en dos de los cuatro temas en discusión —libertad religiosa y la Iglesia en el mundo contemporáneo— pueden estar todavía sometidos a vivas polémicas». De manera que el concilio —en expresión de Ratzinger— «seguía en camino», si bien se había recorrido ya un buen trecho. «En el cuarto periodo de sesiones —comenta Schatz— hubo menos momentos dramáticos que en el periodo entre sesiones». A pesar de todo, este comenzó —«¡por tercera vez!», exclamaba Ratzinger— con la discusión sobre la libertad religiosa. A pesar de la oposición de algunos padres conciliares, el texto propuesto fue aprobado en su sexta versión, y será después promulgado por el papa en medio de grandes aplausos. Recuerda también el teólogo alemán en el texto «el talante del nuevo testamento, que consiste en el signo de la cruz, no en el poder terrenal».

Era este uno de los temas centrales del Vaticano II, en el que un joven obispo polaco llamado Karol Wojtyła había intervenido con especial intensidad. «Causa gran impresión –escribió Congar el 2 de febrero de 1965–. Su personalidad se impone. Irradia una luz que atrae, una fuerza profética serena, pero irresistible». Según Grottaers, el esquema sobre la libertad religiosa salió adelante gracias a la decidida intervención de Pablo VI, cuyo debate había reenviado a esta última sesión conciliar. En términos tal vez un tanto hiperbólicos, Ratzinger seguirá diciendo que este nuevo concepto de libertad religiosa supone «el fin de la edad media, e incluso de la época constantiniana». El joven teólogo bávaro estaba convencido de que uno de los mayores males que habían venido para la Iglesia –al ser considerada como enemiga de la libertad– procedía precisamente de la confusión de la Iglesia con el Estado, de la excesiva connivencia entre trono y altar. Para él, aceptar la libertad religiosa no constituye una cesión frente al relativismo, sino profundizar en la misma dignidad de la persona y en la esencia de la libertad humana. El prolongado debate había merecido la pena, valoraba Ratzinger:

Solo así fue posible que el texto definitivo aprobado el 7 de diciembre de 1965 tuviese tan solo setenta votos en contra y ocho abstenciones y, por tanto, un sí casi completo del concilio. Y no se puede afirmar que este texto haya perdido nada de lo que tenían las precedentes versiones. [...] Sigue afirmándose con fuerza que la Iglesia católica continúa considerándose el lugar concreto de la verdadera religión: «libertad religiosa» es un enunciado en el plano de la convivencia social y política de los hombres, que varía en nada la disposición del hombre hacia la verdad, sino que se refiere tan solo a su forma histórica de realización.

Además, ese mismo día se promulgaron los documentos relativos a las misiones, la vida y el ministerio de los presbíteros, la libertad religiosa y la Iglesia en el mundo contemporáneo. En el fondo –observaba el joven perito– las ideas de misión y de libertad religiosa expresan de un modo profundo la íntima unidad entre la libertad de la persona y su vocación a la verdad.

Entre los franceses –seguía diciendo ya como papa, el último día de su pontificado– se había puesto cada vez más en primer plano el tema de la relación entre la Iglesia y el mundo moderno, o sea, el trabajo sobre el así llamado «esquema XIII», del cual luego ha nacido la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. Aquí se tocaba el punto de la verdadera expectativa del concilio. La Iglesia, que todavía en época barroca había –en sentido amplio– plasmado el mundo, a partir del siglo XIX había entrado de modo cada vez más evidente en una relación negativa con la edad moderna, solo entonces plenamente iniciada.

Por un lado estaba la visión del hombre expresada por la Biblia, mientras por otro permanecían las exigencias de la modernidad. Ratzinger abogaba por una síntesis en cristiano entre ambas instancias; el texto resultante debía ser antropológico y cristocéntrico al mismo tiempo. De hecho, el esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno provocó grandes discusiones, una verdadera «lucha» –como la calificaba Ratzinger– que se prolongaría a lo largo de todo ese año. Algunos la consideraban la «obra maestra», la palabra definitiva del concilio. El esquema inicial de 1962 había sido rechazado de plano porque –según nuestro teólogo– se trataba de un texto excesivamente escolástico, «presentaba ya de antemano las respuestas, como si de hecho hubieran ya convencido», además de una evidente falta de sensibilidad hacia posturas personalistas: «No era ni un texto bíblicamente exacto, ni estaba de acuerdo con el pensamiento actual», concluye.

«Por expresar el problema de una manera rápida e impactante –bromeaba Lorda–, resultaba que el primer concilio de la Iglesia (después del de Jerusalén) había hablado de la Trinidad, y el último, ¿iba a hablar de los sindicatos?». La discusión en el aula conciliar se prolongó del 21 de septiembre al 8 de octubre. Según De Mattei, en este texto se entrecruzaban dos tendencias: una “optimista”, francesa y teilhardiana por un lado y, por otro, otra más pesimista, germánica y afín a la doctrina luterana de la teología de la cruz y a los presupuestos teológicos de la obra de Karl Barth. Era necesario por tanto un nuevo borrador con un estilo nuevo. La

historia redaccional del esquema fue de este modo larga y compleja: tras la versión romana, vendrá una francófona –la de Malinas, elaborada por Philips, Thils, Moeller y Rahner, entre otros– y otra suiza, redactada en Zúrich. Algunos padres se habían referido a la falta de fondo teológico en el texto, que discurriría más bien en torno a una serie de consideraciones sociales y antropológicas. Al final fue elaborada una versión conciliadora redactada en Ariccia (Italia), en la que intervino de modo directo y decidido Wojtyła. En ella, por ejemplo, era recordada la centralidad de Jesucristo, ejemplificada por el famoso «Cristo revela el hombre al hombre» (GS 22).

El joven arzobispo polaco propondrá a su vez nada menos que 57 *modi* o correcciones al texto resultante, que van desde sugerencias estilísticas o precisiones terminológicas a otras de mayor calado como propuestas de reflexión sobre la dignidad de la persona y la familia, cuestiones sociales o económicas, a la paz y al orden internacional. En una intervención oral del 28 de septiembre de 1965, el arzobispo-filósofo recordaba la necesidad de simultanear el diálogo con el anuncio de la salvación, junto al problema del ateísmo, considerado también desde un punto de vista antropológico. Igualmente incluirá en forma de *modi* algunas reflexiones sobre la familia y la cultura, consideradas tanto desde un punto de vista pastoral como filosófico. A la vez proponía una justa alianza entre la Iglesia y el avance científico, como antes el profesor de Múnster había buscado la armonía entre la teología y las ciencias naturales; pero sin caer en mesianismos progresistas, en la religión del progreso. Lubac va a ser también de este parecer: ve en todo este planteamiento un laicismo, un «integrismo secularizante», un falso *aggiornamento*. Poco después presentaba su dimisión en el consejo redactor de la revista *Concilium*.

Había además detrás de ese esquema no solo una antropología, sino una eclesiología distinta a la *Lumen gentium*, en la que la dimensión vertical y teológica quedaba en parte silenciada, para subrayar la horizontal y puramente humana. «Casi como si el “pueblo de Dios” fuese [sin más] un grupo sociológico entre tantos, con

los que al final busca la unidad». La Iglesia quedaba en cierto modo reducida a una mera institución humanitaria de alcance mundial, a una simple *ong*. Ratzinger advertía que ciertos contenidos que se introducían en aquel momento estaban llevando a desvirtuar el contenido verdadero de la fe. Estas apreciaciones llevarán a De Lubac a reclutarlo para la ulterior revisión del texto, quien calificó a Ratzinger como «teólogo tan pacífico y benévolo como competente». Reconocía también Ratzinger a su vez los logros del documento:

Ha sido mérito del proyecto conciliar localizar este problema y haber buscado una forma nueva, no autoritaria, de hablar con el hombre. Sin embargo, se debería haber diferenciado entre anuncio y diálogo.

Tuvo así una aportación concreta. Ratzinger era miembro de la subcomisión cuarta, encargada de revisar el capítulo tercero sobre la actividad humana en el mundo. Pero fue llamado también para revisar el número 9; contribuyó con un largo párrafo de 370 palabras, que daría después lugar a un nuevo número: el 10. En estas líneas, proponía que el ser humano podía hacer frente a las ideologías si atendía a una llamada divina, que superaba sus propias posibilidades. Jesucristo trae consigo el Reino y ofrece las respuestas definitivas a los interrogantes humanos. La Iglesia entabla el diálogo con el mundo a la luz de la gloria de Dios que se refleja en el rostro de Jesucristo (cf. 2Co 4,6). «Por tanto, la Iglesia invita a todos los pueblos a escuchar el mensaje que ella ofrece con la fe, y quiere escuchar todas las preguntas y respuestas de aquellos con quienes forma una sola raza y una única historia». La Iglesia —había dicho antes— era como un estandarte, como una ciudad puesta en lo alto, como «signo entre las naciones» (cf. Is 11,12; SC 2).

4. Un buen final

El tiempo había ido ejerciendo también su inevitable y benéfico efecto, y el concilio estaba llegando a sus últimos compases. El

7 de marzo de 1965 Pablo VI celebraba por primera vez la Eucaristía en italiano —es decir, en lengua vernácula— en una parroquia romana; sería un primer gesto que daría lugar después a la reforma litúrgica. El 18 de noviembre se aprobaba la constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la Escritura en la vida de la Iglesia y el decreto sobre el apostolado de los laicos, a la vez que se cambiaba el nombre del Santo Oficio por el de Congregación de la doctrina de la fe. También es promulgado ese mismo día el decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem*.

Por otro lado, pocos días después, el 30 de noviembre, tiene lugar una reunión de teólogos en *viale Romania* (Congar, Schillebeeckx, Ratzinger y Küng, entre otros), para hacer un balance. Congar hacía notar la sensatez del profesor de Múnster, a la vez que la radicalidad del teólogo suizo: «Küng es impaciente. Carece de ello [=de paciencia]. Es una posición peligrosa. Me inquieta un poco: en parte, porque es sensible a las reacciones protestantes». Lubac por su parte escribirá de él que es *un opposant systématique*, y el mismo Pablo VI afirmó en esos días: «Küng es joven; esperaba que podría ser un guía teológico para el futuro. Pero no tiene amor. No lo podrá ser».

Según Morales, el papa hizo «llegar a buen puerto» el concilio por medio de una «tarea decisiva y arriesgada», dada la efervescencia y la polarización presentes también en la Iglesia. Adoptó un «papel directivo y creativo», con una «intervención permanente y respetuosa». En efecto, «el concilio Vaticano II fue un concilio de equilibrio», lo cual algunos consideraban ambivalencia era un deseo de resolver tensiones. Dejó su huella en los dieciséis documentos del concilio, mientras se mantenía independiente de la curia y de los distintos grupos conciliares. Mientras la primera parte del concilio se había ocupado de los problemas *ad intra* de la Iglesia (Liturgia, colegialidad, primado), la segunda mitad abordó más los problemas *ad extra* (Esquema XIII, libertad religiosa, ética social), en los que intervino de modo decidido Pablo VI:

Si al comienzo del concilio habían prevalecido los episcopados centroeuropeos con sus teólogos —valoraba Ratzinger ya como

papa—, durante las etapas conciliares el ámbito del trabajo y de las responsabilidades comunes se ha ampliado cada vez más. Los obispos se reconocían aprendices en la escuela del Espíritu Santo y en la escuela de la colaboración recíproca, pero precisamente de este modo se reconocían servidores de la palabra de Dios que viven y operan en la fe. Los padres conciliares no podían y no querían crear una Iglesia nueva, diversa. No tenían ni el mandato ni el encargo de hacerlo. Eran padres del concilio con una voz y un derecho de decisión solo como obispos, es decir, en virtud del sacramento y en la Iglesia sacramental. Por eso no podían y no querían crear una fe distinta o una Iglesia nueva, sino más bien comprender ambas de modo más profundo y luego realmente «renovarlas». Por eso, una hermenéutica de la ruptura es absurda, contraria al espíritu y a la voluntad de los padres conciliares.

Vino la traca final de textos aprobados: sobre los obispos y los sacerdotes, sobre las misiones, las religiones o la relación de la Iglesia con el mundo. Así, el 7 de diciembre se aprobaban cuatro textos más, incluida la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Si durante el concilio los medios de comunicación habían desempeñado un papel determinante, a partir de esos momentos no va a ser de otro modo. La interpretación de los periodistas va a ser la que va a dominar en el imaginario colectivo, incluso de los creyentes. Por un lado, pocos periodistas sabían razonar en términos de Iglesia, y predominó una interpretación dialéctica y algo simplificada del concilio. Todo se entendía en clave política, al dividir a la Iglesia en mayorías y minorías, progresistas y conservadores, izquierdas y derechas. Se abrió así un nuevo periodo para la Iglesia —el posconcilio—, que contaba con un buen punto de partida: el mismo concilio.

«Cuando el 7 de diciembre fueron aprobados estos últimos cuatro textos [...] —recordaba Ratzinger—, un espíritu de alegre gratitud invadió a los obispos reunidos por última vez en asamblea conciliar en San Pedro. Se advirtió un desbordado ambiente de alegría cuando al final se abrazaron y se intercambiaron el ósculo de la paz». Una vez recuperado el silencio, se leyó el texto común

de Pablo VI y el patriarca de Constantinopla, en el que se levantaba la recíproca excomunión por el cisma consumado en 1054. Era un obstáculo menos para la unidad entre católicos y ortodoxos. En la mañana del 8 de diciembre, una multitud de trescientas mil personas se reunían en torno a la plaza de San Pedro, a pesar de no ser un día espléndido. Mientras todas las campanas de Roma sonaban, avanzaba lentamente una larga procesión de los padres conciliares que precedían a Pablo VI, sentado en la silla gestatoria, para poder ser visto por todos. En la homilía, Pablo VI recordó la relación entre la encarnación –Dios se hace hombre– y la divinización del cristiano: el hombre se hace Dios. Eran estas las bases del diálogo entre la Iglesia y el mundo.

Finalmente el papa entregó al arzobispo Felici el breve papal que clausuraba formalmente el concilio Vaticano II: una radiante sonrisa cubría los rasgos del romano pontífice. Inmediatamente después, Pablo VI se levantó para bendecir a los padres conciliares y a la muchedumbre; levantando ambos brazos, gritó: «¡En nombre de nuestro Señor Jesucristo, id en paz!». El concilio había concluido. Ese día se abrían sin duda nuevos tiempos para la Iglesia. Los logros del concilio –según Ratzinger– eran también evidentes, y se encontraban en perfecta continuidad con la enseñanza de la Iglesia a lo largo de los siglos. Georg, el hermano del joven teólogo había viajado a Roma con el coro de niños cantores de la catedral de Ratisbona que dirigía desde hacía poco, y dio un concierto al que asistieron todos los padres conciliares. Todo un honor para el joven músico, al que aplaudiría ahora «el Ratzinger de los libros».

El balance era provisional y prometedor al mismo tiempo. «Por citar tan solo los resultados teológicos de mayor importancia –valoraba Ratzinger–, el concilio ha insertado de nuevo, en el conjunto de la Iglesia, una doctrina del primado que antes aparecía peligrosamente aislada; ha incorporado asimismo la mentalidad jerárquica aislada en el misterio único del cuerpo de Cristo; ha vinculado de nuevo una mariología aislada en el conjunto; ha hecho que la Liturgia sea, de nuevo, accesible y comprensible. Y con todo esto ha dado un valeroso paso adelante en el camino de la

unidad de los cristianos». O dicho con otras palabras de un modo más breve:

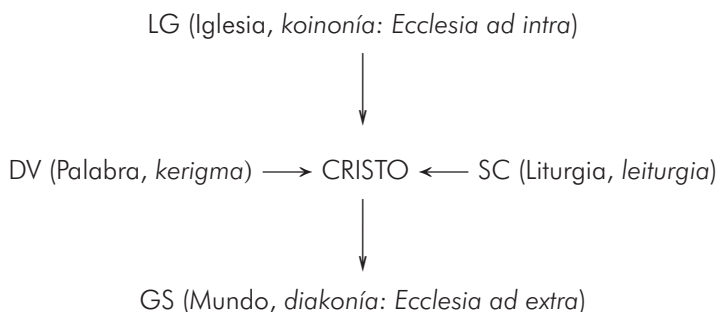
Si tuviera que citar algunos aspectos fundamentales, resaltaría la importancia que se concede a la Biblia y a los padres de la Iglesia; la nueva imagen personalista del hombre; la afirmación sobre la esencia de la Iglesia; el acento ecuménico y, en fin, la intuición fundamental de la renovación litúrgica.

Al final de su vida, el teólogo calvinista Karl Barth afirmaba que «Roma, sin dejar de ser Roma, simplemente nos supera un día y nos deja en la sombra en lo que se refiere a la renovación de la Iglesia por la Palabra y el espíritu del Evangelio»; la Iglesia ya no era «un edificio sin ventanas», y añadía con sentido del humor: «he estado en Roma, y nadie ha intentado llevarme a la hoguera». Ante todo y más allá de las imágenes, Ratzinger extraía consecuencias para su tarea teológica y para su vida de pastor: «La fe de quienes tienen un corazón sencillo –añadía– es el mayor tesoro de la Iglesia; servirla a ella [=a la fe] y vivirla es el cometido más alto de la renovación eclesial». En una conferencia pronunciada en Roma el 28 de octubre de 1965, el joven perito apostillaba que «brilla la esperanza –no sin fundamento– de que algo así como un método colegial empieza a desarrollarse». Y concluía de modo elocuente:

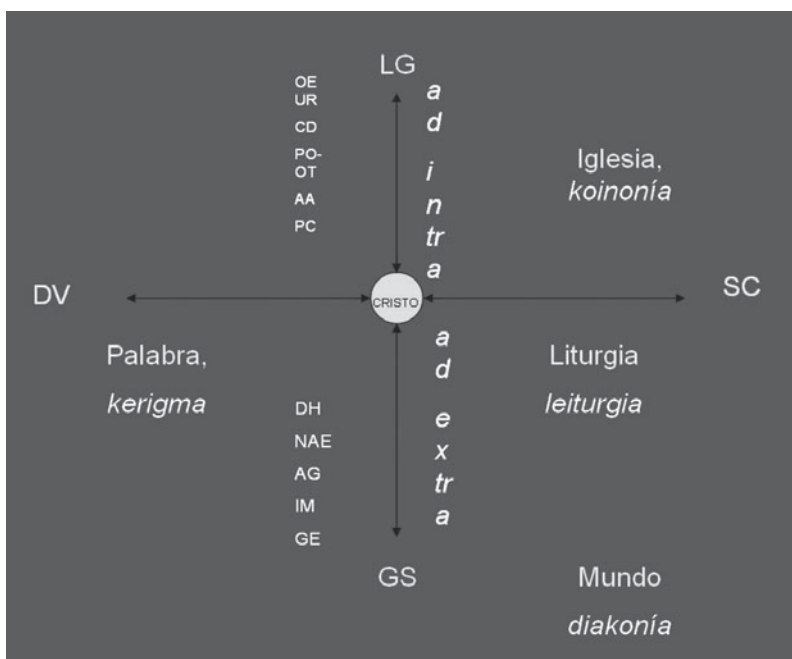
Ante la pregunta: «¿qué queda del concilio?», se podría responder con gran sencillez: «El concilio mismo».

TERCERA PARTE
DOCTRINA

El concilio emanó al final dieciséis documentos, en vez de diecisiete: cuatro constituciones, en las que se exponen los principales principios dogmáticos; nueve decretos, en los que se aplican esos principios, y tres declaraciones, para iluminar puntos concretos en los que el concilio quiso decir algo. Todo un bosque de textos, entre los que hemos de abrirnos paso. Hans Küng hablaba de dieciséis nuevas columnas en la basílica de San Pedro, refiriéndose a esos documentos conciliares. Sin embargo, no todas ellas tienen la misma envergadura ni la misma función estructural, a mi modo de ver. Para un inicial desbrozamiento del terreno, nos serviremos de un primer criterio de discernimiento. Recuerdo el primer día de clase de un curso sobre el Vaticano II, en el que el profesor Pedro Rodríguez se disponía a explicarnos las líneas generales del concilio. Solía ser un hombre elocuente, no muy necesitado de utilizar la pizarra. Sin embargo, esta vez se dirigió hacia ella, y trazó una cruz. En los cuatro extremos del aspa dispuso las cuatro grandes constituciones del Vaticano II, del siguiente modo:



Es decir, en los lados del brazo horizontal de esa cruz, están la Liturgia y la Palabra; y en los verticales, la Iglesia y el mundo. O dicho en términos griegos: *leiturgia* o Liturgia, *kerigma* o anuncio, *koinonía* o comunión y *diakonía* o servicio. Constituyen así estos cuatro grandes ámbitos los cuatro pilares (o puntos cardinales) de la doctrina del Vaticano II. Y en el centro de todas estas dimensiones estaba Cristo, que era el núcleo en torno al cual pivotaba –así lo afirmaba el profesor Rodríguez– el concilio. Esto nos trae rápidamente a la memoria la imagen utilizada por Juan Pablo II: el Vaticano II es la «brújula segura» para navegar durante los primeros tiempos del tercer milenio. Continuando esta imagen –decíamos– podríamos disponer los restantes documentos del concilio en torno a estos cuatro polos; más o menos del siguiente modo, tal como iremos viendo:



I. Mundo

Algunos han dicho que, con la constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, la Iglesia descubre el mundo, tras una época en la que más que diálogo había habido controversia. Este documento constituye una auténtica *novedad* en la historia de los concilios, pues se dirige por primera vez «no solo a los hijos de la Iglesia y a cuantos invocan el nombre de Cristo, sino a todos los hombres» (2). Es además el más largo de la historia. En el discurso de apertura del segundo periodo de sesiones, Pablo VI había hablado de los «puentes» que la Iglesia debía de construir para encontrarse con el mundo; diálogo es la palabra más repetida. Como fermentos de estos textos, tenemos el personalismo y el existencialismo, la cuestión marxista y el movimiento obrero, que en Francia –por ejemplo– había cobrado una gran importancia, junto con la ya mencionada «teología de las realidades terrenas». El experimento de los «curas-obreros» y el movimiento católico obrero habían puesto de manifiesto el deseo de evangelizar el mundo del trabajo.

1. Historia

Por otra parte, se presentaban ante la Iglesia los grandes retos –desde el punto de vista negativo– del ateísmo, de la difusión del

aborto y la anticoncepción; mientras desde el positivo, aparecían los inmensos panoramas del arte, la cultura, la educación, la política y de las entonces llamadas «masas», que en parte se habían alejado de la Iglesia. Esta debe dialogar con el mundo. Por eso, la constitución pastoral *Gaudium et spes* tenía algo de documento profético, a la vez que se proponía a sí mismo como un texto eminentemente práctico. Además, el punto de vista es inicialmente antropológico, pero acabará siendo igualmente cristocéntrico en las «codas» al final de cada capítulo: no habla solo sobre Adán, sino también sobre Cristo. En definitiva, la constitución pastoral *Gaudium et spes* pretendía responder a la pregunta: ¿qué puede hacer la Iglesia por este mundo nuestro? Es la famosa *Ecclesia ad extra*.

A diferencia de otros textos, no había un texto previo preparado para la constitución pastoral. Así, respecto a la *prehistoria* del texto podríamos decir lo siguiente: a pesar de los 71 esquemas iniciales y de las alusiones del papa Juan XXIII, no había un esquema sobre este tema. Por ejemplo:

- *Humanae salutis* (1961): «Se exige ahora de la Iglesia que inyecte la fuerza perenne, vital, divina del Evangelio», a la vez que invitaba a discernir «los signos de los tiempos».
- *Mater et magistra* (1961): La Iglesia «no puede estar ausente de las cuestiones que se refieren a los bienes temporales ni descuidar los trabajos que los producen».
- Radiomensaje (11.9.1962): el papa Juan XXIII habla ya de la Iglesia *ad intra* y *ad extra*, término que –como veremos– va hacer gran fortuna en el concilio, hasta el punto de estructurar los trabajos y los documentos del Vaticano II.

En el *primer periodo* de sesiones, hemos de recordar la intervención del cardenal Suenens (4.12.1962), al terminar este: al no haberse aprobado todavía ningún texto y acumularse una cantidad ingente, sugirió que fuera «un concilio sobre la Iglesia», en el que se abordaran las dos perspectivas *ad intra* y *ad extra*, tal como había propuesto Juan XIII unos meses antes por inspiración del mismo cardenal belga. Así, «se hablará de la Iglesia que

dialoga con el mundo. Las preguntas a las que había que responder eran: Iglesia, ¿qué dices de ti misma? (tal como responderá la *Lumen gentium*), mientras que ahora la cuestión era: ¿y qué le dice la Iglesia al mundo?, pues el verdadero diálogo se hace de hablar y escuchar. El mundo espera que la Iglesia resuelva los problemas que le propone», como la persona, la justicia, los pobres y la paz. Giambattista Montini, amigo personal del filósofo neotomista Jacques Maritain (1882-1973), alaba esta propuesta y la propone a la consideración de los padres; a partir de 21.6.1963, presidirá las sesiones conciliares como Pablo VI.

Recuérdese que estaban en el ambiente los sindicatos católicos, las Juventudes obreras cristianas (JOC), la democracia cristiana, el marxismo y la respuesta crítica de Lubac en *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (1938). Todos estos frentes influyeron en la constitución pastoral, que debió recorrer «un camino incierto y atormentado», en expresión de Turbanti. Ahora bien, ¿qué habían dicho la Escritura, los Padres o la teología sobre demografía, política o economía? Se propuso entonces encomendar estas cuestiones a expertos, que redactaron una serie de anexos, que se mantuvieron hasta el último momento, cuando se incluyó en el texto lo más significativo. Un texto de un experto no podía ser magisterio. ¿Y qué lenguaje emplear? El magisterial *ex cathedra* no parecía el más adecuado, así que se optó por lo que se llamó un método «inductivo», que consistía iluminar con la fe el análisis racional de los hechos.

En abril de 1963, el papa Juan había publicado la encíclica *Pacem in terris*, con la inspiración propia de los movimientos sociales cristianos, y donde se animaba a acoger de modo crítico los «signos de los tiempos». Existían entonces distintas ideas en diferentes autores: Chenu, Congar, Daniélou, Congar, Moeller... Respecto al *segundo periodo*, en el discurso de apertura de la segunda etapa, Pablo VI propone como una prioridad «el diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestra época», a la vez que se reducen entonces los esquemas de un modo drástico al día siguiente: de 71 a 20. El 6 de diciembre se formulaban unas normas para que los padres fue-

ran eligiendo entre estos los más importantes, y se sugiere que uno de ellos vaya dirigido «a toda la familia humana». Después —como hemos visto— serán reducidos a 17, y el último se titula Sobre los principios y la acción de la Iglesia para el bien de la sociedad, fundamentado en el derecho natural y con un carácter más casuístico. Del 24 al 26 de abril un grupo de treinta laicos se reunieron en Roma para manifestar sus respectivos puntos de vista respecto al esquema. Fue revisado entre los meses de mayo y julio: aunque se apreciaba el trabajo realizado, todavía no se consideraba apto para ser discutido en el aula conciliar, pues era más bien un texto teórico, excesivamente deductivo y, por tanto, más bien abstracto. No representaba además la sensibilidad personalista del momento.

Suenens había propuesto a su vez crear un Secretariado para los problemas del mundo actual, que a su vez redactara un esquema XVII (según la numeración segunda); pero resultaba complicar todavía más el ya complejo organigrama: se integraron así algunos *materiales* sobre el orden social y la comunidad internacional, la acción social de los seglares; después fueron encargadas la Comisión teológica y a la Comisión sobre el apostolado de los seglares que redactaran este esquema. En julio Suenens recibe el encargo de Pablo VI de redactar un texto alternativo; en septiembre de ese mismo año, él y su equipo lo redactarán en *Malinas*, con la asistencia de algunos teólogos no belgas como Rahner, Congar o Tucci, y redactado por Gérard Philips. El resultado será más práctico y pastoral que teológico; en algún momento se pensó poner esta parte en unos *adnexa*, pero al final se optó a que formara parte del documento: serán estas las *dos partes* —una más teórica, otra más práctica— en el documento, con lo que se creó una cierta confusión. El aula conciliar se encontró entonces con dos textos, entre los que surgirán inevitables debates. El 26 de noviembre el cardenal Gracias se refiere a la gran importancia del Esquema XVII para Asia, África y América latina. Haubtmann, el nuevo secretario de la comisión redactora, propuso sin embargo un texto más ensayístico, en clave más fenomenológica y existencial que teológica.

Una reunión en *Zúrich* en febrero de 1964 dirimió cuál era el texto que, después de ser corregido, fue propuesto al concilio (Hans Küng trabajó, por ejemplo, en los capítulos III y IV de la tercera parte, aunque lo redactaron sobre todo otras manos como las de Häring, Moeller, Tucci o Riedmatten). En este texto tomó protagonismo una perspectiva encarnacionista, centrada en el concepto de «signo de los tiempos» y en una impronta cristológica. En ocasiones mostraba también un excesivo optimismo respecto a la naturaleza humana. ¿Era un documento solamente antropológico, sin apenas referencias a la dimensión sobrenatural?, se preguntaban los padres.

Con fecha de 7 de julio de 1964, se proponía el *Esquema XIII*, pues con la reducción de *schemata* había sido reordenado a esta numeración, después famosa. De esta forma, el esquema sobre la misión de la Iglesia en el mundo se separaba de la constitución dogmática sobre la Iglesia. Mientras tanto eran consultados distintos grupos sociales y ambientes ecuménicos. El *tercer periodo* fue el momento en que el texto es discutido en el aula, y un periodo de intensa actividad de Karol *Wojtyła*: en una intervención del 21 de octubre de 1964, propone la necesidad del esquema, así como de un enfoque heurístico, que se dirija siempre a la búsqueda de *la verdad*; si no, el diálogo con el mundo se convierte en un monólogo mundano. La verdad como piedra-clave de ese diálogo, como el punto en común; a la vez recuerda la necesidad de una fundamentación antropológica de este documento, tal como aparece en los dos primeros capítulos.

El anterior texto resultaba a algunos todavía demasiado ingenuo y optimista, hasta el punto de que parecía casi ausente el pecado original. Debían ser recordados el misterio pascual y la necesidad de la purificación. En el fondo, había un excesivo optimismo de la encarnación que se olvidaba de la cruz y del pecado. También los conceptos de mundo y progreso eran igualmente acrílicos; aquí la intervención del cardenal Döpfner de Múnich resultará decisiva: no había ni teología de la cruz ni perspectiva escatológica. Era un texto plano, sostenían. Existía además un tex-

to alternativo, de orientación más verticalista, redactado en París; pero al final van a ser otras mentes las que contribuirán de modo definitivo a la versión final. Del 31 de enero al 13 de febrero de 1965 monseñor Wojtyła se reúne con otros expertos en *Ariccia*: redacta los capítulos uno a cuatro de la primera parte, a la vez que asume el texto de Zúrich, y también recupera una perspectiva propiamente teológica. Este texto será después profusamente corregido por Haubtmann.

Así, en el *cuarto periodo* tendrá lugar la *discusión* sobre el texto alternativo presentado (21-23.9). Wojtyła recuerda entonces además la centralidad de la *redención por la cruz* (28.9), con lo que será recordado el carácter cristocéntrico del texto. Tras las votaciones parciales (15-17.11), será presentado el 2 de diciembre ante los padres el cuaderno *Expensio modorum*. Cuatro días después fue votado con el resultado de 2111/251/1; y un día antes de acabar el concilio tuvo lugar la aprobación solemne en la novena sesión pública (2309/75/7). El número de votos negativos se corresponderá bastante con los que obtuvo la declaración sobre la libertad religiosa.

2. Contenido

Existe así una sintonía o simpatía entre la Iglesia y el mundo. El título de *Constitución pastoral* señala el contenido del texto: «apoyándose en principios doctrinales, pretende exponer la actitud de la Iglesia ante el mundo». Se reflejan así las dos partes del texto: una más teológica y otra más práctica, que ha quedado algo menos actual. En este extenso apartado iremos alternando los capítulos de la constitución (en mayúsculas y con numeración continua) con otros documentos conciliares –decretos y declaraciones–, en minúscula y también con numeración continua. En el *proemio* aparecen las siguientes ideas:

- *Solidaridad* con los problemas y las preocupaciones de este mundo, evitando toda huida de él. La Iglesia se siente so-

lidaria con el mundo, por lo que huye de un espiritualismo desencarnado. Tampoco cae en un optimismo ingenuo, pues también apunta lo negativo de este mundo: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo» (1). Lubac recuerda cómo la versión original era: *gaudium et angor, tristitia et spes*, con lo que el título hubiera quedado menos positivo, de modo que se cambió para tener el título actual, sin que por esto cambie el tono equilibrado del texto.

- *Destinatario*: «El concilio Vaticano II, tras haber profundizado en el misterio de la Iglesia, se dirige ahora no solo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual» (2.1). En estas líneas puede apreciarse el lenguaje inclusivo, que presenta cierta novedad.
- *Objeto*: «Es la *persona* del hombre la que hay que salvar. Es la *sociedad* humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre; pero el *hombre todo entero*, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien será el objeto central de las explicaciones que van a seguir» (3.1).

La exposición preliminar se titula *La condición del hombre en el mundo de hoy*, y allí aparecen los siguientes temas, desarrollados más adelante. La Iglesia toma así nota de la situación del mundo actual, del llamado «signo de los tiempos», sin caer en una especie de optimismo ingenuo:

- *Esperanza y temor* expresados en un tono existencial: «Afectados por tan compleja situación, muchos de nuestros contemporáneos difícilmente llegan a conocer los valores permanentes y a compaginarlos con exactitud al mismo tiempo con los nuevos descubrimientos. La inquietud los atormenta, y se preguntan, entre angustias y esperanzas,

- sobre la actual evolución del mundo. El curso de la historia presente en un desafío al hombre que le obliga a responder» (4.5).
- *Progreso técnico y económico* (5-7), a la vez denuncia los «*desequilibrios en el mundo actual*» (8).
 - *Dominio y respeto*: «Entre tanto, se afianza la convicción de que el género humano puede y debe no solo perfeccionar su dominio sobre las cosas creadas, sino que le corresponde además establecer un orden político, económico y social que esté más al servicio del hombre y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad» (9.1). Puede advertirse pues aquí un tono ecológico fundamentado en la doctrina de la creación.
 - *Desigualdades que llevan a justas reivindicaciones*: «Los *pueblos hambrientos* interpelan a los pueblos opulentos. La *mujer*, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre. *Los trabajadores y los agricultores* no solo quieren ganarse lo necesario para la vida, sino que quieren también desarrollar por medio del trabajo sus dotes personales y participar activamente en la ordenación de la vida económica, social, política y cultural» (9.2).
 - *Frente a utopías e ideologías, anunciar a Cristo resucitado* (que sería esta la coda cristológica, en la que puede apreciarse cristocentrismo): «Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse. Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro» (10.2). El observador Karl Barth sugirió a la Iglesia católica que no hiciera como las comunidades protestantes desde el siglo XVII: diluirse en la filosofía o ideología de moda; la Iglesia debe sobre todo anunciar a Cristo crucificado y resucitado.

A) *La persona*

La primera parte se titula «La Iglesia y la vocación del hombre», y comienza hablando sobre la *dignidad de la persona humana*, pues la persona es obra de Dios y el camino de la Iglesia en la que viene la salvación traída por Jesucristo. Esto es, nos encontramos ante una antropología de la imagen y de la vocación: mira al hombre con asombro y respeto. En primer lugar se refiere a la persona humana como *imagen de Dios*, proponiendo así una antropología bíblica y teológica, con una imagen de la persona racional y relacional a la vez: «La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado “a imagen de Dios”, con capacidad para *conocer y amar a su Creador*, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios. [...] Pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer (Gn 1,27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la *comunión* de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un *ser social*, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (12). La relación con Dios le confiere a la persona una especial dignidad. Nos encontramos ante una antropología personalista y relacional, fundamentada en la Revelación, que conlleva una renovada actitud por el hombre.

a) *La condición humana*

Tras una definición del mundo en GS 2 como teatro o escenario humano, propone *el pecado* como rotura de esa imagen de Dios (tal como aparece en un espejo roto, al decir de los teólogos), por lo que el texto renuncia a un optimismo ingenuo: «Es esto lo que explica la división íntima del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas» (13.2). Vemos cómo la naturaleza caída y elevada del hombre, se

encuentra también herida, pero nunca muerta o corrompida, tal como ha sostenido de modo habitual el protestantismo. El relato de la creación del hombre y de la mujer es complementado con las posteriores evoluciones de Adán y Eva, y la historia es completada con la misma redención de Cristo. El drama de la gracia y del pecado está presente en la vida de cada persona. Sin hacer una referencia explícita a la doctrina del pecado original, aparecen aquí claramente delimitadas sus consecuencias, expresadas –eso sí– con el estilo pastoral que caracteriza de un modo especial a este texto. Más adelante veremos cómo la realidad del mal y del pecado (e incluso del Maligno) aparece también a lo largo de estas líneas.

También aborda la *unitotalidad del ser humano* en contra de cualquier dualismo, así como la dimensión relacional de la persona: «*En la unidad de cuerpo y alma*, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador. *No* debe, por tanto, *despreciar la vida corporal*, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día. *Herido por el pecado*, experimenta, sin embargo, la rebelión del cuerpo» (14.1). La persona humana ha sido creada, herida, rescatada y destinada a la resurrección; de aquí se deduce la dignidad de toda ella, y también del cuerpo. La pervivencia del alma espiritual augura esa llamada de toda la persona a la eternidad. Además, el texto acomete las siguientes cuestiones antropológicas, de las que se deduce la condición privilegiada del ser humano:

- *Dignidad de la inteligencia* como «participación de la luz de la Inteligencia divina». Junto a la mencionada dimensión relacional de la persona, destaca también la racional: «Finalmente, la naturaleza intelectual de la persona humana se perfecciona y debe perfeccionarse por medio de la sabiduría, la cual atrae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien. Imbuido por ella, el hombre se alza por medio de lo visible hacia lo invi-

sible» (15.3). Aquí se refiere pues a la dimensión sapiencial del conocimiento, a la llamada por Benedicto XVI «razón ampliada», que no es solo técnica o matemática, sino abierta también a otras instancias cognoscitivas, incluida la fe; dicho en términos bíblicos, el Vaticano II está hablando del «corazón» del hombre, capaz de amar y de conocer la verdad en toda su amplitud y profundidad.

- *Dignidad de la conciencia moral*: «Porque el hombre tiene una *ley escrita por Dios en su corazón*, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el *sagrario* del hombre, en el que este se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella» (16). La dignidad de la inteligencia no se refiere solo a la razón pura, sino también a la razón práctica: cómo puede conocerse la propia naturaleza y cómo por medio de la conciencia puede ser juzgada la moralidad de los propios actos. Por eso habla de ella en términos religiosos como «sagrario», donde resuena la voz de la ley escrita por Dios en nuestros corazones (cf. Rm 2,15).
- *Grandeza de la libertad*, donde se consume esa imagen de Dios, como *imago Dei* e *imago Trinitatis*. También aquí el tema es mirado en clave personalista, donde la persona es entendida como un ser relacional que se realiza en el encuentro, la donación y en la apertura a los demás: «La verdadera libertad es *signo eminente de la imagen divina* en el hombre. [...] El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes» (17). A la Libertad de Dios le corresponde la libertad de la persona. La libertad es un radical constitutivo de la persona: junto con el ser que le otorga una especial dignidad, está la libertad para que la persona se realice de un modo más pleno en su propio ser. Superada la esclavitud de pasiones y adicciones,

podrá alcanzar la «libertad de los hijos de Dios» (Rm 8,21). El amor es el encuentro entre dos libertades.

El texto aborda también el *misterio de la muerte* («El máximo enigma de la vida humana», [18]) y la *dimensión relacional y comunitaria* que resuelve tal misterio: «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la *unión con Dios*» (19). Une el misterio de la muerte con el del amor. «Dios es amor» (1Jn 4,8), y el hombre ha sido creado y redimido por amor: está llamado a la eternidad de Dios. En fin, acomete el *drama del ateísmo* en nuestros días:

Con frecuencia, el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que *el hombre es el fin de sí mismo*, el único artífice y creador de su propia historia (20.1).

Es fácil adivinar aquí la influencia de *El drama del humanismo ateo* (1944) de Henri de Lubac. En esos momentos el marxismo —que no se quería ni mencionarlo ni condenarlo explícitamente— estaba en plena vigencia, por lo que el humanismo cristiano intenta hacer las cuentas con el humanismo ateo. En estas líneas podemos apreciar la incorporación de la antropología personalista, fundamentada en la Revelación cristiana. Es evidente también una renovada actitud hacia el ser humano, sin caer en la tentación de la moral autónoma propia de algunos desarrollos modernos y contemporáneos.

Ofrece así el *diálogo y colaboración de la Iglesia*: «La Iglesia, aunque rechaza en forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común. Esto no puede hacerse sin un prudente y sincero diálogo» (21.6). El concepto de persona aquí propuesto puede tener pues vigencia también entre los no creyentes, dada la dignidad y la sublimidad

del modelo propuesto. De forma que concluye proponiendo a *Cristo* –alfa y omega– como clave interpretativa:

En realidad, *el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado*. [...] El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejantes en todo a nosotros, excepto en el pecado (22.1-2).

El cristocentrismo del concilio encuentra aquí una clara formulación. El número 22 se constituye así en el núcleo central de toda la constitución pastoral, y recordemos que es este un texto nuclear en el magisterio de Juan Pablo II.

b) *La libertad religiosa*

Durante siglo y medio la Iglesia había condenado la libertad religiosa, por considerarla un reducto del relativismo o del indiferentismo religiosos, más que un derecho humano fundamental, si bien las demás religiones y confesiones cristianas resultaban lógicamente toleradas. Es la época del llamado «intransigentismo católico», a pesar de que Pío IX había escrito en la última proposición del *Syllabus* (1864): «el romano pontífice puede y debe transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna». La Iglesia se había opuesto hasta el momento a la libertad religiosa (es decir, a la libertad de religión), porque esta se encontraba inseparablemente unida al indiferentismo religioso. Conseguirá ahora separar ambos y fundamentarlo en un derecho positivo: cada persona tiene el deber de buscar la verdad. Sin embargo, como indica Ocariz, «la declaración del concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa ha representado, sí, una novedad, pero no una contradicción, en relación con la doctrina tradicional». Consistiría más bien en «un cambio de perspectiva» en la que no se centraría en los lla-

mados «derechos de la verdad» y del Estado, sino en los derechos de la persona frente al Estado.

Historia

En 1948 las Naciones Unidas habían publicado la Declaración de los derechos humanos, en la que se proclamaba la libertad religiosa. En 1960 apareció el *Documento de Friburgo* sobre la tolerancia religiosa, de manera que el tema estaba presente en el debate cultural. Fue el más arduamente discutido en el aula y este debate se prolonga hasta el día de hoy. Las preguntas planteadas son: ¿qué libertad tiene la Iglesia católica?, ¿y qué libertad reconoce la Iglesia católica a otras Iglesias y religiones? ¿Supone este texto una corrección del magisterio de los dos siglos precedentes? En este sentido, el subtítulo será significativo: «Sobre el derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa». La respuesta consistirá en reconocerla como *derecho humano y principio fundamental* de las relaciones entre Iglesia y Estado. Lo propone como derecho natural y explicita su fundamento.

La confrontación entre la Comisión doctrinal de Ottaviani y el Secretariado para la unidad de los cristianos se hizo especialmente patente en torno a este tema. Algunos padres conciliares mantenían la clásica doctrina de la tolerancia, por la que solo tendría derecho de ciudadanía la verdad y el bien, mientras que el mal y el error tan solo podían ser tolerados. El resultado sería sobre todo un Estado confesional, donde solamente la Iglesia católica tendría verdadero derecho a existir; solo ella tendría derecho a la libertad religiosa, tal como propuso en su día Marcel Lefebvre. Esto provocaría un doble lenguaje, dependiendo de si los católicos estaban en mayoría o minoría en un determinado lugar. Otros, en principio minoritarios, querían fundamentar el derecho a la libertad personal –también religiosa– en la libertad de las conciencias de las personas. El debate estaba pues servido. La declaración sobre la libertad religiosa ha sido un documento profético, dados los cambios sociales que tendrán lugar a partir de ese momento.

Desde el siglo XVIII se vinculaba la libertad religiosa con el relativismo, pero ahora se va a fundamentar en la dignidad de la persona, a la vez que en la necesidad de buscar la verdad. En el discurso de clausura del concilio, Pablo VI lo calificará como «uno de los textos mayores» del Vaticano II.

En los debates intelectuales se planteaban *tres problemas*: en el orden jurídico, el origen y la naturaleza de la libertad religiosa; en el político, los límites de la libertad religiosa y la actuación de la autoridad civil; mientras en el teológico, se iba a la búsqueda del fundamento bíblico y magisterial. A su vez, existían *dos posturas* que se evidencian en la primera sesión:

- una latina más centrípeta, que miraba a la Iglesia y a la conservación del depósito de la fe, –representada por la Comisión teológica del cardenal Ottaviani–, y que emanó el texto titulado *De las relaciones entre Iglesia y Estado*. En él, respondía al orden jurídico afirmando que solo existe el derecho para la verdad revelada; en el orden político, establecía el límite del orden público, mientras a nivel teológico sostenía que la libertad religiosa tiene fundamento bíblico, si bien este ha sido descubierto a lo largo del tiempo y con el correr de la historia.
- La otra gran corriente era la anglosajona y centroeuropea, que presentaba una visión centrífuga: miraba a la Iglesia en el mundo y estaba representada por el cardenal Bea y el Secretariado para la unidad de los cristianos. El texto que aparecerá se titulaba: *Constitución sobre la libertad religiosa* y estaba inspirado en el mencionado *Documento de Friburgo*. Allí se afirmaba que en el orden jurídico la libertad religiosa es un derecho natural, en el político quedaba establecido el límite del bien común, mientras a nivel teológico se afirmaba que esta no tiene fundamento bíblico.

En todo este trabajo, fue decisiva la contribución del estadounidense John Courtney Murray (1904-1967), quien hizo las veces de secretario de la comisión. Más adelante se procedió a *la síntesis*:

- En 1963, el Secretariado propone un capítulo V del esquema de ecumenismo, titulado «sobre la libertad religiosa», que será el que se irá imponiendo con el tiempo. Al final no fue presentado y estaba fundamentado en la enseñanza sobre la conciencia invenciblemente errónea propia de la teología moral fundamental.
- En 1964 se elabora un *textus primus* a partir de los desarrollos del esquema de ecumenismo, y aquí se contó también con la colaboración de Pietro Pavan (1903-1994). La minoría afirma que se trata de un texto nuevo fundamentado en una visión más antropológica que teológica: «solo la Iglesia católica tiene derecho a la libertad religiosa», había zanjado Lefebvre. El debate fue encendido: por un lado, los países de mayoría católica y, por otro, los estadounidenses y los obispos de países comunistas, quienes pedían esta libertad para poder sobrevivir.
- Pablo VI interrumpe sin embargo los debates hasta la última sesión, pues no daba tiempo para discutir el texto en dos días; se asesora con distintas personas, como el filósofo Maritain, favorable a la libertad religiosa como derecho humano. Es una de las acciones que darán lugar al mito de la *settimana nera*, así llamada por los medios de comunicación italianos. Este retraso permitió después mejoras sustanciales en la redacción y un *textus emendatus* con una explicación sobre la continuidad del magisterio, que después desaparecerá.

A partir de ese momento surgirá la multiplicación de proyectos (hasta 7), con distintas aportaciones. En 1965 se pasa de un «texto re-enmendado» a un «texto revisado» y a un «texto de nuevo revisado», que dará lugar a la declaración *Libertatis conscientiae*. Fue aprobado el 19 de noviembre y proclamado el 7 de diciembre, un día antes de acabar el concilio, con setenta votos en contra, entre el que se encontraba el de monseñor Lefebvre. Por primera vez, la Iglesia reconocía que el Estado era incompetente en materia religiosa, sin que esto significara que la dimensión religiosa se recluyera en la esfera íntima y subjetiva de la conciencia.

Contenido

Estamos frente a un documento magisterial sobre un tema jurídico natural; junto con la *Gaudium et spes*, fue uno de los textos más esperados y ahora de mayor actualidad, aunque no sea de los más importante desde el punto de vista doctrinal. En la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, encontramos en primer lugar, en el *proemio*, que se trata de un texto magisterial sobre un tema jurídico-natural. En cuanto al *objeto*, alude a la ausencia de coacción y afirma la libertad del hombre en ámbito religioso. En lo que se refiere al *sujeto*, sostiene que es la persona: «todos los hombres», incluso aquellos que no buscan la verdad, «tienen derecho a la libertad religiosa [...] con tal de que se guarde el orden público» (2.3); además, las «comunidades religiosas», porque lo exige la naturaleza social y religiosa del hombre (4) y «toda familia... tiene derecho a ordenar libremente la vida religiosa doméstica, bajo la dirección de los padres» (5). La argumentación aquí es predominantemente racional, pues se trataba de elaborar un texto propositivo, que sirva a otras religiones, e incluso a aquellos que dicen no creer. Además, el texto distingue entre derecho y moral: que exista un derecho a la libertad religiosa no quiere decir que –desde el punto de vista personal– todo tenga el mismo valor o idéntica relevancia moral (por ejemplo, existiría el derecho a pecar o a apostatar de la propia fe, aunque para la fe cristiana seguiría siendo un gravísimo pecado). La persona es «inmune a la coacción» y nadie puede –aunque esta no sea absoluta– contravenir la propia conciencia. En este sentido, existe una rectificación en torno a la postura del magisterio de los dos siglos anteriores, precisamente porque este no se fundamenta en el indiferentismo: permanece la obligación de buscar la verdad, abrazarla y defenderla.

- Menciona después las *dimensiones*, al referirse a la individual tanto interna como externa, por la naturaleza social de la persona humana (3); es un derecho que proviene de la misma dignidad de la persona, que debe ser respetado incluso

en caso de apostasía. A su vez, presenta también una dimensión colectiva tanto interna como externa (como serían los derechos de asociación, información y manifestación pública). En efecto, este derecho presenta una dimensión asociativa, que también ha de ser respetada, lo cual resulta como consecuencia de la condición social o relacional de la misma persona. La decisión de seguir a Dios resulta personal e intransferible, profundamente íntima, pero la religión debe tener también un cierto protagonismo social, que no debe sin embargo contravenir los derechos de los demás.

- En cuanto a los *límites*, estos quedan sujetos al recto ejercicio de las demás libertades (por ejemplo, a la vida) y por la libertad religiosa de los demás, que evita así todo fundamentalismo. Existen además *criterios* de regulación por parte de la autoridad pública: la máxima libertad y mínima restricción; la igualdad jurídica ante la ley y la sujeción a normas previas, sin arbitrariedad; y, en fin, el orden público.
- El *fundamento* resulta a su vez asumible por cualquier persona, independientemente de su credo o religión: «el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la *dignidad misma de la persona humana*, tal como se la conoce por la palabra *revelada* de Dios y por la misma *razón* natural» (2). Resulta pues un fundamento objetivo, y no en la conciencia ni «en la disposición subjetiva de la persona».

En un primer capítulo titulado «Noción general de la libertad religiosa» (9-14) se refiere a la *naturaleza*, que reconoce un derecho natural y fundamental, que no supone una concesión por parte del Estado; un derecho civil, reconocido por la autoridad política; y un derecho sobrenatural, por su fundamentación también en la Revelación: «aunque la Revelación no afirme expresamente el derecho a la inmunidad de coacción externa en materia religiosa, sin embargo manifiesta la dignidad de la persona humana en toda su amplitud, demuestra el proceder de Cristo respecto a la libertad del hombre en el cumplimiento de la obligación de creer en la palabra de Dios, y nos enseña el espíritu que deben reconocer y se-

guir en todo los discípulos de tal Maestro» (9). El *principio fundamental* de las relaciones entre Iglesia y Estado (13) estará a su vez regido por la primacía de la persona, la libertad e independencia de la Iglesia, la autonomía y laicidad del Estado, y la colaboración entre ambos. Resulta pues un texto que puede dialogar de modo crítico y creyente con los principios de la modernidad política, en el que se acude más a la razón y a los derechos humanos que a los principios emanados de la Revelación cristiana. En fin, la Iglesia tiene libertad para cumplir su propia misión y, por tanto, «hay concordancia entre la libertad de la Iglesia y la libertad religiosa» (13). En este se fundamentará la personalidad internacional de la Iglesia, representada en la Santa Sede.

El segundo capítulo titulado «La libertad religiosa a la luz de la Revelación» (9-14) se refiere a cómo la dignidad humana es una verdad revelada, por lo que indirectamente recoge este derecho a la libertad religiosa. Debe reconocerse pues el derecho a la conversión y a profesar también la fe cristiana. Cristo sin embargo no quiso imponer la verdad, aunque dijo que «la verdad os hará libres» (Jn 8,31): «Pues su reino no se defiende por la fuerza, sino que se instauro al dar testimonio de la verdad y al prestársele oído, y crece con el amor con que Cristo, levantado en la cruz, atrae a los hombres hacia sí» (11). A pesar de que hubo errores y excesos en el pasado, la Iglesia «siempre mantuvo que nadie podía ser forzado a abrazar la fe» (12). Habla pues de la libertad de la Iglesia y del respeto que la Iglesia debe prestar a la libertad religiosa. Por eso, al mismo tiempo, la Iglesia reclama libertad de movimiento en los distintos pueblos y culturas, para poder cumplir así su misión de difundir el nombre de Jesucristo (cf. 13). Tal libertad no puede ser considerada una canonización del relativismo. Benedicto XVI afirmó el 22 de diciembre de 2005:

El concilio Vaticano II, reconociendo y haciendo suyo –con la declaración sobre la libertad religiosa– un principio esencial del Estado moderno, reconocía de nuevo el patrimonio más profundo de la Iglesia. Esta puede ser consciente de que se encuentra en plena

sintonía con Jesús mismo (cf. Mt 22,21), así como con la Iglesia de los mártires, con los mártires de todos los tiempos.

Síntesis

1. La libertad religiosa es entendida como *derecho humano y principio fundamental* de las relaciones entre Iglesia y Estado, que puede ser visto a la luz de *la razón* (1-8) y a la luz de *la Revelación* (9-15). El Vaticano II prefiere acudir también a la argumentación racional, dada la mayor universalidad de esta exposición, aunque tampoco renuncia al papel orientador de la Revelación cristiana.
2. El concilio establece la siguiente *definición*: «Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar *inmunes de coacción*, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, *ni se obligue* a nadie a obrar contra su conciencia, *ni se le impida* que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos» (2). De aquí podemos deducir que
 - no se entiende la libertad religiosa ni en un sentido meramente psicológico (como libre albedrío) ni moral (libertad de o para);
 - toda libertad ha de *buscar la verdad*, que procede de un deber: «Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y enriquecidos por tanto con una responsabilidad personal, están impulsados por su misma naturaleza y están obligados además moralmente a buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión» (2.2).
 - En fin, es necesaria también una *libertad jurídica* que garantice este derecho.
 - Consecuencia de todo lo anterior será el aprecio a «todo lo verdadero y santo» que pudiera haber en *otras religiones*.

3. La *Declaración sobre la libertad religiosa* renuncia al Estado confesional, a la vez que defiende los efectos liberadores de la verdad; en este sentido puede considerarse un texto profético, pues se adelantó a la situación que iba a crear de hecho la secularización y la globalización. Es además uno de los textos más discutidos, todavía hoy. Sin embargo, el concilio se atrevió a sostener que un régimen de libertad religiosa facilita difundir la fe, pues permite que la verdad brille con la luz y la belleza propias.
4. Dicho de modo breve:
 - La verdad no se impone más que por su propia fuerza, por lo que habría que vencer la tentación de difundir la verdad por medio del poder y la coacción, es decir, huir de la persuasión poco honesta.
 - Toda persona tiene derecho a la libertad religiosa, tal como ha de ser recogido en el ordenamiento jurídico.
 - El derecho a la libertad religiosa rechaza toda coacción.
 - La libertad religiosa está fundamentada en la dignidad de la persona.

c) *Las religiones no cristianas*

La declaración *Nostra aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas se caracteriza sobre todo por ser el más breve de los documentos conciliares: tan solo un *proemio* y cinco números. Después, sin embargo, ha adquirido un gran protagonismo por la globalización y el desarrollo de la teología de las religiones. Fue también un texto ampliamente debatido y con un origen polémico, pues sobre este texto planeaba la sombra del Holocausto del pueblo judío durante la segunda guerra mundial. El cardenal Bea promovió un documento de condena ante tanto horror. Al mismo tiempo, estaba presente el conflicto árabe-israelí, en el que se habían cometido injusticias por ambas partes. También el movimiento misionero de las décadas precedentes ha-

bía ofrecido un conocimiento más próximo de otras religiones no cristianas. Todas estas corrientes van a confluír en el nuevo texto, como iremos viendo.

Historia

Lógicamente era la primera vez que un concilio se ocupaba de este tema. Antes las religiones se consideraban sencillamente falsas, como opuestas a la *vera religio* del cristianismo; pero el surgir del ateísmo hizo conscientes a los padres conciliares de cuál era el verdadero enemigo. De esta forma, «la Iglesia no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo» (2). La brevedad de este documento no ofrecía todavía suficientes elementos para desarrollar una teología de las religiones, guiada por los principios católicos. En este sentido, el magisterio posconciliar (*Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, o *Redemptoris missio*, *Dominus Iesus* y el *Catecismo* firmados por Juan Pablo II) vendrá a completar las ideas que aparecen en la *Nostra Aetate*.

- En la *sesión preparatoria* del concilio, no aparece ningún esquema previo sobre este tema. La iniciativa se debe a Juan XXIII, quien le había sugerido al cardenal Bea que preparara un documento sobre las relaciones de la Iglesia con los judíos.
 - En 1961 la Comisión tenía preparado un texto de siete páginas, que será el núcleo del que surgirá el texto conciliar.
 - El texto sobre los judíos se retira en 1962 por presiones árabes, pero en noviembre de ese mismo año –ya en el primer periodo de sesiones– el cardenal Bea lo presenta en el aula conciliar. En principio iba a constituir un cuarto capítulo del Decreto sobre el ecumenismo sobre las religiones no cristianas, pero los obispos de oriente medio pidieron que no se mencionara ninguna religión en particular, pues podría comportar serias dificultades a los cristianos en tierras islámicas.

- Por otra parte, los obispos asiáticos reclaman la presencia de religiones de su propio continente como el budismo, el hinduismo y el confucianismo.
- Al final de la *segunda sesión* se tenía preparado el texto sobre el ecumenismo, pero se deja para más adelante el relativo a otras religiones; es decir, el concilio opta por una división entre las cuestiones referentes a las distintas confesiones cristianas, que serán recogidas en el decreto de ecumenismo, mientras las referentes a las religiones no cristianas tendrán cabida en el documento del que ahora nos ocupamos. Las circunstancias históricas influirán también en el proceso de redacción de este texto, como –en el año 1964– la encíclica *Ecclesiam suam*, la creación del Secretariado para los no cristianos, el mensaje pascual de ese año o los viajes de Pablo VI a la India, Tierra Santa y a oriente medio.
- En la *tercera etapa* (1963) tendrán lugar también una serie de acontecimientos significativos. En la sesión 88 (25.9), el cardenal Bea presenta la segunda declaración con tres partes: judíos y cristianos, la paternidad de Dios y la no-discriminación por motivos religiosos. Se corrige el texto: se suavizan las alusiones a la persecución contra los judíos, se menciona a los musulmanes y a las demás religiones.
- En la sesión 127, se presenta un nuevo *textus emendatus* que se pensaba incorporar a la LG, con el título *De la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas*. A partir de los judíos, se llega así a todas las religiones (Bea hablaba de la parábola del grano de mostaza). En el capítulo cuarto sobre los judíos, se retoman las expresiones iniciales de la condena del holocausto.
- En fin, en la *cuarta etapa*, en concreto en la congregación 149 (14-15.10), aparece ya el documento sobre las religiones no-cristianas como un texto independiente, con numerosas correcciones que se habían sugerido. Tuvo sin embargo una gran oposición, tal vez por la vaguedad y la inconcreción de la declaración. De hecho, al votarse (1763/250/1/9), se

ve que se requiere un nuevo escrutinio, que tendrá lugar con un resultado más equilibrado (2221/88/3 nulos) el mismo día de su promulgación: el 28 de octubre de 1965. De esta manera, la declaración de condena del antisemitismo se convirtió en un texto sobre las religiones no cristianas. Sin embargo, el documento destacará también la situación privilegiada de los judíos en relación con la Iglesia.

Contenido

- *Dios, origen y fin comunes*: «Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo *origen*, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra, y tienen también un *fin último*, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos» (1.2).
- *Visión positiva y crítica*: diálogo y anuncio: «Las religiones, al tomar contacto con el progreso de la cultura, se esfuerzan por *responder* a dichos problemas con nociones más precisas y con un lenguaje más elaborado. [...] La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. [...] no pocas veces reflejan un *destello* de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a *Cristo*, que es “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas» (2.1); cita ahí al hinduismo, al budismo (2) y a los musulmanes (3).
- *El pueblo judío*, al que le dedica todo un número: «Al investigar el misterio de la Iglesia, este sagrado concilio recuerda los vínculos con que el pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la raza de Abraham» (4.1). Comienza así el *crescendo* en proximidad con la Católica, partiendo del *salus ex judeis!* (Jn 4,22), pues el Pueblo escogido constituye la primera etapa de la historia de la salvación.

- *Reprueba el holocausto*: «Además, la Iglesia, que reprueba cualquier persecución contra los hombres, consciente del patrimonio común con los judíos, e impulsada no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los judíos» (4.7).
 - *Exculpa a los judíos como responsables de la muerte de Cristo*: «Por lo demás, Cristo, como siempre lo ha profesado y profesa la Iglesia, abrazó voluntariamente y movido por inmensa caridad, su pasión y muerte, *por los pecados de todos los hombres*, para que todos consigan la salvación» (4.8).
- Con los *musulmanes*, recuerda el patrimonio común de la creación y de la Revelación en las figuras de Abraham, Jesús y María: «La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todo poderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma como se sometió a Dios Abraham, a quien la fe islámica mira con complacencia. Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María, su Madre virginal, y a veces también la invocan devotamente» (3.1).
 - *Respeto y libertad religiosa*: «La Iglesia, por consiguiente, reprueba como ajena al espíritu de Cristo cualquier discriminación o vejación realizada por motivos de raza o color, de condición o religión» (5.3).

Síntesis

1. No se expone una teología católica de las religiones (pues los principios se encuentran en LG II), sino que su *finalidad* es más bien *práctica y pastoral*, pues intenta ver lo común entre las religiones. No se trata por tanto de un texto teórico

- y programático, ni tampoco tenía un trasfondo teológico explícito.
2. Establece, sin embargo, unos *principios teológicos genéricos* como la paternidad universal de Dios, la voluntad salvífica universal, los mandamientos del amor y del perdón. El origen un tanto coyuntural del texto (de un documento de condena del holocausto a uno sobre todas las religiones no cristianas) no hacía esperar grandes desarrollos al respecto.
 3. También se pueden encontrar algunos *principios positivos y valorativos*, como sería apreciar los elementos de verdad presentes en otras religiones (enigmas de la condición humana, común experiencia religiosa, conocimiento de un Ser supremo). Las *semina Verbi* no son las religiones, sino las «partículas de verdad» contenidas en ellas.

B) *La comunidad humana*

El capítulo segundo de la GS se titula *La comunidad humana*, y plantea este tema también en clave personalista, rehuyendo la polémica entre individualismo y colectivismo. La naturaleza social del ser humano constituye su base antropológica, que va a después a ser enriquecida con la perspectiva teológica. La moral no es algo exclusivamente privado, sino que tiene sus repercusiones en toda la sociedad. Además de hablar de la condición social de toda persona, que se realiza precisamente en comunión, de la necesidad del bien común y de la necesaria promoción de toda persona humana, establece una teología de la comunidad humana. En primer lugar, la persona es un ser relacional, a imagen de la Trinidad, que encuentra su máxima realización en la donación a Dios y a los demás; será pues –sobre todo en el orden sobrenatural– una *imago Dei et Trinitatis*. El pensamiento social cristiano encuentra así una fundamentación teológica. Pero además, en la coda cristológica al final de este número, es recordado que cada cristiano –como

imago Christi— también imita la vida social que tuvo el mismo Jesucristo. La socialidad humana se constituye así en condición de posibilidad para el desarrollo de su propia personalidad y de la misma condición de cristiano. La salvación de cada persona es también de igual modo solidaria.

a) *Idea cristiana de sociedad*

Destacamos así algunos párrafos que pueden ser orientativos sobre el contenido aquí expuesto:

- *Amor y unidad de la sociedad* que toma como última referencia la Trinidad: «Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que “todos sean uno, como nosotros también somos uno” (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre *la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad*. Esta *semejanza* demuestra que el hombre, *única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo*, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (24.3). Toda persona, familia y comunidad se constituyen —en última instancia— según el modelo de la Trinidad.
- *Interdependencia entre persona y sociedad*: «La vida social no es, pues, para el hombre algo accidental. Por ello, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación» (25.1). La socialidad humana es vocacional: se fundamenta en una llamada de Dios. El hombre es el único ser querido por sí mismo, que a su vez se realiza queriendo y dándose.
- *Necesidad de la promoción del bien común*: «Todo grupo social debe tener en cuenta las necesidades y las legítimas aspiraciones de los demás grupos; más aún, debe tener muy

- en cuenta el bien común de toda la familia humana» (26.1). No es por tanto una consideración individualista del bien común, sino que se busca también el bien de otros grupos distintos al propio. Además, establece que «el orden de las cosas ha de estar subordinado al de las personas, y no al revés» (26.3).
- *Dignidad e igualdad de la persona humana*: «La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos ellos, dotados de *alma racional* y creados *a imagen de Dios*, tienen la misma *naturaleza* y el mismo origen. Y porque, *redimidos por Cristo*, disfrutan de la misma vocación y de idéntico destino» (29.1). Consiste en mirar al otro como a uno mismo, y «hacernos prójimos de quienquiera que sea» (26.2).
 - Como *consecuencias* del punto anterior, en los próximos números hablará de
 - respeto y amor a los adversarios (28),
 - justicia social e igualdad fundamental de todos los seres humanos (29),
 - necesidad de superar una ética individualista (30),
 - responsabilidad y participación de todos (31).
 - *El Verbo encarnado y la solidaridad humana*: Comenzando por la concepción de la Iglesia como pueblo de Dios, verá en la actitud de Jesús una expresión de amor y apertura a toda la humanidad: «Esta índole comunitaria se perfecciona y se consume en la obra de Jesucristo. El propio Verbo encarnado quiso *participar de la vida social humana*. Asistió a las bodas de Caná, bajó a la casa de Zaqueo, comió con publicanos y pecadores. [...] Sometiéndose voluntariamente a las leyes de su *patria*, santificó los vínculos humanos, sobre todo los de la *familia*, fuente de la vida social. Eligió la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra» (32.2). Este amor primigenio inaugurará una nueva etapa de la humanidad.

b) *Los medios de comunicación*

En una sociedad de la comunicación, donde existe un «cuarto poder» que crea una «realidad virtual», el concilio debía decir algo al respecto. Junto a la familia, la escuela y la parroquia, los medios de comunicación constituyen unos instrumentos de información –e incluso de formación– ineludibles. El decreto *Inter mirifica* sobre «los medios de comunicación social» es el primer texto aprobado en el concilio, y el primer texto magisterial sobre los medios, tal vez no solo en el concilio. Tuvo sin embargo una influencia enorme en el desarrollo del concilio, junto con el papel de los teólogos en el Vaticano II. En efecto, los medios de comunicación adquirieron un gran protagonismo (a veces excesivo) en el concilio y, según recordaba Benedicto XVI en la última *lectio divina* de su pontificado, hubo un «concilio de los medios» –tal vez el más conocido por la opinión pública– distinto del «concilio real». Hoy por hoy el texto resulta algo insuficiente, a tenor de la importancia que los *media* han adquirido en los últimos años. Pero el concilio quería aprobar un primer texto en el primer periodo de sesiones, y pensaron que podía ser –junto con el relativo a la Liturgia– uno en el que podría haber un amplio consenso. Para algunos supuso una oportunidad perdida, pero indudablemente el Vaticano II era consciente de la importancia que estaba cobrando el llamado «cuarto poder».

Historia

Desde 1960 existía en el Vaticano un Secretariado para la prensa y los espectáculos, que redactó un primer texto extenso de 144 números, por lo que el texto vendría a ser en sí mismo como una constitución. Como hemos apenas mencionado, en 1962 era requerido un documento para dar un respiro a los acalorados debates de la primera sesión conciliar, y ver cómo todos ellos podrían llegar a buen puerto. Ciertamente fue recibido con cierta frialdad en el aula conciliar –faltaron a la cita incluso los propios

oradores—, pero presentar un esquema sencillo podría facilitar el ser aprobado de modo rápido por los padres. En 1963 pasa de constitución a decreto, reduciéndose a un texto de 24 números o párrafos, de los 144 primitivos. Fue una reducción radical, no exenta de críticas. Pero hacía falta un texto aprobado a como diera lugar, y se pensó que tal vez el tema no había sido lo suficientemente debatido como para conseguir un cierto consenso. Recibió por eso la aprobación con el mayor número de votos negativos en el concilio (164) y el menor de *placet* (1960). En este sentido, constituye un nuevo récord, junto con el de ser el primero de los documentos aprobados. Fue así promulgado por Pablo VI el 5 de diciembre de 1963.

Contenido

La *Introducción* (1-2) se refiere a la importancia de los medios de comunicación, a la vez que recuerda la misión de la Iglesia de difundir un mensaje de salvación: «*Inter mirifica technica* que, sobre todo en estos tiempos, el ingenio humano, con la ayuda de Dios, ha extraído de las cosas creadas, la madre Iglesia acoge y fomenta con especial solicitud aquellos que atañen especialmente al espíritu humano y que han abierto nuevos caminos para comunicar con extraordinaria facilidad noticias, ideas y doctrinas de todo tipo» (1).

El *capítulo I* (3-14) se titula precisamente «Normas reguladoras del recto uso de los medios de comunicación social», y supone la parte preventiva, donde se expone toda una ética de la comunicación sobre el derecho a la comunicación y los deberes inherentes:

el recto ejercicio de este derecho exige que, en cuanto a su contenido, la comunicación sea siempre *verdadera e íntegra*, salvadas la *justicia y la caridad*; además, en cuanto al modo, ha de ser honesta y conveniente, es decir, debe respetar escrupulosamente las leyes morales, los derechos legítimos y la *dignidad del hombre*, tanto en la búsqueda de la noticia como en su divulgación, ya que no todo conocimiento aprovecha, pero «la caridad es constructiva» (1Co 8, 1).

El *capítulo II* (15-22: «Los medios de comunicación social y el apostolado católico») supone sin embargo la parte propositiva, y propone de esta forma algunas sugerencias concretas:

- Formación profesional de los católicos en este ámbito.
- Creación de asociaciones y entidades a nivel diocesano e interdiocesano.
- Creación de una jornada mundial para concienciar a estos efectos.
- ¿Y el laicado?: es la gran pregunta que sugiere este documento, sin resolverlo todavía del todo. Habla de la «autonomía de las realidades terrenas» y de la necesidad de la formación (13.15), pero da la impresión de que el texto está pensando sobre todo en medios de comunicación católicos, y no al papel de los laicos en este amplio y variado mundo.

En fin, en la *Conclusión* (23-24) promete una instrucción pastoral complementaria:

Por lo demás, este santo sínodo confía en que estas instrucciones y normas tuyas serán gustosamente aceptadas y sanamente respetadas por todos los hijos de la Iglesia, que, también al utilizar estos medios, lejos de padecer daños, *como sal y como luz*, darán sabor a la tierra e iluminarán el mundo; además invita a todos los hombres de buena voluntad, sobre todo a aquellos que dirigen estos medios, a que se esfuercen por utilizarlos únicamente *en bien de la sociedad humana* cuya suerte depende cada vez más del recto uso de estos. Y así como antes los monumentos artísticos de la antigüedad, también ahora los nuevos inventos glorificarán el nombre del Señor según aquello del Apóstol: “Jesucristo, ayer y hoy el mismo por los siglos de los siglos” (Hb 13,8)» (24).

Síntesis

Indudablemente, podríamos concluir respecto al decreto *Inter mirifica*:

1. Como hemos dicho, supone el mérito de ser la *primera piedra*; además, presenta un mundo con tonos realistas, cons-

- truido según los criterios de una cultura ajena cuando no contraría a la religión.
2. Los medios de comunicación se conciben como un nuevo púlpito, un *nuevo aerópago* desde el que se puede proclamar la verdad encarnada en la persona de Jesucristo. Sin embargo, el texto se ocupa sobre todo de los medios de comunicación católicos, olvidándose de la labor que pueden hacer sobre todo los laicos en otros *media*.
 3. ¿Fue una oportunidad desaprovechada? ¿Es esta declaración la cenicienta de los textos del Vaticano II? En cualquier caso, a este documento pionero han seguido sustanciosos *desarrollos posconciliares*, sobre todo al hilo de las celebraciones anuales de las Jornadas mundiales de las comunicaciones sociales.

C) *El trabajo*

Un capítulo central y tal vez el más difícil de entender de LG es el tercero titulado *La actividad humana en el mundo*, pues aborda el punto nodal del significado salvífico de las realidades terrenas. Si el hombre ha sido creado a «imagen y semejanza de Dios», en toda actividad humana hay un eco de esa creación inteligente y amorosa por parte de Dios. Debe darse también la finalidad en la gloria de Dios (cf. 1Co 10,31). La teología del trabajo y de las realidades terrenas resulta así enriquecida por las nociones de creación y redención: la acción debe estar ordenada al *logos* y al amor originarios. A la vez, estos presentan también su autonomía, como iremos viendo. En el número 33 se adelanta que la Iglesia no tiene, «siempre una respuesta a mano para cada cuestión». Es decir, no debe dictaminar ni pontificar necesariamente sobre todas las cuestiones, pues una amplia parte de estas son opinables, y la Iglesia las deja a la libre discusión de los hombres.

- *Trabajo como prolongación de la actividad creadora*: «Esta enseñanza vale igualmente para los *quehaceres más ordina-*

rios. Porque los hombres y mujeres que, mientras procuran el sustento para sí y su familia, realizan su trabajo de forma que resulte provechoso y en servicio de la *sociedad*, con razón pueden pensar que con su trabajo desarrollan *la obra del Creador*, sirven al bien de sus *hermanos* y contribuyen de modo personal a que se cumplan *los designios de Dios* en la historia» (34.2). Por tanto, el trabajo ha de llevar en primer lugar a la plenitud de la persona, de la propia familia y de la sociedad. De este modo el cristiano coopera con la creación y la redención, a la vez que se identifica con el mismo Jesucristo, que «trabajó con manos de hombre» (22).

- *Autonomía de las realidades terrenas*: «Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de *propias leyes y valores*, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. [...] Pero si por “autonomía de lo temporal” se entiende la realidad creada es *independiente de Dios* y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece» (36.2). Esta afirmación está vinculada con el dogma de la creación, en el que Dios le deja al hombre cierta autonomía, que a su vez tiene una vinculación con su propio origen y con su propio fin; pero también con la mentalidad laical propia del cristiano que vive en medio del mundo, donde no todo debe remitirlo a la sacristía y vivir dominado por un clericalismo que se extralimita en sus propias competencias. Pero esta autonomía –insiste– no significa independencia de Dios, como dice el texto conciliar.
- *Presencia del pecado*: «A través de toda la historia humana existe una dura batalla contra el poder de las *tinieblas*, que, iniciada en los orígenes del mundo, durará, como dice el Señor, hasta el día final. Enzarzado en esta *pelea*, el hom-

bre ha de *luchar* continuamente para acatar el bien, y solo a costa de grandes *esfuerzos*, con la ayuda de la *gracia* de Dios, es capaz de establecer la *unidad* en sí mismo» (37.2). ¿No nos encontramos, nos podríamos preguntar, ante un lenguaje preconiliar? Evidentemente no, pues estamos ante un texto del concilio, que en ningún momento presenta un optimismo ingenuo desconocedor de la realidad del pecado presente en nuestro ser y en nuestra naturaleza caída. Es un optimismo realista. Lo real contiene la ambigüedad de la libertad, que puede dirigirse hacia el bien o hacia el mal. Por eso ha de ser iluminado por el misterio pascual, purificado por el misterio de la cruz y la resurrección de Cristo: este mundo cruel ha sido redimido, por lo que cabe también el amor y la esperanza.

- *El amor como cumbre*: «El *Verbo de Dios*, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho Él mismo carne y habitando en la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo. Él es quien nos revela que “Dios es *amor*” (1Jn 4,8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, es el mandamiento nuevo del amor» (38.1). La actividad humana se desenvuelve en una dinámica de amor y libertad. La perfección de toda actividad humana se encuentra en el amor, pero a la vez inaugura una nueva dimensión que nos lleva a Dios y a la salvación obrada en Jesucristo. Lo relaciona así con el misterio pascual y con la dimensión escatológica, pues es el mismo amor el que construye el reino de Dios y constituye la consumación del *eschaton*, cuando vengan «unos cielos nuevos y una tierra nueva» (Ap 21,1). Las realidades terrenas las encontraremos «purificadas, iluminadas, transfiguradas». «El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra, concluye; cuando venga el Señor, se consumará su perfección» (39.3).

D) *La sociedad*

El cuarto capítulo (*La misión de la Iglesia en el mundo actual*) aborda el cometido de la Iglesia en bien del mundo. Viene a ser un resumen de la doctrina eclesiológica contenida en la *Lumen gentium*. Es curiosa su situación en el documento: depende de los principios emanados de los tres capítulos anteriores, y –como decíamos– consiste en una síntesis de la constitución dogmática sobre la Iglesia, donde –fundamentado en la dimensión social de la persona y de su radical apertura a la solidaridad– sitúa a la Iglesia en relación con el mundo. Esta tiene una tarea (*munus*): está para servir al mundo y llevarlo a Cristo, único salvador de la humanidad. La primera tarea de la Iglesia respecto al mundo consiste en la misión de convertirlo al Evangelio. El mundo ha de convertirse en Iglesia, como dice Congar. Esto lo presenta la constitución pastoral de modo inductivo: mostrándolo. A partir de los presupuestos anteriores, se deduce la necesidad de la Iglesia para el bien del mundo. Recuerda así su esencia misionera.

a) *Un programa misionero*

En este apartado no se refiere tanto a la dimensión misionera de la Iglesia, sino sobre todo a la acción directa e indirecta que la Iglesia ejerce sobre el mundo. Puede ser resumido en los siguientes puntos:

- *Relación entre Iglesia y mundo*: «Al buscar su propio fin de salvación, la Iglesia no solo comunica la vida divina al hombre, sino que además *difunde sobre todo el mundo*, en cierto modo, el reflejo de su luz [...]. Cree la Iglesia que de esta manera, por medio de sus hijos y por medio de su entera comunidad, puede ofrecer gran ayuda para dar *un sentido más humano* al hombre a su historia» (40.3). La Iglesia no solo diviniza el mundo, sino que desarrolla también una intensa labor humanizadora, por la unión que existe entre lo

natural y lo sobrenatural. Así, por ejemplo, promociona los derechos humanos y ayuda a cada persona (cf. 41.3). Aquí se evita la expresión «pueblo de Dios» para no separarlo del resto de la humanidad, y se emplea más bien el término «familia de los hijos de Dios» en relación con toda la familia humana. Será pues un pueblo mesiánico sumergido en el mundo.

- *Paz y unidad*: «La unión de la familia humana cobra sumo vigor y se completa con la unidad, fundada en Cristo, de la familia constituida por los hijos de Dios» (42.1). La comunión eclesial se refleja en la unidad de las familias y de toda la familia humana. La Iglesia sirve de germen de unidad y paz de todo el género humano: empezando por la unidad de los cristianos y siguiendo con el diálogo con las demás religiones, la Iglesia quiere unir y sembrar paz allá donde esté. El concilio aprecia así «cuanto de verdadero, de bueno y de justo» se encuentra en las distintas instituciones humanas (42.5).
- *Teología del laicado*: «Corresponde a los laicos *propia*, aunque no exclusivamente, las tareas y el dinamismo seculares. Cuando actúan, individual o colectivamente, como *ciudadanos del mundo*, no solamente deben cumplir las leyes propias de cada disciplina, sino que deben esforzarse por adquirir verdadera competencia en todos los campos. [...] Los laicos, que desempeñan parte activa en toda la vida de la Iglesia, no solamente están obligados a *cristianizar el mundo*, sino que además su vocación se extiende a ser testigos de Cristo en todo momento en medio de la sociedad humana» (43.2.4). Para esto se requiere la «*síntesis vital*» de la unidad de vida, donde no se dé un «divorcio entre la fe y la vida diaria». Todo el pueblo de Dios está consagrado: es un pueblo sacerdotal (cf. 1P 2,4-10). Por tanto recuerda la libertad y responsabilidad de los laicos, como cualquier otro ciudadano (para esto necesitan coherencia y unidad de vida). Los cristianos han de ser contemplativos para santificar el mun-

- do; si no, simplemente se mundanizarán. Al mismo tiempo, propone la secularidad como condición eclesiológica.
- *Jerarquía*: «Los obispos, que han recibido la misión de *gobernar* a la Iglesia de Dios, *prediquen*, juntamente con sus sacerdotes, el mensaje de Cristo, de tal manera que toda la actividad temporal de los fieles quede como inundada por la luz del Evangelio» (43.5). La Iglesia está estructurada en fieles y pastores. Con esto se expresa la distribución de tareas y ministerios en la Iglesia, tal como dirá después en LG. El ministerio jerárquico debe servir e iluminar a los demás cristianos con su magisterio, pero no debe dar «una solución concreta a todas las cuestiones» (43.2). El pluralismo no es algo inevitable, sino necesario. Los ministros están para servir (valga la redundancia), no para dar directrices en lo opinable; es esta una forma de concretar la unidad en la misión con la diversidad de tareas y ministerios en la Iglesia.
 - *Contribución del mundo a la Iglesia*: «La Iglesia, por disponer de una estructura social visible, señal de su unidad en Cristo, puede *enriquecerse*, y de hecho se enriquece también, *con la evolución de la vida social*, no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuestros tiempos» (44.3). La Iglesia recibe también mucha ayuda del mundo, entendido ahora no en sentido joánico: la ciencia y la técnica, la cultura y las culturas, el diálogo y la oportunidad de anunciar el Evangelio. La interacción entre Iglesia y mundo resulta por tanto recíproca.
 - *Cristo, alfa y omega*: «La Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, solo pretende una cosa: el advenimiento del *reino* de Dios y la salvación de toda la humanidad. Todo el bien que el pueblo de Dios puede dar a la familia humana al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es “*sacramento universal de salvación*”, que manifiesta y al mismo

tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre. El *Verbo de Dios*, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, Hombre perfecto, salvar a todos y *recapitular* todas las cosas» (45.1.2). La Iglesia es sacramento: signo visible de la gracia invisible, según la definición de san Agustín. Hace presente al mismo Cristo en el mundo, que nos anuncia su Reino. Esta teología del Reino expresa que, por medio de la Iglesia, todo el mundo debe caminar hacia Cristo, su único Salvador.

b) *La misión de la Iglesia*

La descolonización influyó en la dinámica interior de las Iglesias jóvenes: ya no podían depender sin más de las respectivas metrópolis, sino que detentaban una responsabilidad propia. Además, el libro *Francia, ¿un país de misión?* (1943) había evidenciado que la misión no se podía reducir a las misiones. El aula conciliar discutió de igual manera sobre las misiones y la dimensión misionera de la Iglesia, que no podía despacharse en unas cuantas proposiciones. Como veíamos, se propuso así elaborar un esquema completo sobre las misiones para la cuarta sesión del concilio: tras el rechazo de las proposiciones sobre las misiones de la tercera sesión, la tarea de preparar un nuevo esquema fue confiada a una subcomisión, que a su vez eligió unos *periti*. En seis capítulos, en parte muy detallados, el esquema del decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia intentaba ofrecer una nueva fundamentación a la reflexión sobre la misión y determinar el modo en el que esta debe seguir adelante.

Historia

Como iremos viendo, el esquema que será aprobado por una amplia mayoría tras dos sucesivas correcciones, tuvo el mayor número de votos afirmativos obtenidos jamás en un documento

conciliar. Eusebio de Cesarea había entendido las religiones como *praeparatio evangelica*, con una función provisional y precursora: como los magos, vienen a decir «hemos venido a adorarlo» (Mt 2,2). Como veremos, la constitución dogmática *Lumen gentium* (17) hablará sobre el «carácter misionero de toda la Iglesia», entendida como «signo levantado entre las naciones» y «sacramento universal de salvación». Era un concilio netamente misionero:

El *Osservatore romano* del 12 de septiembre de 1962 –evocaba Suenens– introdujo el concilio con el título: *Ecclesia Christi, lumen gentium*. Juan XXIII presentaba el futuro concilio con la orden del Señor: «Id, pues, y haced discípulos míos a todas las gentes, bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles todo lo que os he mandado» (Mt 28,19-20).

En primer lugar tendríamos que fijarnos en la prehistoria recordando las *controversias de carácter teórico*, que se presentaban en la teología de la misión del momento:

- En lo que se refiere al *fundamento y finalidad* de la misión, la escuela de Múnster insistía en la salvación individual, mientras la de Lovaina aludía a la «plantación de la Iglesia» (*plantatio Ecclesiae*) en clave jurídico-institucional.
- Existía a su vez el binomio *misión-misiones*, donde la primera había de ser entendida como la misión de la Iglesia con la actividad misionera de esta.
- Por otra parte estaba la cuestión de *la salvación de los no bautizados y el valor de las religiones no cristianas*. Frente a exclusivismos o inclusivismos, las religiones eran vistas en sentido positivo aunque insuficiente para alcanzar la plena salvación en Cristo.

Al mismo tiempo, se presentaban también *controversias de carácter práctico*:

- *El respeto a la libertad y la afirmación de que «la misión está aquí»* tendían a disminuir la conciencia sobre la urgencia de la actividad misionera.

- Quedaban también pendiente la dialéctica entre *colonialismo e inculturación*.
- Además, se estaba dando el hecho histórico del establecimiento de la *jerarquía nativa* y la creación de nuevas Iglesias locales, que traía consigo la cuestión –por ejemplo– de la relación entre los misioneros y las órdenes religiosas con el clero local.
- En fin, el *sentido y valor de la congregación Propaganda Fide*, que proponía una mayor presencia y participación de los obispos de estas Iglesias jóvenes. De esta forma, era cuestionada la validez del llamado derecho misionero, que imprimía la sensación de un cierto aislamiento.

Una vez expuestas tales premisas históricas y teológicas, vayamos al desarrollo de los hechos. Con el *motu proprio* «*Supremo Dei nutu*» (5.6.1960), fue constituida la comisión preparatoria *De missionibus*, con cinco subcomisiones. En noviembre de 1961 se llega a otro texto con el mismo nombre. El punto de atención estaba centrado pues en las misiones. En el primer periodo conciliar no se tuvo ninguna reunión por el ambiente crítico de la sesión preparatoria. Con una fuerte oposición, se llegó a un texto. En el segundo periodo se reelabora el esquema *De missionibus*, asumiendo las críticas presentadas (13.12.1963). Durante el tercer periodo se formulan trece proposiciones tituladas *De activitate missionali Ecclesiae*, que son rechazadas por ser demasiado breves y con un carácter fundamentalmente jurídico. En fin, en el cuarto periodo, se elaboró un *esquema totalmente nuevo* con una buena fundamentación teológica, una profundización en el concepto de misión y una orientación bíblica, pastoral y ecuménica. Aprobado por la Comisión teológica (3.4.1965), fue discutido en el aula (7.10) y aceptado como borrador (11.10). Más adelante sería votado el *textus emmendatus* (10.11) y promulgado en la sesión pública un día antes de terminar el concilio (7.11: 2394/5), consiguiendo así una máxima mayoría en un texto conciliar).

Contenido

El teólogo calvinista Karl Barth lo consideraba el mejor texto del concilio. Este documento, en principio menor, podría constituir también una clave hermenéutica de todo el concilio, tal como han propuesto los últimos pontífices. En el *proemio* del decreto sobre las misiones, aparece la siguiente afirmación: «La Iglesia, enviada por Dios a las gentes para ser “*el sacramento universal de la salvación*”, obedeciendo el mandato de su Fundador (cf. Mc 16,15), por exigencias íntimas de su misma catolicidad, se esfuerza en anunciar el Evangelio a todos los hombres» (1.1). En primer lugar, el decreto aborda los *Principios doctrinales (I)*, donde recuerda el *origen divino* de la naturaleza misionera, como hace en la *Lumen gentium* en el primer capítulo: «La Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza, puesto que toma su origen *de la misión del Hijo y del Espíritu Santo*, según el designio de Dios Padre» (2.1). No se trataría de un voluntariado más, puesto que la Iglesia –como suele recordar el papa Francisco– no es una *ong*: «*Cristo Jesús* fue enviado al mundo como verdadero mediador entre Dios y los hombres» (3.2). Junto con la misión del Hijo, la del Espíritu: «Y para conseguir esto envió Cristo al *Espíritu Santo* de parte del Padre, para que realizara interiormente su obra salvífica e impulsara a la Iglesia hacia su propia dilatación» (4.1). La imagen de Ireneo de la creación por parte del Padre, valiéndose de las respectivas manos del Hijo y del Espíritu, sirve también para ilustrar el origen de la misión de los cristianos. Con estas afirmaciones se establece el origen teologal de la misión: «La razón de esta actividad misional se basa en la voluntad de Dios» (7.1).

Tras esta fundamentación directamente divina o teologal, el decreto aborda la dimensión sacramental y, más en concreto, *la apostolicidad y la universalidad*: «De esta forma los apóstoles fueron los gérmenes del nuevo Israel y al mismo tiempo origen de la sagrada jerarquía» (5.1). En la misión, también se aplica el principio de Cipriano: *nihil sine episcopo*.

Este deber que debe cumplir el orden de los *obispos*, presidido por el sucesor de *Pedro*, con la oración y cooperación de toda la

Iglesia, es *único e idéntico* en todas partes y en todas las condiciones, aunque no se realice del mismo modo según las circunstancias (6.1).

Habla de la universalidad, al mismo tiempo que recuerda una vez más entre «*Cristo y la Iglesia*, que da testimonio de él por la predicación evangélica, *trascienden toda particularidad* de raza y de nación, y por tanto nadie y en ninguna parte puede ser tenido como extraño. [...] *todos* tienen necesidad de Cristo modelo, maestro, liberador, salvador y vivificador» (8.1).

En el anuncio, sigue diciendo, ha de verse igualmente la complementariedad entre *Palabra y sacramentos*: «El medio principal de esta implantación es la predicación del *Evangelio* de Jesucristo, para cuyo anuncio envió el Señor a sus discípulos a todo el mundo, para que los hombres regenerados se agreguen por el *bautismo* a la Iglesia que como *cuerpo del Verbo encarnado* se nutre y vive *de la palabra de Dios y del pan eucarístico*» (6.3). De esta forma se establecerá una gradación en la evangelización, que comienza con la predicación del Evangelio, sigue con el bautismo y culmina con la Eucaristía. «Pues aunque el Señor puede conducir por caminos que Él sabe a los hombres, que ignoran el Evangelio inculpablemente, a la fe, sin la cual es imposible agradecerle, la Iglesia tiene el deber, a la par que el derecho sagrado de evangelizar, y, por tanto, la actividad misional conserva íntegra, hoy como siempre, su eficacia y su necesidad» (7). Esta dinámica kerigmático-sacramental debe dirigir toda misión eficaz que quiera anunciar a Jesucristo «a todas las gentes». En fin, establecerá una continuidad entre las *dimensiones soteriológica y escatológica*:

El tiempo de la actividad misional discurre *entre la primera y la segunda venida del Señor*. [...] La actividad misional es nada más y nada menos que la manifestación o epifanía del designio de Dios y su cumplimiento en el mundo y en su historia, en la que Dios realiza abiertamente, por la misión, *la historia de la salvación*. [...] Así la actividad misional tiende a *la plenitud escatológica* (9.1.2).

El capítulo segundo se titula *La obra misionera*, y en él se refiere al *testimonio cristiano* como principal vía de evangelización:

«Los discípulos de Cristo, unidos íntimamente en su vida y en su trabajo con los hombres, esperan poder ofrecerles *el verdadero testimonio de Cristo*, y trabajar por su salvación, incluso donde no pueden anunciar a Cristo plenamente» (12.5). Sin embargo, este testimonio va acompañado de la *predicación del Evangelio y del Reino*: «Esta conversión hay que considerarla ciertamente inicial, pero suficiente para que el hombre perciba que, arrancado del pecado, entra en *el misterio del amor de Dios*, que lo llama a iniciar una comunicación personal consigo mismo en Cristo» (13.2). Así procedió el Señor quien *coepit facere et docere* (Hch 1,1) y así fue llevado a cabo el primer catecumenado la primitiva Iglesia. De esta manera, es constituida *la comunidad cristiana*, «un *signo de la presencia de Dios en el mundo*; porque ella, por el *sacrificio eucarístico*, incesantemente pasa con Cristo al Padre, nutrida cuidadosamente con la *palabra de Dios* da testimonio de Cristo y, por fin, anda en la *caridad* y se inflama de espíritu apostólico» (15.2).

Tras este arranque litúrgico-sacramental, fundamentado en la predicación, en el bautismo y la Eucaristía, *Ad gentes* aborda las cuestiones eclesiológicas, si bien teñidas de la peculiaridad que supone el nacimiento de estas nuevas Iglesias. El capítulo tercero titulado *Las Iglesias particulares* se refiere a la *jerarquía y el laicado* como elementos estructurales fundamentales:

Los *obispos*, juntamente con su presbiterio, imbuidos más y más del sentir de Cristo y de la Iglesia, procuran sentir y vivir *con toda la Iglesia* [...]. La Iglesia no está verdaderamente fundada, ni vive plenamente, ni es signo perfecto de Cristo entre las gentes, mientras no exista y trabaje con la jerarquía un *laicado* propiamente dicho. [...] La obligación principal de estos, hombres y mujeres, es el testimonio de Cristo, que deben dar con la vida y con la palabra en la familia, en el grupo social y en el ámbito de su profesión (19.3-21.1.3).

Pero también se ocupará en el siguiente capítulo de los *misióneros*, como quienes tienen una *vocación específica*: Aunque a todo discípulo de Cristo incumbe el deber de propagar la fe según su condición, Cristo Señor, de entre los discípulos, llama siempre a

los que quiere para que lo acompañen y los envía a predicar a las gentes (23.1).

En el siguiente capítulo (V) aborda aspectos más concretos de *La actividad misionera*, en la que han de conjugarse los *carismas con la jerarquía*:

Puesto que los fieles cristianos tienen dones diferentes, deben colaborar en el Evangelio cada uno según su oportunidad, facultad, carisma y ministerio [...]. Por lo cual los trabajos de los heraldos del Evangelio y los auxilios de los demás cristianos hay que dirigirlos y aunarlos de forma que «todo se haga con orden» (1Co 14,40), en todos los campos de la actividad y de la cooperación misional (28.1-2).

A su vez, la difusión del Evangelio a todos los pueblos es *competencia de toda la Iglesia*, laicos y pastores (en la misión se entrecruzan la jerarquía con los distintos carismas), *y de todas las Iglesias*: «Perteneciendo, ante todo, al cuerpo de los *obispos* la preocupación de anunciar el Evangelio en todo el mundo, el sínodo de los obispos (o sea “el Consejo estable de obispos para la Iglesia universal”), considere especialmente –entre los negocios de importancia general– la actividad misional deber supremo y santísimo de la Iglesia» (29.1). La «solicitud pastoral por todas las Iglesias» que debe ejercer todo obispo presentará pues esta manifestación práctica.

Con la concreción práctica que presenta este documento, el capítulo VI se titula precisamente *La cooperación*: allí se refiere a la *vocación universal misionera* («*Todos los fieles*, como miembros de Cristo viviente, incorporados y asemejados a Él por el bautismo, por la confirmación y por la Eucaristía, tienen el deber de cooperar a la expansión y dilatación de su Cuerpo para llevarlo cuanto antes a la plenitud (cf. Ef 4,13)»: 36.1) y de nuevo a la *solicitud de toda la Iglesia por todas las Iglesias*:

Todos *los obispos*, como miembros del cuerpo episcopal, sucesor del colegio de los apóstoles, están consagrados no solo para una

diócesis, sino para la salvación de todo el mundo. A ellos afecta primaria e inmediatamente, *con Pedro y bajo la autoridad de Pedro*, el mandato de Cristo de predicar el Evangelio a toda criatura (38.1; cf. *cum Petro et sub Petro* en GS 78).

De igual manera, abordará los cometidos específicos de los presbíteros (39), los institutos religiosos (40) y los laicos (41), quienes deben cooperar en la medida de lo posible.

La *conclusión* termina con fórmula cristológica, pneumatológica y mariológica: Los misioneros «se encienden en el mismo *amor* en que ardía Cristo por los hombres. Pero, sabedores de que es Dios quien hace que su Reino venga a la tierra, ruegan juntamente con todos los fieles cristianos que, por intercesión de la Virgen María, Reina de los apóstoles, sean atraídos los gentiles cuanto antes al conocimiento de la *verdad* (cf. 1Tm 2,4), y la claridad de Dios que resplandece en el rostro de Cristo Jesús, brille para todos por el Espíritu Santo (cf. 2Co 4,6)» (42.2). Con motivo de los cuarenta años del decreto sobre la misión en la Iglesia, Benedicto XVI recordó que

el campo de la *missio ad gentes* se ha ampliado notablemente, y no puede ser solo definido basándose en consideraciones geográficas o jurídicas. En efecto, los verdaderos destinatarios de la actividad misionera del pueblo de Dios no son solo las tierras lejanas y los pueblos no cristianos, sino también [todos] los ámbitos socioculturales y todos los corazones.

Síntesis

En este sentido, las *aportaciones más significativas* de este documento serán las siguientes:

1. *Arranca de la visión trinitaria e histórico-salvífica* en sintonía con la constitución sobre la Iglesia. Sitúa así la misión de *la Iglesia* en el corazón del plan salvífico de Dios; toda la Iglesia es misionera y todos los cristianos, misioneros.

2. *Amplio trans fondo teológico* con el que se supera la dialéctica entre las escuelas de Múnster y Lovaina, al considerar más la Iglesia como misterio y pueblo de Dios que como institución. Además, presenta un *horizonte teológico continuo* que contiene la creación y la redención, así como una especial atención a la dimensión antropológica.
3. *Dimensión misionera de toda la Iglesia*; en este sentido es significativo el cambio de título: del *De missionibus* (concreto) al *De activitate missionali Ecclesiae* más universal.
4. *Las misiones se adaptan a las circunstancias particulares.*
5. *Se da la salvación fuera de la Iglesia*, pero no por el valor salvífico de otras religiones; es este uno de los temas que más han influido en la crisis de las misiones. Sin embargo, el concilio afirma la unicidad y centralidad de Cristo y la necesidad de la Iglesia para la salvación, puesto que –como hemos visto– afirma que es necesaria, a raíz de estos presupuestos teológicos, tal como fue recordado en la declaración *Dominus Iesus* (2000).
6. En cuanto a la *importancia de las Iglesias locales* o las llamadas «Iglesias jóvenes», son desde un primer momento portadoras de la misión de la Iglesia, de manera que se promueve tanto la descentralización como la dimensión universal de la Iglesia. Sin embargo, aparecen dos matices:
 - *Prioridad del régimen ordinario de la Iglesia local* sobre el *ius commissionis* (el derecho propio de las tierras de misión), a la vez que se agradece la meritoria labor de los misioneros. De esta forma, se realiza también la labor del *obispo* en relación con las congregaciones misioneras.
 - *Responsabilidad de Propaganda Fide* en armonía con los *obispos*, verdaderos pastores de las Iglesias locales, que exige también aplicar el principio de la *colegialidad*.
7. *Importancia de la conversión y el primer anuncio*, así como del *diálogo, de la libertad y la inculturación*.
8. *Vocación universal y particular misionera*: todos nosotros y todas las Iglesias particulares tenemos esa responsabilidad,

pero al mismo tiempo existen vocaciones específicas a las misiones. De aquí se desprende la importancia y valor de la vocación del misionero.

E) *La familia*

Comenzamos con esto la segunda parte de GS titulada *Algunos problemas más urgentes*. Como veíamos, este apartado aborda cuestiones más prácticas en un contexto –por así decir– más actual, que sin embargo ha perdido cierto interés. Constituye pues esta la parte más fenomenológica y descriptiva sobre temas de gran actualidad como la familia, la cultura, la política, la economía y la paz. La perspectiva será inicialmente sobre todo sociológica, pero poco a poco irá adquiriendo un tinte y una fundamentación plenamente teológicos. Sin embargo, el concilio nos advierte de que enuncia tan solo los principios «para guiar a los cristianos e iluminar a todos los hombres en la búsqueda de solución a tantos y tan complejos problemas» (46.2). Los asuntos más controvertidos entonces eran –según expresión de monseñor Petit– *the pill and the bomb*, la píldora y la bomba.

Las posturas iniciales en el aula conciliar eran las que sostenían la procreación y la educación de los hijos como fin primario, mientras otros proponían la prioridad del amor conyugal. Estaba también pendiente el juicio de la Iglesia sobre los anticonceptivos, admitidos ya de modo general entre los protestantes. El punto de partida era el esquema titulado *Constitutio de ordine morale*, compuesto de siete capítulos. Tras una redacción inicial por parte del teólogo alemán Bernhardt Häring (1912-1998), el texto fue enriquecido y matizado con las aportaciones de los padres conciliares. El documento definitivo insistirá en el carácter personalista del amor conyugal y su expresión privilegiada en la sexualidad. En lo que se refiere a la fecundidad, el capítulo solo puede ofrecer unos principios generales, en donde se añadieron cuatro *modi* propuestos por Pablo VI el 24 de noviembre de 1965 (estas ense-

ñanzas serán pues continuadas por el magisterio posconciliar de los siguientes papas). Expone también la enseñanza y la llamada a la santidad en el matrimonio; el texto presenta igualmente una indulgencia con la debilidad por parte de la Iglesia, consecuencia directa de la misma misericordia divina.

1. *Fomentar la dignidad del matrimonio y la familia:*

– *Crisis de la familia.* Tras cantar las excelencias de la institución familiar como Iglesia doméstica y célula básica de la sociedad, la constitución pastoral aborda también sus sombras: «Sin embargo, la dignidad de esta institución no brilla en todas partes con el mismo esplendor, puesto que está *oscurecida* por la poligamia, la epidemia del divorcio, el llamado amor libre y otras deformaciones; es más, el amor matrimonial queda frecuentemente profanado por el egoísmo, el hedonismo y los usos ilícitos contra la generación» (47.2). Ya entonces se hablaba de crisis de la familia y, sin embargo, el concilio le dirige una mirada esperanzada, a pesar de los males que le aquejan (no hay que olvidar la «revolución sexual» propiciada por esos años, también por la difusión de la anticoncepción artificial). Ante una deshumanización de la sexualidad, la Iglesia va a proponer una visión más amplia en clave personalista y teológica. La perspectiva no será pues solo jurídica o moral, sino sobre todo antropológica y teológica.

– *Matrimonio y salvación cristiana:* «Fundada por el *Creador* y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la *alianza* de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. [...] *Cristo* nuestro Señor bendijo abundantemente este amor multiforme, nacido de la fuente divina de la caridad y que está formado a semejanza de su unión con la Iglesia. [...] Además, permanece con ellos para que los esposos, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como Él mismo amó a *la Iglesia* y se entregó por ella»

- (48.1-2). Los conceptos teológicos de creación, alianza y la unión de Cristo con su Iglesia vienen a iluminar el misterio del amor humano. En el plan salvífico de Dios la familia ocupa un lugar central; a imagen de la Trinidad, el Verbo encarnado vendrá también en el seno de una familia.
- *Santidad del matrimonio y la familia*: «Por ello los esposos cristianos, para cumplir dignamente sus deberes de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial, con cuya virtud, al cumplir su misión conyugal y familiar, imbuidos del espíritu de Cristo, que satura toda su vida de fe, esperanza y caridad, llegan cada vez más a su propia perfección y a su mutua santificación y, por tanto, conjuntamente, a la glorificación de Dios» (48.2). El matrimonio es también por tanto una vocación a la santidad, como lo puede ser el celibato. Es una institución humana confirmada por la ley divina. No solo ha luchado contra la poligamia y la infidelidad, sino que sobre todo lo ha propuesto como un camino de santidad.
 - *El amor conyugal*: «Este amor, por ser eminentemente humano, ya que va de persona a persona con el afecto de la voluntad, abarca *el bien de toda la persona* y, por tanto, es capaz de enriquecer con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu y de ennoblecerlas como elementos y señales específicas de la amistad conyugal. El Señor se ha dignado sanar este amor, perfeccionarlo y elevarlo con el don especial de *la gracia y la caridad*» (49.1). Alude pues a una continuidad entre *eros* y *agape*, y no a una contraposición: el *eros* es purificado y elevado al verdadero *agape* cristiano. Además, toda la persona queda implicada en el acto sexual: el amor conyugal no es sin más un fin secundario, sino que puede ayudar también a crecer a los esposos en su propio amor y en la propia autorrealización. El concilio no se pronuncia sobre la prioridad de un fin sobre el otro, sino en la intrínseca relación entre ambos: el amor conyugal ha de estar abierto a la vida para seguir creciendo.

- *Fecundidad del matrimonio*: «El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole» (50.1). No se habla pues de un fin primario y secundario, sino que ambos resultan complementarios y se apoyan mutuamente, decíamos. Además, «en el deber de transmitir la vida humana y de educarla, lo cual hay que considerar como su propia misión, los cónyuges saben que son *cooperadores del amor de Dios Creador* y como sus intérpretes. [...] Pero el matrimonio *no ha sido instituido solamente para la procreación*, sino que la propia naturaleza del vínculo indisoluble entre las personas y el bien de la prole requieren que también el amor mutuo de los esposos mismos se manifieste, progrese y vaya madurando ordenadamente» (50.2-3). Recuerda que la unión entre los esposos constituye algo esencial en el matrimonio, a la vez que la dimensión teológica –pro-creadora– de la apertura a la vida en el acto sexual.
- *Respeto a la vida humana*: «Por tanto, la vida desde su concepción ha de ser salvaguardada con el máximo cuidado; el aborto y el infanticidio son *crímenes abominables*. [...] La índole sexual del hombre y la facultad generativa humana superan admirablemente lo que de esto existe en los grados inferiores de vida; por tanto, los mismos *actos propios de la vida conyugal*, ordenados según la genuina dignidad humana, *deben ser respetados con gran reverencia*» (51.3). El texto conciliar aboga –podríamos decir– por un comportamiento ecológico también en el ámbito de las relaciones sexuales entre los esposos, que son considerados no solo como algo biológico y humano, sino también sagrado y sacramental (cf. 48.2).
- *Defensa de la familia*: «Por ello todos los que influyen en las comunidades y grupos sociales deben contribuir eficazmente al progreso del matrimonio y de la familia. El *poder civil* ha de considerar obligación suya sagrada reconocer la verdadera naturaleza del matrimonio y de la familia, protegerla y ayudarla, asegurar la moralidad pública y favore-

cer la prosperidad doméstica» (52.2). Habla también de los científicos, los sacerdotes y todos los fieles cristianos como custodios de la comunidad familiar (cf. 52.3ss.). La familia no solo constituye el futuro de la Iglesia, sino de toda la sociedad. Por eso la Iglesia colabora estrechamente con el mundo cuando fomenta y cuida la institución familiar. El magisterio de Juan Pablo II sobre la familia y la sexualidad profundizará con lucidez en todos estos temas.

F) *La cultura*

En el segundo capítulo de esta parte especial titulado *La receta promoción de la cultura*, se considera este término en sentido amplio, a la vez que se contempla la «pluralidad de culturas» (cf. 53.2-3). Procede aquí a una desoccidentalización del concepto de cultura —no se tratará tan solo de la gran cultura europea—, a la vez que tiene en cuenta los llamados «cambios culturales»: «Las circunstancias de vida del hombre moderno en el aspecto social y cultural han cambiado profundamente, tanto que se puede hablar con razón de una nueva época de la historia humana» (54). Así, menciona la influencia de la ciencia y la técnica, la globalización y la continua aceleración de los cambios sociales. Sin embargo, da por sentado que la persona humana es el origen y el fin de toda la cultura, a la vez que constata el nacimiento de un «nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por su responsabilidad ante los hermanos y ante la historia» (55). Tras plantear los peligros que acechan a la formación de una *cultura auténticamente humana*, donde la persona y el bien ocupen un lugar prioritario, afirma que: «En medio de estas antinomias se ha de desarrollar hoy la cultura humana, de tal manera que cultive equilibradamente a la persona humana íntegra y ayude a los hombres en las tareas a cuyo cumplimiento todos, y de modo principal los cristianos, están llamados, unidos fraternalmente en una sola familia humana» (56.7).

a) *La cultura cristiana*

La cultura no solo es un producto humano sino que humaniza; a la vez, debe abrirse a la transcendencia. Tras una introducción sobre la dimensión religiosa de toda cultura humana (57), habla de la *inculturación* de la fe que se ha realizado felizmente a lo largo de la historia: «la Iglesia, al vivir durante el transcurso de la historia en variedad de circunstancias, ha empleado los hallazgos de las diversas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo en su predicación a todas las gentes, para investigarlo y comprenderlo con mayor profundidad, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la multiforme comunidad de los fieles» (58.2). Por eso «la Iglesia no está ligada exclusiva o indisolublemente a ninguna raza o nación» (58.3). Consiste pues en comprender las distintas culturas, para poder evangelizarlas de verdad: todas presentan un algo de valor, digno de ser mejorado. A la vez, por tanto, la fe incide también en todas y cada unas de las culturas y se requiere una *evangelización de la cultura*:

La buena nueva de Cristo renueva constantemente la vida y la cultura del hombre, caído, combate y elimina los errores y males que provienen de la seducción permanente del pecado. Purifica y eleva incesantemente la moral de los pueblos (58.4).

Ya san Atanasio hablaba de cómo la fe incide en cada cultura, de cómo hay que hacer una hendidura en el fruto del sicomoro para que este sea comestible. De esta forma cabría un diálogo entre las distintas culturas, pues todas ellas tienen un común denominador que es su conexión con la verdad y con su dimensión racional. Y rechaza todo relativismo: la cultura ha de respetar pues tanto la dignidad humana, como ha de ser respetada por los poderes políticos (cf. 59).

La tercera sección se refiere a las *tareas más urgentes de los cristianos* respecto a la cultura. Habla allí de los «derechos de todos a la cultura y la civilización» (60.1); pero también comporta un

deber para las distintas personas: «el deber de conservar la estructura de toda la persona humana, en la que destacan los valores de la inteligencia, voluntad, conciencia y fraternidad; todos los cuales se basan en Dios Creador y han sido sanados y elevados maravillosamente en Cristo» (61.1). La familia se constituye de este modo en la primera instancia educadora de cada persona (cf. 61.2). A su vez, al constatar la separación que existe en parte entre la Iglesia y la cultura actual, el concilio sostiene que estas dificultades «pueden estimular la mente a una más cuidadosa y profunda inteligencia de aquella» (62.2). Por tanto, los creyentes requieren inteligencia e imaginación para crear una nueva cultura, moderna y cristiana a la vez. «De esta forma, el conocimiento de Dios se manifiesta mejor y la predicación del Evangelio resulta más transparente a la inteligencia humana y aparece como embebida en las condiciones de su vida» (62.6). Es esta también una tarea pendiente también para la teología, cultivada y elaborada tanto por laicos como clérigos:

Que la investigación teológica siga profundizando en la verdad revelada sin perder contacto con su tiempo, a fin de facilitar a los hombres cultos en los diversos ramos del saber un más pleno conocimiento de la fe (62.8).

b) *La educación cristiana*

La cultura y la educación van a constituir dos importantes aliadas en la labor de evangelización que realiza la Iglesia obedeciendo las palabras del Señor (cf. Mt 28,19; Mc 16,15). En los años sesenta estaba teniendo lugar una auténtica revolución cultural y educativa, por la que el analfabetismo estaba siendo erradicado, la descolonización seguía avanzando, a la vez que se difundía la educación laica y estatal. La declaración sobre la educación cristiana *Gravissimus educationis* muestra ya desde el título que no trata solo sobre la educación institucional de la Iglesia; recuerda así la importancia y centralidad de la educación para el futuro de la Iglesia

y de la humanidad. La educación es, en el fondo, el gran recurso para la Iglesia, pues la verdad se propone, pero no se impone; es también el gran recurso para fomentar la dignidad humana y para permitir el acceso a la verdad liberadora. Inicialmente el texto trataba sobre todo de los centros católicos, pero poco a poco fue generalizando a las situaciones a la enseñanza pública y estatal, donde también la religión tiene carta de ciudadanía, en coherencia con los principios expuestos en la declaración sobre la libertad religiosa. Es un texto breve y orientador, pero presenta también un potencial y unas virtualidades enormes. En muchos países donde la Iglesia no está muy presente entre sus habitantes, las instituciones católicas gozan de un gran prestigio; podrían ser una buena puerta de acceso para la evangelización.

Historia

En un principio tan solo se contaba con 81 proposiciones iniciales, de carácter más bien disperso.

- En 1962 existía ya un esquema previo titulado *De scholis catholicis*, de 34 párrafos, que dará lugar a su vez a un nuevo texto revisado ya sobre la «educación católica» de carácter más amplio.
- Durante todo el año de 1963 se irán elaborando la tercera y cuarta redacciones (compuestas ya de un *proemio* y tres partes), que será enviada a los padres en mayo. Con las observaciones de los padres realizadas en el segundo periodo de sesiones, será elaborado un quinto texto. En el periodo de intersesiones de 1964, el texto será –como todos los demás– reducido a un *votum* de 17 proposiciones, que a su vez será enviado a los padres en mayo. Con las sugerencias realizadas por estos, tendrá lugar una séptima redacción algo más amplia, titulada *Declaratio de educatione christiana* y compuesta por un *proemio*, 11 proposiciones y una conclusión. Es entonces cuando el concilio decide abordar la educación cristiana fuera de las escuelas católicas.

- El texto será sin embargo discutido por primera vez en el aula en noviembre y recibirá el duro veredicto de 419 *non placet*, por considerarlo demasiado breve. Tras las oportunas ampliaciones, y ya en mayo de 1965, se ultima el *textus emendatus*.
- Este será a su vez discutido en el aula en octubre del último periodo de sesiones, aprobado (35 *non placet*) y promulgado el 28 de octubre con el título definitivo de declaración *Gravissimum educationis* sobre la educación cristiana.

Contenido

En el *Proemio* recuerda que «el santo concilio ecuménico considera atentamente la importancia decisiva de la educación en la vida del hombre y su influjo cada vez mayor en el progreso social contemporáneo». En primer lugar, encontramos *doce párrafos*, que podemos agrupar en torno a los siguientes temas:

- Derecho a la educación y la educación cristiana (1-2).
- Educadores (padres, sociedad, Iglesia) y medios (3-4).
- La escuela, cristiana o no (5-9): importancia de la educación moral y religiosa.
- Facultades y universidades católicas (9-11).
- La coordinación escolar (12).

Por su parte, establece en primer lugar una relación entre *Iglesia y educación*:

- Importancia de la educación en la vida humana, puesto que constituye el mejor recurso.
- La Iglesia, como madre y maestra, se ocupa de la educación de la humanidad.

A su vez, propone una serie de *principios fundamentales*:

- Derecho a la educación.
- Responsables: principales, los padres; subsidiarios, la Iglesia y el Estado.

- Educación también moral y religiosa (formación integral).
- Educación para la sociedad.

Merece la pena ver algún párrafo sobre *la escuela católica*:

La presencia de la Iglesia en la tarea de la enseñanza se manifiesta, sobre todo, por la escuela católica. Ella busca, no en menor grado que las demás escuelas, los fines culturales y la formación humana de la juventud. Su nota distintiva es crear un ambiente comunitario escolar, *animado por el espíritu evangélico de libertad y de caridad*, ayudar a los adolescentes para que en el desarrollo de la propia persona crezcan a un tiempo según la nueva criatura que han sido hechos por el bautismo, y ordenar últimamente toda la cultura humana según el mensaje de salvación, de suerte que quede *iluminado por la fe* el conocimiento que los alumnos van adquiriendo del mundo, de la vida y del hombre (8).

Y sobre la *universidad* católica, donde expresa la necesidad de centros superiores de inspiración cristiana, en las que debe haber también facultades eclesiásticas:

La Iglesia espera mucho de *la laboriosidad* de las facultades de ciencias sagradas. Ya que a ellas les confía el gravísimo cometido de formar a sus propios alumnos, no solo para el *ministerio sacerdotal*, sino, sobre todo, para *enseñar* en los centros eclesiásticos de estudios superiores; para la *investigación* científica o para desarrollar las más arduas funciones del apostolado intelectual. A estas facultades pertenece también el investigar profundamente en los diversos campos de las disciplinas sagradas de forma que se logre una inteligencia cada día más profunda de la sagrada Revelación, se descubra más ampliamente el patrimonio de la sabiduría cristiana transmitida por nuestros mayores, se promueva el *diálogo* con los hermanos separados y con los no-cristianos y se responda a los problemas suscitados por el progreso de las ciencias (11).

Como *conclusión* la declaración sobre la educación cristiana afirma que «el santo concilio exhorta encarecidamente a los mis-

mos jóvenes a que, conscientes del valor de la función educadora, estén preparados para abrazarla con generosidad, sobre todo en las regiones en que la educación de la juventud está en peligro por falta de maestros». La vocación docente, además de ser una de las actividades sociales más nobles, constituye un ministerio de especial relevancia en la Iglesia.

Síntesis

Podríamos sintetizar en cuatro puntos las *novedades* que aporta este documento conciliar:

1. En primer lugar, propone la *educación integral* de toda la persona, en la que está incluida también la esfera religiosa.
2. A su vez, la *educación cristiana* no se refiere solo a los puntos que hacen referencia a la fe, sino a cualquier contenido visto desde el punto de vista creyente; puede y debe impartirse también en centros estatales.
3. *Formación permanente* (también con la catequesis) dirigida a personas de todas las edades.
4. En esta labor, puede ser de gran utilidad la aportación de los *laicos*.
5. De nuevo, la limitación de este documento es que se ocupa sobre todo de las instituciones católicas *confesionales*.

G) *La economía*

El concilio se atreve a hablar también sobre economía en el tercer capítulo de GS (*La vida económico-social*), si bien no en términos técnicos sino tan solo recordando los principios de la doctrina social de la Iglesia. Enuncia así unos principios generales, dejando —como decía al principio— la mayoría de estos temas a la libre discusión de las personas. La conciencia de la pobreza en países del llamado Tercer mundo pesaba sobre la conciencia cristiana, y el contenido de este apartado va a ser marcadamente

social. También el concilio debía hablar al mundo de la economía y las finanzas. En primer lugar, trae a la memoria la centralidad de la persona humana en todo proyecto social y económico:

También en la vida económico-social deben respetarse y promoverse la dignidad de la persona humana, su entera vocación y el bien de toda la sociedad. Porque el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social (63.1).

Por eso critica un cierto «espíritu economicista», que produce pobreza, desigualdad e injusticias: «El lujo y la miseria coexisten» (63.3). El desarrollo debe ser justo para todas las personas y regiones del planeta. Aboga así por un «progreso económico al servicio del hombre» y propone una actitud ética: «la actividad económica debe ejercerse siguiendo sus métodos y leyes propias, dentro del ámbito del orden moral, para que se cumplan así los designios de Dios sobre el hombre» (64.1).

En este sentido, «han de eliminarse las enormes diferencias político-sociales» y reclama los derechos de los trabajadores, para ser considerados «no simplemente como meros instrumentos de producción, sino como personas» (66.2). Constituye este un deber de toda persona, independientemente de su raza o condición social; alude también a las duras situaciones de los emigrantes, así como a la necesidad de dar las necesarias prestaciones sanitarias a los más desfavorecidos (cf. 66.3). No aparece sin embargo en estas líneas la dimensión ecológica del desarrollo sostenible, que será después recibido y elaborado de modo crítico por parte del magisterio posconciliar.

La *Gaudium et spes* propone la *teología del trabajo* anteriormente expuesta, que a su vez supone una respuesta a los colectivismos deshumanizadores: «El trabajo humano que se ejerce en la producción y en el comercio o en los servicios es muy superior a los restantes elementos de la vida económica, pues estos últimos no tienen otro papel que el de instrumentos» (67.1). El texto conciliar se pronuncia por tanto contra los distintos tipos de esclavitud,

también en los países ricos: «Ofrézcase, además, a los trabajadores la posibilidad de desarrollar sus cualidades y su personalidad en el ámbito mismo del trabajo» (67.3), además de oportunidades de descanso.

Afronta de igual modo la *cultura empresarial*, donde trabajan «hombres libres y responsables, creados a imagen de Dios» (68.1). Por tanto, sostiene el derecho a la participación de todos los trabajadores en una determinada iniciativa, con el consiguiente ejercicio de la propia responsabilidad; defiende también el derecho a la asociación y a la defensa de los propios derechos de los trabajadores: «Aunque se ha de recurrir siempre primero a un sincero diálogo entre las partes, sin embargo, en la situación presente, la huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores» (68.3). Junto al derecho a la propiedad, recuerda además el «destino universal de los bienes» y la «justa distribución» de estos (69), tal como hizo en su tiempo Tomás de Aquino. La justicia ha de combinarse con la caridad. Al final, la doctrina social se convierte en soteriología. En efecto, en la coda cristológica, no elude la finalidad última:

quien con obediencia a Cristo busca ante todo el reino de Dios, encuentra en este un amor más fuerte y más puro para ayudar a todos sus hermanos (72.2).

H) *La política*

El capítulo cuarto de esta segunda parte de GS se titula *La vida de la comunidad política*, y surge de un capítulo del esquema previo titulado *De ordine sociali* (1962) y de *De ordine rei publicae* del esquema sobre el apostolado de los laicos, además de otros textos refundidos aquí. Hacía falta formular –sostenían algunos padres– de un modo nuevo las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Tras constatar los cambios que estaban teniendo lugar en

esos momentos en la vida política (73), la constitución pastoral recuerda la finalidad propia de esta:

La comunidad política nace, pues, para buscar *el bien común*, en el que encuentra su justificación plena y su sentido y del que deriva su legitimidad primigenia y propia (74.1).

Defiende el derecho a la participación de los ciudadanos, si bien estos se fundamentan en los derechos de la persona. De esta manera, la constitución pastoral se muestra partidaria de que «la determinación del régimen y la designación de los gobernantes han de dejarse a la libre voluntad de los ciudadanos» (74.3), a la vez que recuerda los «límites del orden moral» del sistema político (74.4), si bien no se pronuncia hacia ninguno en concreto (74.6); no utiliza la palabra «democracia», pero sí el «sufragio libre para promover el bien común» (75.1). Junto al mencionado de solidaridad, establece de igual manera el principio de subsidiariedad: «Cuiden los gobernantes de no entorpecer las asociaciones familiares, sociales o culturales, los cuerpos o las instituciones intermedias, y de no privarlos de su legítima y constructiva acción, que más bien deben promover con libertad y de manera ordenada» (75.2). El Estado tiene sin embargo derecho a intervenir allí donde los derechos de las personas son conculcados (cf. 75.3).

Como hemos intuido, el texto rechaza los totalitarismos, aunque no se hace mención expresa a ninguno de ellos. La experiencia alienante y deshumanizadora de ellos los desaconseja. Es requerida por tanto la *colaboración* de todos en la vida pública, respetando los legítimos ámbitos de autonomía e iniciativa: «Todos los cristianos han de adquirir conciencia del papel particular y propio que les corresponde en la comunidad política» (75.5). Tras condenar el nacionalismo (75.5), llama a la acción política de los católicos: «conságrense con sinceridad y rectitud, más aún, con caridad y fortaleza política, al servicio de todos» (75.7). Continúa con una defensa de la *libertad de la Iglesia* y de cada uno de los cristianos para actuar en la vida política:

Es de suma importancia, sobre todo allí donde existe una sociedad pluralista, tener un recto concepto de las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia, y distinguir netamente entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan, en nombre de la Iglesia, en comunión con sus pastores (76.1).

En efecto, en el número 76 va a ocuparse de las relaciones de los cristianos en una comunidad política, en la que domine la nota del pluralismo. Una vez más, establece *la separación entre Iglesia y Estado*, según las palabras de Jesús (Lc 20,25), y mantiene que la esposa de Cristo «no está ligada a ningún sistema político» (76.2). «La misión propia que Cristo ha confiado a su Iglesia no es de orden político ni económico o social: es de orden religioso» (76.2). También deficiente –como vemos con frecuencia– «el carácter transcendental de la persona humana» (76.3). Tiene por tanto sobre todo una finalidad espiritual y tan solo debe dar la luz de la doctrina a los cristianos: «Predicando la verdad evangélica e iluminando todos los sectores de la acción humana con su doctrina y con el testimonio de los cristianos, respeta y promueve también la libertad y la responsabilidad políticas del ciudadano» (76.3), a la vez que debe «enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral» (76.5). La Iglesia debe también enseñar lo que le corresponde: ni laicismo ni clericalismo, propone el concilio, sino dar a Dios y al César lo que le corresponde en justicia (cf. Lc 20,25), dejando a la Iglesia y al Estado su propio ámbito de competencia.

1) *La paz*

El último capítulo de esta segunda parte de GS (V: *El fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos*) constata la lacra de la guerra, enseñanza de la historia reciente. «Por esto el

concilio, al tratar de la nobilísima y auténtica noción de la paz, después de condenar la crueldad de la guerra, pretende hacer un ardiente llamamiento a los cristianos para que con el auxilio de Cristo, autor de la paz, cooperen con todos los hombres a *cimentar la paz en la justicia y el amor* y a aportar los medios de la paz» (77.3). Hay por tanto una condena más clara y explícita de la guerra. La Iglesia, encarnada en la historia, debe contribuir a la paz y al bien del mundo. Sin embargo, vincula la paz con la justicia: «La paz no es la mera ausencia de la guerra, ni se reduce al solo equilibrio de las fuerzas adversarias, ni surge de una hegemonía despótica, sino que con toda exactitud y propiedad se llama obra de la justicia (Is 32,7)» (78.1). Además del «dominio de las pasiones», se requiere buscar «el bien de las personas»: «Así, la paz es también fruto del amor, el cual sobrepasa todo lo que la justicia puede realizar» (78.1-2). Cristo, Príncipe de la paz, nos la ha traído y nos la traerá de modo definitivo en la Parusía (78.3.6).

Realiza después lo que podríamos llamar una descripción fenomenológica de la guerra, por lo que «todo esto nos obliga a examinar la guerra con mentalidad totalmente nueva» (80.2). Condena así la «*guerra total*», que define como «toda acción bélica que tienda indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones junto con sus habitantes, es un crimen contra Dios y la humanidad que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones» (80.2). Evidentemente estaban detrás de estas palabras la experiencia de las guerras mundiales y el *shock* causado por la bomba atómica. La lógica de la violencia es rechazada de plano, pues solo engendra más violencia; repudia además de modo perentorio la carrera de armamentos y toda acción dirigida a la violencia (81-82). Toda acción violenta –incluso en su origen– debe ser rechazada, también por las continuas injusticias que esta conlleva: denuncia las «riquezas fabulosas empleadas para preparar armas siempre nuevas» (82.2).

De la guerra al *desarrollo*: pasa así el texto a una segunda sección titulada «La construcción de la comunidad internacional», en la que opta de modo decidido por el desarrollo. Constituirá de este modo

un ámbito de paz para todos. Tras establecer las causas y los remedios (83), alude a la necesidad de instituciones internacionales que velen por la paz (84), además de la cooperación en el campo económico (85-86). «Es sobremanera necesaria la cooperación internacional en favor de aquellos pueblos que actualmente con mucha frecuencia, aparte de otras muchas dificultades, se ven agobiados por la que proviene del rápido aumento de su población» (87.1). El crecimiento demográfico no puede ir en contra de la dignidad de las personas y de las familias; en este sentido, defiende la libertad de los padres a la hora de constituir una familia (87.4). Debe ser un desarrollo humano, iluminado por los principios cristianos. Por ejemplo, «la Iglesia, cuando predica, basada en su misión divina, el Evangelio a todos los hombres y ofrece los tesoros de la gracia, contribuye a la consolidación de la paz en todas partes» (89.1). Por eso los cristianos, «bien con los hermanos separados [...], bien con todos los hombres afanados por la paz verdadera» (90.2), tienen una especial misión en el momento actual (cf. 88-90).

De este modo, en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, llegamos a las tres *exhortaciones* que establece el texto, en las que desarrolla de nuevo las dimensiones personal, social y misionera:

1. *Tarea de cada fiel, de toda la Iglesia y de todas las iglesias* (91). «Confiamos, sin embargo, que muchas de las cosas que hemos dicho, apoyados en la palabra de Dios y en el espíritu del Evangelio, podrán prestar a todos valiosa ayuda, sobre todo una vez que la adaptación a cada pueblo y a cada mentalidad haya sido llevada a cabo por *los cristianos bajo la dirección de los pastores*» (91.2).
2. *El diálogo entre los hombres* (92): función de promover el diálogo en el amor y la verdad a nivel eclesial, ecuménico, interreligioso y con los no-creyentes. «En consecuencia –concluye–, con esta común vocación humana y divina, podemos y debemos cooperar, sin violencias, sin engaños, en verdadera paz, a la edificación del mundo» (92.5).
3. *La construcción y la conducción del mundo a su fin*: «Los cristianos recordando la palabra del Señor: “En esto cono-

cerán todos que sois mis discípulos, en el amor mutuo que os tengáis” (Jn 13,35), no pueden tener otro anhelo mayor que el de servir con creciente generosidad y con suma eficacia a los hombres de hoy» (93.1). Termina con una fórmula trinitaria, reafirmando una vez más la mediación de Cristo (cf. Ef 3,20-21, 93.1-2).

3. Síntesis

De esta forma, podemos establecer las siguientes *conclusiones*:

1. La Iglesia muestra su *diálogo* con el mundo y su solidaridad con sus penas y esperanzas.
2. Promueve una visión de la persona como *imago Dei*, con una visión racional y relacional, que se realiza en la comunión con Dios y los demás: «La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado “a imagen de Dios”, con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios» (12).
3. Recuerda la dramática realidad del *pecado*: «Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas» (13.2).
4. Igualmente reitera la enseñanza sobre la *unitotalidad de la persona humana*: «En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador» (GS 14.1).
5. Establece la *libertad* como un elemento constitutivo de la existencia humana y cristiana: «La verdadera libertad es *signo eminente de la imagen divina* en el hombre» (17).
6. Respecto a la actividad humana, recuerda la *legítima autonomía de las actividades terrenas*: «Si por autonomía de la

realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía» (37.2).

7. Presenta *la familia* como institución humana y cristiana: «Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable» (48.1).
8. *La política y la economía* están al servicio de la persona: «También en la vida económico-social deben respetarse y promoverse la dignidad de la persona humana, su entera vocación y el bien de toda la sociedad. Porque el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social» (63.1). «La comunidad política nace, pues, para buscar *el bien común*, en el que encuentra su justificación plena y su sentido y del que deriva su legitimidad primigenia y propia» (74.1).
9. Contribuye a promover *la paz y el desarrollo*: «Por esto el concilio, al tratar de la nobilísima y auténtica noción de la paz, después de condenar la crueldad de la guerra, pretende hacer un ardiente llamamiento a los cristianos para que con el auxilio de Cristo, autor de la paz, cooperen con todos los hombres a cimentar la paz en la justicia y el amor y a aportar los medios de la paz» (77.3).
10. Pero sobre todo *anuncia a Cristo como salvador*, que es el fin propio de la Iglesia: «El misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (22; cf. 10 y 45; AG 5,10 y 16).

II. Iglesia

Como veíamos, tras la invasión de Roma en 1870, el concilio Vaticano I había quedado interrumpido, tras hablar solo acerca del primado del papa. Ahora, el nuevo concilio debía responder en primer lugar a la pregunta: «Iglesia, ¿qué dices de ti misma?». Una vez que haya cobrado conciencia de su propia identidad, la esposa de Cristo podrá lanzarse a un diálogo con el mundo moderno, a una verdadera labor de evangelización. Por eso, podría ser una buena idea la propuesta Suenens-Montini de abordar los ejes del concilio en torno a la concepción de la Iglesia *ad intra* y *ad extra* (la Iglesia por dentro y hacia fuera, respectivamente), antes de abordar la presencia del mismo Cristo en el Pan y en la Palabra, en la Liturgia y la Revelación. Nos hayamos pues dentro de un círculo concéntrico en torno a esta presencia del Señor. Cristo está en el centro, y la Iglesia alrededor de Él, al ser el Cristo ampliado: es Él «el sol, decían los padres de la Iglesia, y la Iglesia es la luna que refleja la luz del sol».

1. Historia

Tras explorar el sur (el mundo), vayamos ahora hacia el norte: si el centro es Cristo presente en la Liturgia y la Revelación, la idea

sobre la Iglesia puede explicar cuál es la misión de esta en el mundo actual. Pablo VI se refirió a la constitución dogmática sobre la Iglesia como una obra «monumental»; Juan Pablo II por su parte dijo el 8 de diciembre de 1978, cuando se cumplían trece años tras el término del concilio, que la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* es «el documento principal del concilio: documento “clave” de la Iglesia de nuestro tiempo, piedra angular de toda la renovación que el Vaticano II emprendió y de la que trazó sus directrices». La *Lumen gentium* se va a constituir en la «columna vertebral», en el norte y guía de lectura de los demás documentos, si bien su centro —como queda dicho— es Cristo; en ella la Iglesia expresa su misterio, su origen, su estructura y su misión. Suenens insiste en que el Vaticano II es un concilio eclesiológico y que su vínculo con el Vaticano I es explicar en profundidad *de Ecclesia Christi misterio*: «era el concilio de la Iglesia sobre la Iglesia». En expresión de Jean Guitton, «la arquitectura dogmática del concilio se despliega en torno a la idea de Iglesia». El título procede de una alocución de Pablo VI el 11 de septiembre de 1962, donde tomando ocasión de la Liturgia de la vigilia pascual, repetía: *lumen Christi, lumen Ecclesiae, lumen gentium!*

La constitución dogmática sobre la Iglesia fue aprobada el 21 de octubre de 1964, tras tres esquemas previos; podríamos dividir así su *iter* redaccional en cinco fases o periodos:

1. En primer lugar la mencionada *prehistoria*: el Vaticano I quiso redactar un esquema sobre la Iglesia, que después redujo progresivamente al episcopado, al obispo de Roma, a su potestad de jurisdicción y al magisterio infalible. Mientras tanto habían llegado las *nuevas ideas* en el siglo XX no del todo asumidas, como los mencionados movimientos bíblico y litúrgico, el *ressourcement* y la «vuelta a las fuentes» (la Biblia, la Liturgia y los Padres), la renovación pastoral y misionera, el movimiento obrero y la Acción católica, así como la presencia de las Iglesias jóvenes de países no europeos. En la fase preparatoria, el 26 de noviembre de 1960, se constituye la Comisión teológica doctrinal o preparatoria, que redacta el esquema *De Ecclesia*.

2. Ya durante el *primer periodo de sesiones*, el 21 de noviembre de 1962 es elaborado el primer proyecto elaborado por el jesuita holandés Sebastian Tromp (presunto redactor de la *Mystici corporis* de Pío XII), resultado de las sugerencias recibidas sobre tema eclesiológico. El enfoque era predominantemente apologético, dados los frecuentes ataques que había experimentado la Iglesia en época precedente. Aparecía sin embargo también la renovación eclesiológica recogida en las encíclicas de Pío XII, así como las sugerencias del Secretariado para la unidad, que había pedido una referencia a la condición misteriosa de la Iglesia, centrada en la Eucaristía y animada por el Espíritu. No así sin embargo la noción de pueblo de Dios, sino sobre todo la imagen de cuerpo de Cristo. Del 14 al 21 de noviembre se discute el esquema sobre las fuentes de la Revelación, por lo que el aula conciliar queda dividida en dos tendencias de las que ya hemos hablado. Del 1 al 7 de diciembre de 1962, en 6 sesiones (durante las congregaciones generales 31-36), se discute el esquema, con una reacción reticente pero no del todo negativa. Se presentan *tres objeciones*:

- a) No tener una clara estructura, pues se abordaban once temas sin apenas relación entre sí.
- b) Estilo demasiado escolástico y actitudes de fondo demasiado poco pastorales; propone uno más bíblico y patrístico, ecuménico y cristológico.
- c) A su vez, los contenidos han de ser más actuales, lo cual suponía el rechazo del esquema *De Ecclesia*, por una nueva mentalidad eclesiológica que muy bien resumió monseñor Elchinger, obispo de Estrasburgo:

Ayer se consideraba a la Iglesia sobre todo como una institución; hoy se la ve más claramente como una *comunión*. Ayer se veía sobre todo al papa; hoy estamos en presencia de *los obispos unidos al papa*. Ayer se consideraba al obispo solo; hoy a *los obispos en conjunto*. Ayer la teología afirmaba el valor de la jerarquía; hoy descubre al *pueblo de Dios*. Ayer ponía en primer plano *lo que separa*; hoy *lo que une*. Ayer la eclesiológica estudia-

ba sobre todo la vida interna de la Iglesia; hoy la ve vuelta *hacia el exterior*.

Tuvo lugar entonces la conocida *intervención del cardenal Suenens* (4 de diciembre de 1962), al terminar este primer periodo: al no haberse aprobado todavía ningún texto y acumularse una cantidad ingente, sugirió que fuera *un concilio sobre la Iglesia*, en el que se abordaran las dos perspectivas *ad intra* y *ad extra*. *Se reducen los esquemas* de un modo drástico al día siguiente (de 71 a 20), y el 6 de diciembre se formulaban unas normas para que los padres fueran eligiendo entre estos los más importantes. Como hemos visto, Gianbattista Montini alaba esta propuesta y la propone a la consideración de los padres; a partir de 21 de junio de 1963, presidirá las sesiones conciliares como papa. Mientras tanto, circulaban en el aula textos alternativos, como el de Gérard Philips, profesor de Lovaina, quien recibió las críticas de la misma Comisión conciliar por ofrecer un texto distinto (al final, será elegido el suyo como texto base, a lo que se añadirán las aportaciones de los textos alemán, chileno, franceses, italianos...).

Por su parte, el cardenal Bea sugiere que no se hable de «miembros» de la Iglesia, sino de una pertenencia plena o imperfecta a ella (como en el caso de los pecadores, los no católicos, etc.); esta idea va a vertebrar el decreto de ecumenismo. También ocupan mayor espacio las imágenes de pueblo de Dios y esposa de Cristo aplicadas a la Iglesia; es desarrollada la dimensión sacramental y pneumatológica a la vez, y la presenta como comunidad de gracia y amor; se refiere a la Iglesia –terrena y escatológica– como un misterio. A su vez, el episcopado se presenta sobre todo como sacramento que pone en directa relación con el ministerio de los Doce. En fin, identifica la Iglesia con la Iglesia católica («es»), mientras procura adoptar un lenguaje pastoral y ecuménico. Hubo muchas otras intervenciones, como la de monseñor Smedt, obispo de Brujas, quien pidió que no se adoptara un tono clerical, jurídicista y triunfalista (o dicho en positivo: que fuera católico, misionero y de servicio, según monseñor Huygue), mientras que el cardenal

Döpfner de Múnich pedía un esquema del documento más claro y el cardenal Ritter de Indianápolis recordaba la necesidad de la libertad de las conciencias y de la llamada a la santidad de los laicos.

3. Es presentado entonces un *segundo esquema* (1963) con el objetivo de proporcionar una cohesión interna a los distintos capítulos inconexos e integrar las sugerencias de los padres conciliares, en el que influirán *dos textos pontificios*: el discurso de Juan XXIII en la inauguración del concilio (11.10.1962), en el que recordaba que la Iglesia debe mostrar una nueva actitud pastoral «de misericordia, más que de severidad»; y el discurso de Pablo VI en la inauguración del segundo periodo (29.9.1963), donde ofrecía principalmente tres ideas: el cristocentrismo, la comprensión de la Iglesia como misterio, y el diálogo de la Iglesia con el hombre y el *mundo*, tema que había sido desarrollado ya en su encíclica *Ecclesiam suam*.

- En él aparecen *cuatro capítulos*: 1) el misterio de la Iglesia; 2) la estructura jerárquica; 3) el pueblo de Dios, especialmente los laicos; 4) la vocación a la santidad, en especial en los religiosos.
- Se introducen así una serie de *cambios*, que reflejan en el fondo una nueva espiritualidad y un nuevo concepto de Iglesia:
 - a) Se desarrolla de modo especial el primer capítulo, donde se habla de la Iglesia en general, entendida como *pueblo de Dios*. Los laicos quedan en el tercero.
 - b) En el cuarto sobre la santidad, se quería dar cabida a los religiosos. Sin embargo, la *llamada universal a la santidad*, promovida por el Opus Dei y también por otras instituciones (la Acción Católica, focolares, Comunión y liberación, Schönstatt...), lleva a que se divida en dos partes: una sobre la santidad y otra sobre los religiosos.
 - c) Así, se ha pasado de cuatro a *seis capítulos*: la Iglesia como misterio, como pueblo de Dios, la jerarquía, los laicos, la santidad y los religiosos.

- El 26 de octubre de 1963 se decide que el *esquema sobre María* forme parte del esquema sobre la Iglesia, por una diferencia mínima (1114/1074), por lo que se generan *dos corrientes*:
 - a) Una bíblico-litúrgica de orientación más cristocéntrica y ecuménica (representada por el cardenal König de Viena), en el que María aparece como realización de la vocación de la Iglesia: ella es la primera Iglesia, la primera creyente, la primera cristiana. Es la llamada corriente «eclesiotípica»: María es el tipo o modelo de la Iglesia, tal como la habían visto los Padres.
 - b) Otra más centrada en la devoción a María, como si fuera excluyente de la anterior anterior y uniéndolo solo a la centralidad de Cristo. Es la llamada corriente «cristotípica», cuya postura fue expuesta por el cardenal Santos de Manila, por la que se une a María solo a Cristo, pero no tanto al resto de la Iglesia. Evidentemente María es la madre de Jesús, pero también es madre nuestra, de toda la Iglesia. De ahí el reconocimiento de este título por parte de Pablo VI al final del cuarto periodo de sesiones, a la vez que llamaba a los padres a la unanimidad.

4. Aparece así un *tercer esquema o texto final* (1964), con *tres grandes temas* (*colegialidad, dimensión escatológica y María*) que debía integrar las críticas manifestadas y esclarecer la doctrina sobre el episcopado. La *colegialidad* aparece así como importante principio eclesiológico, complementario al del primado, con relevantes consecuencias ecuménicas (ortodoxia y protestantes). El capítulo tercero sobre los obispos fue sin lugar a dudas la parte más discutida del texto *De Ecclesia* (5500 *modi* o enmiendas). La Iglesia no es ni una monarquía papal ni una democracia sinodal. Hay una complementariedad entre primado y episcopado, entre el Vaticano I y el Vaticano II: primado y colegialidad episcopal son los dos focos de la elipse –decíamos– en las que se circunscribe la Iglesia. ¿Son los obispos acaso «mónadas», únicos responsables en

sus diócesis y en la Iglesia universal? Evidentemente ellos ostentan una «solicitud por todas las Iglesias», por lo que se da una responsabilidad y corresponsabilidad del obispo por la Iglesia universal. El primado y la colegialidad están ambos al servicio de la unidad de la Iglesia, con lo que ha de desarrollarse un gobierno sinfónico, que debe mantenerse a la escucha de la voz de toda la Iglesia.

De igual manera se desarrolla también la *dimensión escatológica de la Iglesia*, en la que se integra la Iglesia celestial con la peregrina, de los santos y de los cristianos que se dirigen hacia la patria definitiva. La *Ecclesia in patria* es de hecho la parte más importante de la Iglesia, pues se encuentra ya en plena comunión con Cristo. Además, el engarce con la figura de María resulta muy natural, con lo que se alcanza una visión unitaria y convergente de los dos últimos capítulos. La Comisión teológica realizó la gesta de redactar el esquema sobre la Virgen integrado en el esquema sobre la Iglesia: en él, María se entiende en función de Cristo y de la Iglesia. Ella es la primera cristiana, la primera creyente, la Iglesia naciente. El título de este capítulo lo dice todo: «La bienaventurada Virgen María *Madre de Dios*, en el misterio de *Cristo* y de *la Iglesia*».

En otoño de 1963 circulaban las *distintas versiones*, según diferentes teólogos o grupos lingüísticos, como el esquema Philips, documento sincrético que reunía textos de distintas procedencias, como veíamos: el francés con el que habían elaborado obispos italianos, alemanes, franceses y chilenos. En palabras del teólogo de Lovaina, se trataba de «pasar de una eclesiología jurídica a una eclesiología de comunión centrada en el misterio mismo de la Iglesia en sus profundidades trinitarias», siguiendo la secuencia Revelación-Iglesia-Iglesias-creyentes. Se realiza una *votación* sobre la doctrina del episcopado (30.10), y tendrán importancia también los sucesivos dictámenes y votaciones en el siguiente periodo. Se compone así de *ocho capítulos*, ordenados por *parejas o dípticos*:

- *El misterio de la Iglesia* en su *radicalidad trinitaria* (I: El misterio de la Iglesia) y en su *realización histórica* (II: El pueblo de Dios): en ellos aparecen las dimensiones vertical

y horizontal, las iniciativas divina y humana. Tras la *Eccelesia de Trinitate*, se habla del pueblo de Dios, antepuesto a la jerarquía, pues esta se encuentra al servicio de aquel.

- *La constitución de la Iglesia* compuesta por *los pastores* –el episcopado, los presbíteros y los diáconos que colaboran con él (III)– y *los laicos* (IV) como mayoría en el pueblo de Dios. Al principio la parte referida a los laicos iba en el capítulo sobre el pueblo de Dios, pero después se volvió a separar.
- *La vocación de la Iglesia a la santidad* (V: Vocación a la santidad, como un inciso) y a dar un *testimonio escatológico* (expresado de modo especial en el capítulo VI: Los religiosos). No se quería que estos fueran tratados como un capítulo aparte, pues la llamada a la santidad corresponde a todos los cristianos. Pero esta idea no acabó de prosperar.

Así, podríamos decir que la jerarquía figura como un ministerio, un servicio, un principio estructurante, mientras los laicos lo hacen como inmensa mayoría, a quienes se les encomienda el mundo. La santidad constituirá en fin un elemento común y central, mientras los religiosos que nos ofrecen testimonio escatológico y nos remiten al más allá; es decir, es desarrollada de un modo especial la dimensión escatológica, en la que la Iglesia consumada se realiza sobre todo en *María* (VIII), historia y escatología realizada y los *santos* (VII). En definitiva, la Iglesia no se agota ni de lejos en la historia.

5. En la *tercera sesión* (1964) se sucederán una serie de acontecimientos que contribuirán a ultimar el texto: Pablo VI realiza una serie de observaciones el 31 de mayo; la Comisión bíblica emite un voto sobre los fundamentos bíblicos de la doctrina del episcopado y la colegialidad; la Comisión doctrinal emite unas relaciones de julio a septiembre y el 16 de noviembre, *el papa* envía tres comunicaciones a la asamblea:

- La primera afirmaba que el debate sobre la colegialidad se ha realizado según las normas conciliares.

- La segunda establece la gradualidad de los textos conciliares, que contienen a su vez un valor teológico.
- La tercera es la *Nota explicativa praevia*, que explica la doctrina del capítulo tercero sobre los obispos y, en concreto, sobre el concepto de colegio episcopal; en ella se contenían las siguientes precisiones:
 - El término «colegio» no implica la composición por parte de elementos idénticos.
 - La potestad del obispo procede de su consagración y tiene como consecuencia el ejercicio de los *tria munera*.
 - El colegio episcopal presidido por el papa tiene potestad plena y universal sobre toda la Iglesia.
 - Por lo que, para cualquier acto estrictamente colegial, se requiere el consentimiento del papa.

El 21 de noviembre es aprobada la *Lumen gentium* y el papa proclama el título mariano de madre de la Iglesia, para evidenciar ese papel prioritario de María como madre de todos los creyentes en Cristo.

2. Contenido

Cristo y la Trinidad constituyen el centro del mensaje cristiano, que se continúa y se concreta en la *Iglesia*, tal como va a ser expuesto en el primer capítulo de la constitución dogmática sobre la Iglesia. Tras la *Ecclesia de Trinitate*, el texto conciliar aborda la *Ecclesia in Christo* y la *Ecclesia ex hominibus*; de hecho, el texto comienza: *Lumen gentium cum sit Christus* («al ser Cristo la luz de los pueblos...»). Cristo y la Iglesia están íntimamente unidos como la cabeza al cuerpo, el esposo a la esposa. En la historia de los dogmas, vinieron primero las definiciones en torno a la naturaleza de la Trinidad, sobre todo en los concilios de Nicea y Constantinopla; luego, las cuestiones referentes a la cristología en los concilios de Éfeso y Calcedonia (todas estas verdades aparecen concretadas en el credo). Más adelante, se aborda el hombre y la

salvación, sobre todo en el concilio de Trento; en fin, la naturaleza y la misión de la Iglesia, en los concilios vaticanos I y II, tal como iremos viendo. En esta secuencia se aprecia la continuidad en las enseñanzas magisteriales y cómo van desde la intimidad de Dios hacia nosotros, pasando por la naturaleza y misión de Jesucristo en nuestra redención, para continuar con su prolongación por medio de la misión de la Iglesia. En este extenso apartado iremos intercalando los capítulos de la constitución con otros decretos conciliares. En este sentido, resultan interesantes las apreciaciones de Philips, el principal redactor del texto definitivo:

He concebido el plan siguiente: en primer lugar, la *Ecclesia de Trinitate*, es decir, respecto al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. A continuación las relaciones personales de la Iglesia y de Cristo, con la idea del cuerpo místico y de otras representaciones de la Iglesia. En fin, la Iglesia sobre la tierra y su relación con los católicos, con los demás cristianos y con todos los hombres.

Como vemos, todavía no se pensaba en la dimensión escatológica y mariana de la Iglesia.

A) *La Iglesia como misterio*

Congar habla de cómo todos los documentos del Vaticano II están repletos de referencias trinitarias (también pneumatológicas); pero además, el primer capítulo de la LG se titula precisamente «El misterio de la Iglesia», donde esta es vista en clave *trinitaria y cristocéntrica*: «Cristo es la luz de los pueblos», comienza diciendo. Pablo VI acabó el Vaticano II insistiendo en el carácter «teocéntrico» y cristocéntrico de los documentos conciliares, en el discurso del 7 de diciembre de 1965. A pesar de que haya personas que se salven fuera de los límites visibles de la Iglesia (pero siempre en Cristo y por mediación de la Iglesia), el concilio recuerda la necesaria misión de la Iglesia: «Por ello este sacrosanto sínodo, reunido en el Espíritu Santo, desea ardientemente *iluminar a to-*

dos los hombres, anunciando el Evangelio a toda criatura (cf. Mc 16,15) con la claridad de Cristo, que resplandece sobre la faz de la Iglesia». Aquí vuelve a ser recordada la imagen que ponían los Padres: Cristo es el sol, y la Iglesia es la luna que refleja la luz del sol: no brilla con luz propia. A su vez, la misión de la Iglesia consiste en concretar la misión salvífica universal de Cristo:

Y porque la Iglesia es en Cristo *como (veluti) un sacramento*, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, ella se propone presentar a sus fieles y a todo el mundo con mayor precisión su naturaleza y su misión universal, abundando en la doctrina de los concilios precedentes (1).

a) *Ecclesia de Trinitate*

La Iglesia ha sido mostrada «como sacramento» universal de salvación: de la unión de cada persona con Dios y entre nosotros; queda por tanto clara la condición subordinada y mediadora. *Misterio y sacramento* serían pues dos primeros ejes para explicar la naturaleza de la Iglesia: misterio de comunión y sacramento de salvación. En el título del primer capítulo «El misterio de la Iglesia» se expresa muy bien cómo el enfoque es en primer lugar teológico: parte de Dios y llega a cómo Él quiere llegar a todos los hombres; de igual manera, queda clara la continuidad entre creación y redención en los designios divinos. El enfoque será además referido a la Trinidad, es decir, a Dios Padre que, como fuente y origen de toda la Trinidad, envía al Hijo y al Espíritu para nuestra salvación: «El Padre Eterno [...] dispuso convocar a los creyentes en Cristo en la Santa Iglesia» (2.1). El designio salvífico del Padre queda pues fuera de dudas, y toma además la iniciativa de enviar al Hijo: «Vino, pues, el Hijo, enviado por el Padre, [...] inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio, y efectuó la redención con su obediencia» (3.1). Con las misiones del Hijo y del Espíritu queda culminada la fundación de la Iglesia: «Con-

sumada, pues, la obra, que el Padre confió el Hijo en la tierra (cf. Jn, 17,4), fue enviado el Espíritu Santo en el día de Pentecostés, para que santificara a la Iglesia» (4.1). Por tanto, la Iglesia no es consecuencia de una obra o una iniciativa humana, sino que ha sido el mismo Dios quien la ha querido fundar; en ella se ha implicado toda la Trinidad con el envío por parte del Padre de sus dos «brazos» –en expresión de san Ireneo– del Hijo y del Espíritu.

Junto al binomio misterio de comunión-sacramento de salvación, la Iglesia ha de ser así entendida en clave trinitaria: como *pueblo del Padre, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu*. En el número 5 aborda la relación entre el Reino y la Iglesia, centrados ambos en la persona de Jesucristo: «El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues nuestro Señor Jesús dio comienzo a la Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del reino de Dios prometido desde siglos en la Escritura: “Porque el tiempo está cumplido, y se acerca el reino de Dios” (Mc 1,15; cf. Mt 4,17). Ahora bien, este reino brilla ante los hombres en la palabra, en las obras y en la presencia de Cristo» (5). Jesús predicó el Reino y vino la Iglesia, que es el Reino *in mysterio*: no son dos realidades opuestas, sino correlativas. Jesús es el fundamento y el fundador de la Iglesia, la cual a su vez constituye el germen y el origen del reino de Dios:

Por esto la Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador y observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino. Y, mientras ella paulatinamente va creciendo, anhela simultáneamente el Reino consumado y con todas sus fuerzas espera y ansia unirse con su Rey en la gloria (5.2).

También el Espíritu une la Iglesia «en la comunión y el ministerio» (4.1), por lo que es vínculo de comunión, junto con la Palabra y los sacramentos. Tras esto la constitución aborda las distintas *imágenes bíblicas* de la Iglesia como redil y rebaño, como campo de Dios o viña del Señor, como casa, ciudad o familia de Dios,

como templo santo y Jerusalén celestial. Y como madre, esposa y peregrina:

La Iglesia, llamada «Jerusalén de arriba» y «madre nuestra» (Ga 4,26; cf. Ap 12,17), es también descrita como esposa inmaculada del Cordero inmaculado (cf. Ap 19,7; 21,2 y 9; 22,17), a la que Cristo «amó y se entregó por ella para santificarla» (Ef 5,25-26), la unió consigo en pacto indisoluble e incesantemente la «alimenta y cuida» (Ef 5,29); a ella, libre de toda mancha, la quiso unida a sí y obediente por el amor y la fidelidad (cf. Ef 5,24), y, en fin, la enriqueció perpetuamente con bienes celestiales, para que comprendiéramos la caridad de Dios y de Cristo hacia nosotros, que supera toda ciencia (cf. Ef 3,19). Sin embargo, mientras la Iglesia camina en esta tierra lejos del Señor (cf. 2Co 5,6), se considera como en destierro, buscando y saboreando las cosas de arriba, donde Cristo está sentado a la derecha de Dios, donde la vida de la Iglesia está escondida con Cristo en Dios hasta que aparezca con su Esposo en la gloria (cf. Col 3,1-4) (5.7).

Así, el concilio viene a decir las palabras de la Escritura: que el Espíritu y la Esposa le dicen al Señor Jesús: ¡ven! (cf. Ap 12,17).

b) *Ecclesia in Christo*

Tras la *Ecclesia de Trinitate* el texto conciliar aborda la *Ecclesia in Christo*: en el próximo número desarrolla sobre todo la imagen paulina de la Iglesia como *cuero de Cristo*, donde Él es la cabeza y los miembros, todos los bautizados. Aquí se unen una idea orgánica de la Iglesia con la economía sacramental: la eclesiología será bautismal en su origen y eucarística en su culminación. La Iglesia será sobre todo una comunidad de bautizados. «En ese cuerpo, la vida de Cristo se comunica a los creyentes, quienes están unidos a Cristo paciente y glorioso por los *sacramentos*, de un modo arcano, pero real. Por el *bautismo*, en efecto, nos configuramos en Cristo: “porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo

Espíritu” (1Co 12,13), ya que en este sagrado rito se representa y realiza el consorcio con la muerte y resurrección de Cristo: “Con Él fuimos sepultados por el bautismo para participar de su muerte; mas, si hemos sido injertados en Él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección” (Rm 6,4-5)». Lo principal y fundante es la condición de creyente, de bautizado; el sacerdocio ministerial está para servir –para apacentar con la palabra y la gracia de Dios– al sacerdocio bautismal. Como un órgano respecto a todo el organismo, el todo está en función de la parte, y viceversa; en este pueblo reina tanto la unidad como la diversidad, orgánica y espiritualmente estructurados:

Y del mismo modo que todos los miembros del cuerpo humano, aun siendo muchos, forman, no obstante, *un solo cuerpo*, así también los fieles en Cristo (cf. 1Co 12, 12). También en la constitución del cuerpo de Cristo está vigente la diversidad de miembros y oficios. Uno solo es el Espíritu, que distribuye sus variados dones para el bien de la Iglesia según su riqueza y la diversidad de ministerios (1Co 12,1-11) (7.1.2).

Junto a la igualdad fundamental de todos los fieles en Cristo por el bautismo, como resulta lógico, el concilio recuerda la capitalidad de Cristo y la necesidad de una eclesiología pneumatológica: «La Cabeza de este cuerpo es *Cristo*. Él es la imagen de Dios invisible, y en Él fueron creadas todas las cosas. Él es antes que todos, y todo subsiste en Él. Él es la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia. Él es el principio, el primogénito de los muertos, de modo que tiene la primacía en todas las cosas (cf. Col 1,15-18). Con la grandeza de su poder domina los cielos y la tierra y con su eminente perfección y acción llena con las riquezas de su gloria todo el cuerpo (cf. Ef 1,18-23) [...] Y para que nos renováramos incesantemente en Él (cf. Ef 4,23), nos concedió participar de su *Espíritu*, quien, siendo uno solo en la Cabeza y en los miembros, de tal modo vivifica todo el cuerpo, lo une y lo mueve, que su oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con la función que ejerce el principio de vida o el alma en el cuerpo humano»

(7.4.7). La imagen habitual de Cristo como la cabeza, nosotros como los miembros vivos y el Espíritu –que une, guía y da vida– como el alma del cuerpo que es la Iglesia es recordada al principio de la *Lumen gentium*. Por tanto, tenemos las imágenes o analogías del cuerpo, del alma, de la cabeza y los miembros, para explicar la interacción de elementos divinos (Cristo, el Espíritu) y humanos en la Iglesia.

En fin, utiliza la imagen de la Iglesia como *esposa de Cristo*, donde expresa la fidelidad incluso cuando existe la traición: «Cristo, en verdad, ama a la Iglesia como a su esposa, convirtiéndose en ejemplo del marido, que ama a su esposa como a su propio cuerpo (cf. Ef 5,25-28). A su vez, la Iglesia le está sometida como a su Cabeza (ib. 23-24). “Porque en Él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad” (Col 2,9), colma de bienes divinos a la Iglesia, que es su cuerpo y su plenitud (cf. Ef 1, 22-23), para que tienda y consiga toda la plenitud de Dios (cf. Ef 3,19)» (7.8). Como consecuencia de todo lo anterior, la Iglesia será –como todo sacramento– visible e invisible al mismo tiempo, a imagen a su vez del Verbo encarnado: «Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino» (8.1). Toda la teología sponsal y todos los relatos veterotestamentarios donde Yahvé muestra la fidelidad a su Pueblo (a pesar de las continuas infidelidades de este) adquieren especial resonancia en estas líneas.

En este punto se encuentra la controvertida noción del *subsistit in* (propuesta también por Philips y Tromp): «la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica», afirma en sustitución del anterior «es». La Iglesia católica no se identifica con el cuerpo de Cristo, pero en ella «subsiste» la Iglesia de Cristo; esto quiere decir que la Iglesia-misterio «subsiste en» la Iglesia gobernada por el papa y los obispos. No niega que otras Iglesias y comunidades eclesiales cristianas no puedan tener verdaderos elementos de eclesialidad

y, por lo tanto, elementos salvíficos como el bautismo, la Escritura e incluso el ministerio ordenado en el caso de los ortodoxos. Pueden tener y de hecho tienen *elementa Ecclesiae*, «elementos de eclesialidad» como los mencionados. Como afirmará después el decreto de ecumenismo *Unitatis redintegratio* (3), tales *elementa Ecclesiae* proceden «de la plenitud misma de gracia y de verdad que ha sido confiada a la Iglesia católica»; pero a la vez quiere reafirmar que la Iglesia católica conserva todos esos medios de salvación en plenitud: no se quería identificar de modo unívoco la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica, pero a la vez se deseaba subrayar la plena continuidad que existe entre la actual confesión católica y la Iglesia fundada por el mismo Cristo.

Como explica la declaración *Dominus Iesus* (2000), con la expresión «*subsistit in*», el concilio Vaticano II quiere armonizar dos afirmaciones doctrinales: por un lado, que la Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones entre los cristianos, sigue existiendo plenamente solo en la Iglesia católica, y por otro lado, que «fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad» (LG 8, cfr. 15; UR 3), ya sea en las Iglesias como en las Comunidades eclesiales separadas de la Iglesia católica. En la Iglesia católica subsiste toda la Iglesia de Cristo, mientras que en otras Iglesias y Comunidades solo hay «elementos de eclesialidad», en mayor o menor medida según los casos. Sin embargo, respecto a estas últimas, es necesario afirmar que su eficacia «deriva de la misma plenitud de gracia y verdad que fue confiada a la Iglesia católica» (UR 3).

El concilio establece por tanto una gradación en la pertenencia a la Iglesia, en la que dependen factores subjetivos (ignorancia, buena fe, estado de gracia...) como también objetivos, como la pertenencia a una Iglesia o a una comunidad eclesial, dependiendo del *status* eclesiológico de estas. Enuncia de igual manera aquí el principio de *Ecclesia semper purificanda*, pues «la Iglesia, que acoge en su seno a los pecadores, es a la vez santa, y siempre necesitada de purificación, no deja jamás la penitencia y su renovación» (8.1). La reforma y la renovación en la Iglesia significa por tanto

sobre todo purificación, no revolución o simple cambio de estructuras. ¿Es esta una «Iglesia pecadora o de los pecadores»? El concilio habla más bien de una «Iglesia para los pecadores», que siempre tiene necesidad del perdón, de la misericordia, de la purificación; así, una vez purificada, concluye el texto, la Iglesia peregrina (e hija pródiga, podríamos añadir) puede servir mejor a Cristo en la persona del pobre (cf. Mt 25, 40 y 45; Lc 4,18), de los pecadores (cf. Lc 19,10), de los que sufren:

La Iglesia «continúa su peregrinación entre las persecuciones del mundo y las consolaciones de Dios», anunciando la pasión y la muerte del Señor hasta que venga (cf. 1Co 11,26) (8.4).

B) *Pueblo de Dios*

Tras abordar la dimensión misteriosa e invisible de la Iglesia, el concilio se ocupa ahora de la visible y sacramental de la Iglesia entendida como pueblo de Dios (1P 2,10), que sitúa en analogía con las dos naturalezas de Cristo, sacramento originario o primordial. Este concepto no puede ser interpretado en clave política o puramente sociológica, pues –como estamos viendo– se encuentra en directa relación con el misterio de la Iglesia: parte desde arriba para ir descendiendo hacia los hombres (*de Trinitate ad homines*, podríamos decir); así, tras la *Ecclesia de Trinitate* y la *Ecclesia in Christo*, el texto conciliar aborda la *Ecclesia ex hominibus*. A su vez, puede leerse la constitución dogmática sobre la Iglesia como un documento clave, a partir del cual puede entenderse todo el Vaticano II. Como hemos visto, este capítulo aborda el segundo lugar, por la mutua inversión con el dedicado a la jerarquía (Suenens lo llama la «revolución copernicana»), en lo que ni siquiera Pablo VI estaba del todo convencido, pero que dejó a la libre discusión del concilio. Es más importante el bautismo que el orden sacerdotal: pertenecer a la Iglesia que estar al servicio de todos los bautizados, tras haber recibido el sacramento del orden (si bien, «pueblo» no

es sinónimo de laicado, en oposición a la jerarquía, que también forma parte del pueblo de Dios, como señaló igualmente el prelado belga).

Tras analizar la dimensión trinitaria de la Iglesia, a partir de las misiones del Hijo y del Espíritu, en *el capítulo II* de LG («El pueblo de Dios»), se abordan los siguientes aspectos:

- *la nueva alianza y el nuevo pueblo de Dios*, con especial referencia a la imagen del cuerpo de Cristo.
- *el sacerdocio común y el ministerial* en función de los sacramentos «estructurantes» del bautismo y el orden sacerdotal.
- *la fe y los carismas* como segundo elemento de estructuración de la Iglesia.
- *universalidad y catolicidad* de la Iglesia, donde lo pondremos en relación
 - con los *católicos orientales* en el decreto *Orientalium Ecclesiarum*.
 - con los *cristianos no católicos*, con mención al decreto sobre ecumenismo *Unitatis redintegratio*.
 - con los *no cristianos*, puede ponerse en relación con las declaraciones sobre las religiones *Nostra Aetate* y sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, como hemos visto.
 - *carácter misionero* de toda la Iglesia, con especial mención al decreto *Ad gentes* sobre la misión de la Iglesia, ya analizado.

a) *Un pueblo sacerdotal*

Como veíamos, el término *mysterium* resulta especialmente adecuado para nombrar a la Iglesia, pues el uso paulino designa la salvación del Padre realizada en las misiones del Hijo y del Espíritu. Pero también la Iglesia es sacramento: algunos padres expresaron su perplejidad ante este término (no entendido en sentido bíblico), así como el de *sacramentum*, por lo que se atenuó con la fórmula *veluti sacramentum* (1). La Iglesia será pues una *realitas*

complexa (8), compuesta de elementos visibles e invisibles, espirituales e institucionales.

Este pueblo de Dios está en directa relación con la noción de «cuerpo de Cristo», que el concilio considera «más que una imagen», a la vez que considera el Espíritu «como su alma» (7). Por eso la idea de *comunión* constituye un núcleo interpretativo de toda la eclesiología conciliar, donde se une la dimensión humana con la divina, la institucional con su mismo origen trinitario. Comunión y sacramento son dos realidades coextensivas, como lo son pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, aunque denoten aspectos distintos. Este pueblo tiene su origen en el Padre, por la doble misión del Hijo y del Espíritu; subraya así su historicidad a la vez que su índole escatológica. Es la Iglesia peregrina, el pueblo de Dios en marcha, por lo que se destaca sobre todo la dimensión histórico-salvífica. La Iglesia será en fin el pueblo convocado por Dios y reunido en torno a Cristo, presente en el Pan y la Palabra.

Vemos además cómo los sacramentos estructurales son el bautismo, la confirmación y el orden. En efecto, a continuación, la constitución dogmática sobre la Iglesia aborda el *sacerdocio común* de todos los bautizados:

Cristo Señor, Pontífice tomado de entre los hombres (cf. Hb 5,1-5), de su nuevo pueblo «hizo... un reino y sacerdotes para Dios, su Padre» (Ap 1,6; cf. 5,9-10). [...] Por ello todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabando juntos a Dios (cf. Hch 2,42-47), ofrézcanse a sí mismos como hostia viva, santa y grata a Dios (cf. Rm 12,1) y den testimonio por doquiera de Cristo, y a quienes lo pidan, den también razón de la esperanza de la vida eterna que hay en ellos (cf. 1 P 3,15) (10.1).

A su vez, acomete la orgánica complementariedad con el *sacerdocio ministerial*, del que se diferencia claramente:

El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque *diferentes esencialmente y no solo en grado, se ordenan*, sin embargo, *el uno al otro*, pues ambos participan a su manera

del único sacerdocio de Cristo. El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios. Los fieles, en cambio, en virtud de su sacerdocio real, concurren a la ofrenda de la Eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, mediante el testimonio de una vida santa, en la abnegación y caridad operativa (7.2).

Los sacerdotes no pueden cumplir su misión sin los laicos, y viceversa; por eso están ordenados los unos a los otros: existe una cooperación orgánica entre ambos. Por eso, hemos de recordar que el pueblo de Dios es «una comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada (*organice structa*)» (11). Este pueblo es sacerdotal en virtud del bautismo y la confirmación, pero alcanza su plenitud en la Eucaristía, por lo que necesita de la «interacción» con el sacerdocio ministerial. Siendo distintos «en esencia, no solo de grado», están ordenados *ad invicem*, «el uno al otro» (10). Hemos de recordar que el pueblo de Dios no son los laicos como una entidad contrapuesta al clero; en él se engloban tanto los laicos como los pastores, lo secular como el carisma de la vida religiosa. Lo primero y primordial en la Iglesia es el bautismo (y la confirmación), mientras el sacerdocio ministerial está para servir al sacerdocio común o bautismal; aquí se ve la complementariedad de ambos sacerdocios, recordada por el concilio.

El número 11 hablará del dinamismo sacramental como ejercicio de ese sacerdocio común o bautismal y, tras ver esta primera estructuración de la Iglesia por medio de los sacramentos del bautismo, de la confirmación y del orden, se refiere a los distintos *carismas* o gracias del Espíritu que existen en la Iglesia en servicio de los demás, como pueden ser el celibato y la virginidad, la secularidad o la vida consagrada. En esas circunstancias, Dios puede llamar y conferir una determinada misión, que anima la vida de la comunidad. Así, tras aludir a la necesaria unidad en materias de fe y moral, el concilio se refiere a la legítima diversidad en dones y carismas:

Además, el mismo Espíritu Santo no solo santifica y dirige el pueblo de Dios mediante los sacramentos y los misterios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, distribuyendo a cada uno según quiere (1Co 12,11) sus dones [...]. Los dones extraordinarios no deben pedirse temerariamente ni hay que esperar de ellos con presunción los frutos del trabajo apostólico. Y, además, el juicio de su autenticidad y de su ejercicio razonable pertenece a quienes tienen la autoridad en la Iglesia, a los cuales compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno (cf. 1Ts 5,12 y 19-21) (12.2).

Los fieles laicos no son meros receptores (*Ecclesia discens*) de la enseñanza de los pastores (*Ecclesia docens*), sino que contribuyen con sus *sensus fidei* a mantener la verdadera fe, como ilustra la historia de los dogmas marianos; se trata de un don colectivo, de un carisma de toda la comunidad que le permite discernir las enseñanzas del Espíritu: «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» (Jd 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, sometién dose al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf. 1Ts 2,13)» (12.1).

b) *Las Iglesias de oriente*

En el segundo capítulo de LG el texto se refiere en primer lugar a la continuidad entre *Israel y la Iglesia*, acudiendo ahora a la imagen del *pueblo de Dios*, un pueblo peregrino que se dirige a la patria definitiva: «Así como al pueblo de Israel, según la carne, peregrinando por el desierto, se le designa ya como Iglesia (cf. 2 Esd 13,1; Nm 20,4; Dt 23,1ss.), así el *nuevo Israel*, que caminando en el tiempo presente busca la ciudad futura y perenne (cf. Hb 13,14), también es designado como Iglesia de Cristo (cf. Mt 16,18), porque fue Él quien la adquirió con su sangre (cf. Hch

20,28), la llenó de su Espíritu y la dotó de los medios apropiados de unión visible y social. Dios formó una comunidad de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz, y la constituyó Iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salvadora» (9.3). La *persecución* va a formar parte de los destinos de la Iglesia, dice el texto con cierta belleza: «Caminando, pues, la Iglesia en medio de tentaciones y tribulaciones, se ve confortada con el poder de la gracia de Dios, que le ha sido prometida para que no desfallezca de la fidelidad perfecta por la debilidad de la carne, antes, al contrario, perseverare como *esposa digna* de su Señor y, bajo la acción del Espíritu Santo, no cese de renovarse hasta que por la cruz llegue a aquella luz que no conoce ocaso» (9.4). Un ejemplo actual de las persecuciones que en todo momento experimenta la Iglesia podemos verlo ahora entre los cristianos de oriente. La Iglesia quiere –con palabras de Juan Pablo II– respirar con los «dos pulmones» de oriente y occidente, como iremos viendo.

Historia

La *Lumen gentium* recuerda la nota de la *catolicidad* de la Iglesia: «Así, pues, el único pueblo de Dios está presente en todas las razas de la tierra, pues de todas ellas reúne sus ciudadanos, y estos lo son de un reino no terrestre, sino celestial. Todos los fieles dispersos por el orbe comunican con los demás en el Espíritu Santo, y así, “quien habita en Roma sabe que los de la India son miembros suyos”. Y como el reino de Cristo no es de este mundo (cf. Jn 18,36), la Iglesia o el Pueblo de Dios, introduciendo este reino, no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, fomenta y asume, y al asumirlas, las purifica, fortalece y eleva todas las capacidades y riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno» (13.2). Pero a la vez establece una premisa: esta *diversidad* no será solo geográfica, sino sobre todo *eclesiológica*, en la que la figura de Pedro –con su ministerio de unidad y caridad– constituye una garantía de comunión y pluralismo:

Hay, en efecto, entre sus miembros una diversidad, sea en cuanto a los oficios, pues algunos desempeñan el ministerio sagrado en bien de sus hermanos, sea en razón de la condición y estado de vida, pues muchos en el estado religioso estimulan con su ejemplo a los hermanos al tender a la santidad por un camino más estrecho. Además, dentro de la comunión eclesial, existen legítimamente Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias, permaneciendo inmutable el primado de la cátedra de Pedro, que preside la asamblea universal de la caridad, protege las diferencias legítimas y simultáneamente vela para que las divergencias sirvan a la unidad en vez de dañarla (13.3).

El decreto *Orientalium Ecclesiarum* sobre las Iglesias orientales católicas es de los más breves de los documentos conciliares, pero es toda una declaración de apoyo a esta manifestación viva de la catolicidad de la Iglesia. Aunque constituyen ritos y comunidades minoritarias, la Iglesia hace todo lo posible por conservarlos, a pesar de las frecuentes persecuciones y los efectos uniformadores de la emigración y la globalización. La constitución dogmática sobre la Iglesia también aludirá a las Iglesias católicas orientales en el número 23, al hablar de las distintas Iglesias particulares:

Entre las cuales, algunas, concretamente las antiguas *Iglesias patriarcales*, como madres en la fe, engendraron a otras como hijas y han quedado unidas con ellas hasta nuestros días con vínculos más estrechos de caridad en la vida sacramental y en la mutua observancia de derechos y deberes. Esta variedad de las *Iglesias locales*, tendente a la unidad, manifiesta con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa. De modo análogo, las Conferencias episcopales hoy en día pueden desarrollar una obra múltiple y fecunda, a fin de que el afecto colegial tenga una aplicación concreta.

Estas Iglesias particulares se distinguen de las ortodoxas por la plena comunión con Roma y por el reconocimiento del *primado* del sucesor de Pedro, junto al común episcopado histórico.

En lo que se refiere al *iter* redaccional de este documento, podemos recordar que en la fase antepreparatoria (1960-1961)

existían quince esquemas que después serán reducidos a nueve, además de simplificados (texto A).

- Así, en 1962 solo quedaba intacto el *De Ecclesia unitate 'ut omnes unum sint'*, una vez refundido en el decreto *De oecumenismo* y el capítulo XII del *De Ecclesia*, titulado *De oecumenismo*.
- Los ocho esquemas restantes son reelaborados en *Decretum de Ecclesiis orientalibus* (texto B), que después fue enviado a los padres y discutido en el aula.
- Un año después, en la segunda sesión conciliar de 1963, se elabora una tercera redacción (texto C), que fue corregido a su vez por los padres: la parte que se refería a los ortodoxos fue remitida al decreto sobre ecumenismo.
- En fin, en la tercera sesión (1964) se abrevia todavía más, pero se mantiene «por respeto a las venerables tradiciones del oriente cristiano».
- Fue después discutido en el aula (texto D), con la inclusión de tres enmiendas (texto E):
 - a) el restablecimiento del derecho de los patriarcas,
 - b) el reconocimiento de la autonomía canónica interna de las Iglesias orientales, y
 - c) el compromiso de no admitir que los no católicos que se hacen católicos deban permanecer en el rito de origen (por ejemplo, un copto ortodoxo que entre en plena comunión con la Iglesia católica debería pertenecer a la Iglesia copta católica).
- Finalmente se vota un texto F el 20 de noviembre (2110/19) y al día siguiente lo promulga el papa.

Contenido

En cuanto a la estructura, el texto se compone del habitual *Proemio*, en el que tal vez se refleja de modo indirecto la situación de estas Iglesias orientales en el contexto de toda la Iglesia: «La Iglesia católica tiene en gran aprecio las instituciones, los ritos

litúrgicos, las tradiciones eclesíásticas y la disciplina de la vida cristiana de las Iglesias orientales. Pues en todas ellas, preclaras por su venerable antigüedad, brilla aquella tradición de los padres, que arranca desde los Apóstoles, la cual constituye una parte de lo divinamente revelado y del patrimonio indiviso de la Iglesia universal» (1.1). Al considerar el origen histórico de estas comunidades, constata la procedencia ritual de todas ellas, por lo que comienza estableciendo una *definición de rito*:

La santa Iglesia católica, que es el *cuerpo místico de Cristo*, consta de fieles que se unen *orgánicamente* en el *Espíritu Santo* por la misma fe, por los mismos sacramentos y por el mismo gobierno. Estos fieles, reuniéndose en varias agrupaciones unidas a la jerarquía, constituyen las *Iglesias particulares o ritos* (2).

En este sentido, el concilio ofrece una noción amplia de Iglesia particular (cf. LG 23, UR 14, al referirse a las Iglesias patriarcales); en el decreto *Orientalium Ecclesiarum* se entiende rito como comunidad eclesial con una Liturgia, un gobierno y una espiritualidad propias, que «están encomendadas por igual al gobierno pastoral del *romano pontífice*, que sucede por institución divina a San Pedro en el primado sobre la Iglesia universal» (3). La correspondencia de toda la Iglesia a estos ejemplos a veces heroicos de fidelidad supone velar por ellas: «Por consiguiente, debe procurarse *la protección y el incremento* de todas las Iglesias particulares y, en consecuencia, establézanse parroquias y jerarquías propias, allí donde lo requiera el bien espiritual de los fieles» (4). De modo que ha de procederse a una *salvaguardia del patrimonio espiritual* (5-6), pues ostentan el derecho y el deber de regirse según su *disciplina propia*, y de instruirse sobre ritos, disciplina y doctrina.

El apartado titulado *Los patriarcados orientales* (7-11) habla de cómo esta figura es reconocida por los primeros concilios ecuménicos, y cómo mantienen la misma dignidad entre ellos (8). Como autoridad suprema de estas jurisdicciones, figura el patriarca con el sínodo, en comunión con el romano pontífice. Por tanto, los patriar-

cados serían unas instituciones que la Iglesia reconoce en su propia legitimidad histórica e incluso apostólica, pues algunos de estos patriarcados fueron fundados directamente por uno de los apóstoles. El patriarca puede –por ejemplo– erigir nuevas diócesis o nombrar nuevos obispos, con la ayuda del sínodo y la confirmación papal.

Como aspectos prácticos, el decreto se ocupará también de la *Disciplina de los sacramentos* (12-18), en detalles concretos como que

- los presbíteros son los ministros ordinarios de la confirmación, con el crisma bendecido por el obispo; el establecer el precepto dominical (15), pues el concilio de Constantinopla había establecido como obligación el asistir cada tres domingos para no perder la comunión eclesial;
- mantener el diaconado permanente y regular el subdiaconado (17), así como la necesidad de celebrar el matrimonio canónico en el propio rito como condición de licitud;
- en el apartado sobre *El culto divino* (19-23), habla de mantener la fecha de la pascua propia de los orientales, de la lengua litúrgica y del rezo del oficio divino en estas Iglesias.

En cuanto a la *Relación con Iglesias separadas* (24-29), es decir, con las Iglesias ortodoxas, el decreto recuerda que es esta su principal tarea ecuménica: deben buscar el pleno entendimiento y la plena comunión con Roma y entre ellas. Desciende también a detalles como la permitida *communicatio in sacris* entre los ritos orientales y latinos, en los sacramentos de la penitencia, la Eucaristía y la unción, si bien la intercomunión eucarística queda bajo la autoridad de los eparcas u obispos orientales (27).

En la *Conclusión* (30), alude sobre todo al *ecumenismo espiritual*: «Entretanto, se ruega encarecidamente a todos los cristianos, orientales y occidentales, que eleven a Dios fervorosas y asiduas *plegarias*; más aún, que *rueguen diariamente* para que, con el auxilio de la santísima Madre de Dios, todos sean una sola cosa». En el núcleo de la actividad ecuménica está la oración y la conversión. Por tanto, junto a la oración en común o unos por otros, el confesar el nombre de Cristo en las tribulaciones (el «ecumenismo de

los mártires» o el llamado «de la sangre» por el papa Francisco) puede ofrecer un edificante ejemplo de unidad. Desde el punto de vista jurídico, estas Iglesias cuentan con el *Código de los cánones para las Iglesias orientales* (1990), como «complemento del magisterio del Vaticano II», como dijo Juan Pablo II.

Síntesis

1. Como podemos apreciar desde hace tiempo, se trata de un decreto *fundamentalmente disciplinar*, que expresa la *pluralidad de Iglesias* dentro de la Iglesia católica, tal como se ha considerado (de hecho, la *Congregatio de Propaganda Fide pro negotiis ritus orientalis* fue fundada por Pío IX en 1862).
2. El concilio quiso dedicar *un documento específico* a las Iglesias orientales católicas, que no son entendidas en sentido geográfico, sino como «dos modos de ser en la Iglesia», en expresión del patriarca Edelby.
3. Teológicamente, todas estas Iglesias están consideradas como «*Iglesias hermanas*» con todas las demás Iglesias locales, según el decreto del Vaticano II sobre las Iglesias orientales católicas.
4. De esta manera, hay *fieles* tanto de rito oriental como del latino; en la actualidad constituyen unos 25 millones de fieles (5%), 24 Iglesias particulares y en el concilio estuvieron presentes 120 obispos orientales.
5. Deben luchar no ya con la latinización (pues el concilio se manifestó de modo claro en contra, sino también para no recibir el título peyorativo de «uniatas» por parte de los ortodoxos), sino también para vencer las posibles tensiones internas entre las distintas Iglesias.

c) *La unidad de los cristianos*

Jean Guitton escribió que el Vaticano II «no solo era un concilio ecuménico, sino un concilio sobre el ecumenismo». El mo-

vimiento ecuménico había enseñado a ver no solo lo que separa, sino también lo que une a las distintas confesiones cristianas; se había descubierto también –como acabamos de ver– la fuerza y belleza de las Iglesias orientales, a la vez que se admiraba el empuje de las comunidades protestantes. Con estos se había aprendido a valorar las Escrituras, mientras que aquellos habían recordado la centralidad de la Liturgia; los protestantes habían mostrado el valor de los laicos y del sacerdocio bautismal, mientras los ortodoxos presentaban una sólida teología del episcopado y la colegialidad. En cuanto a los sacramentos, van a ser revalorizados tanto el bautismo por un lado (que tienen también los protestantes), como la Eucaristía como el «centro y la cumbre» de toda la Iglesia (que tenemos en común con los ortodoxos). La pneumatología y la devoción a María constituían también un interesante punto de partida ecuménico. Así, respecto al *ecumenismo*, podemos leer en la *Lumen gentium* las siguientes palabras:

La Iglesia se reconoce unida por muchas razones con quienes, estando *bautizados*, se honran con el nombre de cristianos, pero no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro. Pues hay muchos que honran la *sagrada Escritura* como norma de fe y vida, [...] y reciben *otros sacramentos* en sus propias Iglesias o Comunidades eclesiales. Muchos de entre ellos poseen el *episcopado*, celebran la *sagrada Eucaristía* y fomentan la piedad hacia la *Virgen*, Madre de Dios. Añádase a esto la comunión de oraciones y otros beneficios espirituales, e incluso cierta verdadera unión en el *Espíritu Santo*, ya que Él ejerce en ellos su virtud santificadora con los dones y gracias y a algunos de entre ellos los fortaleció hasta la efusión de la sangre. [...] Para conseguir esto, la Iglesia madre no cesa de orar, esperar y trabajar, y exhorta a sus hijos a la purificación y renovación, a fin de que la señal de Cristo resplandezca con más claridad sobre la faz de la Iglesia (15).

Historia

Tras el Cisma de oriente (1054) y la Reforma en el siglo XVI, la cristiandad está dividida, a pesar de los intentos de unión

del concilio de Florencia con los griegos (1434), los armenios (1439), los coptos (1442), los sirios (1444), caldeos y maronitas (1445). Esa unidad no fue por desgracia duradera. Tampoco se consiguió gran cosa con la *Confessio augustana* (1530), para lograr un entendimiento dogmático y disciplinar entre católicos y luteranos. Después fracasarían el coloquio de Ausburgo (1542) y las conversaciones de Poissy (1561). En el siglo XIX, León XIII había establecido la semana por la unidad de los cristianos (1895) y mostrado su interés hacia ortodoxos y anglicanos en la carta apostólica *Praeclara gratulationis* (1894), aunque las investigaciones históricas arrojaron el resultado de que los anglicanos habían perdido la sucesión apostólica y, con ella, el sacerdocio y la mayoría de los sacramentos. En el siglo XX, Lewis Wattson –anglicano que después se hará católico– promueve el octavario por la unidad de los cristianos en 1908, mientras el ámbito de la Asamblea misionera de Edimburgo de 1910 representaba un punto de arranque del movimiento ecuménico. Las relaciones ecuménicas de la Iglesia católica se dirigirán sobre todo al mundo oriental-ortodoxo. Pío XI fundará el Instituto oriental en 1922, en París se crea el Centro Istina y los monjes de Chevetogne fundan la revista *Irénikon* (1927).

Este mismo papa se mostrará sin embargo distante con la cuestión ecuménica en la encíclica *Mortalium animos* (1928), a pesar de apreciar las conversaciones de Malinas entre el cardenal Mercier y el anglicano Lord Halifax, considerándolas como un «retorno a la tradición». Tras la primera guerra mundial, surgen una serie de iniciativas ecuménicas: la creación de la fraternidad *Una Sancta* por M.J. Metzger, la promoción del Octavario por la unidad de los cristianos que ya existía desde 1908, la fundación de la revista *Catholica* en 1932. En 1943 Pío XII habla de una correcta comprensión teológica de la unidad en la encíclica *Mystici corporis* (1943) y la exhortación apostólica *Ecclesia catholica* (1954). En 1948 se crea el Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI) en Amsterdam, como fruto de la asamblea de Edimburgo, como resultado de la unión entre la institución doctrinal Fe y Constitución

(*Faith and order*) y otra de carácter más social, llamada Vida y Acción (*Life and Work*). A partir de ese momento, se suceden las iniciativas ecuménicas: en 1952 surge en Holanda la Conferencia internacional católica para cuestiones ecuménicas, y en 1954 es celebrada en Evanston la asamblea del CEI, a la que los católicos envían observadores.

En 1960, en vísperas del concilio, Juan XXIII crea el Secretariado para la unidad de los cristianos, presidido por el cardenal Bea; el nuevo Secretariado se proponía: a) determinar la naturaleza del ecumenismo católico y el concepto de unidad en la Iglesia; b) promover la oración por la Iglesia, a través del llamado «ecumenismo espiritual»; y c) estudiar la cuestión de la libertad religiosa y los matrimonios mixtos. En 1931 la Comisión central del concilio hace llegar al Secretariado los textos referidos a temas ecuménicos: el *Votum Ecclesiae oecumenicitate*, el *Votum de oecumenismo catholico* y el *Pro decreto doctrinali elaborando de oecumenismo*. La Comisión para las Iglesias orientales aborda la cuestión de la unidad de la Iglesia en el decreto *De Ecclesiae unitate 'Ut omnes unum sint'*, que fue discutido en el aula durante la primera sesión en 1962. Fue abordado allí el «retorno» de los hermanos separados, y la *communicatio in sacris*. En fin, fue elaborado el esquema *De ecumenismo*, a partir de un capítulo del esquema *De Ecclesia*, junto con el esquema preparado por el Secretariado; es propuesto para la discusión en el aula en noviembre de 1963, durante la segunda sesión del concilio. Constaba de tres partes:

1. principios doctrinales;
2. práctica del ecumenismo y los cristianos separados;
3. por deseo del papa y del cardenal Bea, se añade: la libertad religiosa y la relación con los no cristianos y, en especial, con los judíos.

En 1963, durante la segunda sesión conciliar, se discute el esquema del decreto, y es aprobado el 21 de noviembre (2052/86). Fueron presentadas mil páginas de *modi* o sugerencias que la Comisión tuvo que estudiar. En primavera de 1964 el texto estaba ya preparado con la aprobación de la Comisión teológica y la

Comisión para las Iglesias orientales. Se divide ese texto entre la *Nostra aetate* referida a las religiones y la *Dignitatis humanae*, en lo que aludía a la libertad religiosa, mientras el resto era sometido a votación. El documento fue ampliamente debatido y enmendado: son sugeridas entonces 29 modificaciones entre los más de mil *modi* expresados, que dieron lugar a 19 «sugerencias benévolas autorizadamente expresadas», la mayoría de carácter formal, que todos comprendieron que venían de Pablo VI. Hubo momentos de gran emotividad y discusión entre los padres conciliares, pero la aprobación definitiva no tardó en llegar el 21 de noviembre 1964 (2054 *placet*, 64 *non placet*, 6 *iuxta modum* y 5 nulos). Tenemos ya pues el *texto definitivo*, tal como lo podemos leer en la actualidad. El observador luterano E. Schlink escribió las siguientes palabras al conocer el texto: «He aquí que una Iglesia, con la que hace mucho tiempo que buscábamos el diálogo, nos tiende la mano. Nos llama al diálogo y la colaboración».

Contenido

El ecumenismo del Vaticano II no puede limitarse a este decreto, pues en gran parte de sus documentos puede apreciarse esta sensibilidad. Sin embargo, es lógico que el hecho de que haya un texto específico sobre esta dimensión de la Iglesia resulta algo altamente significativo. En el *Proemio*, el decreto sobre ecumenismo declara que «promover la restablecimiento (*restauratio*) de la unidad entre todos los cristianos es uno de los fines principales que se ha propuesto el sacrosanto concilio Vaticano II [...]. División que abiertamente repugna a la voluntad de Cristo y es piedra de escándalo para el mundo y obstáculo para la causa de la difusión del Evangelio por todo el mundo» (1.1). Esta recuperación de la unidad es una exigencia del espíritu verdaderamente cristiano. Tras esto propone los *principios católicos del ecumenismo*, pues el concilio afirmó que no existía un «ecumenismo católico», sino unos principios conforme a los cuales actúa la Iglesia católica:

- En primer lugar, el *amor fontal y las misiones del Hijo y del Espíritu*, que se prolongan en la Iglesia y la Eucaristía como su núcleo más íntimo:

El amor de Dios hacia nosotros se manifestó en que el Hijo Unigénito de Dios fue *enviado* al mundo por el Padre [...]. Cristo, antes de ofrecerse a sí mismo en el ara de la *cruz*, como víctima inmaculada, oró al Padre por los creyentes, diciendo: «*Que todos sean uno*, como Tú, Padre, estás en mi y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros, y el mundo crea que Tú me has enviado», e instituyó en su Iglesia el admirable sacramento de la *Eucaristía*, por medio del cual se significa y se realiza la unidad de la Iglesia. Impuso a sus discípulos el mandato nuevo del amor mutuo y les prometió el *Espíritu Paráclito*, que permanecería eternamente con ellos como Señor y vivificador (2.1).

- Estas misiones del Hijo y del Espíritu son continuadas en la Iglesia por medio de la *apostolicidad y los tres ministerios de Cristo*, que se encuentran entre la Iglesia y la Eucaristía: «Para el establecimiento de esta su santa Iglesia en todas partes y hasta el fin de los tiempos, confió Jesucristo al colegio de los *Doce* el oficio de enseñar, de regir y de santificar» (2.3).
- He aquí por lo tanto el *misterio de la comunión eclesial*: «Este es el sagrado misterio de *la unidad de la Iglesia* de Cristo y por medio de Cristo, comunicando el Espíritu Santo la variedad de sus dones, el modelo supremo y el principio de este misterio es la unidad de un solo Dios en la *Trinidad* de personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo» (2.6).
- Además, ya que no en todas las comunidades eclesiales está presente la Eucaristía (por la pérdida de la sucesión apostólica), se establece el *bautismo como el sacramento originario* de la vida cristiana y de la pertenencia a la Iglesia; se diferencia pues aquí entre una eclesiología bautismal propia de todas las Iglesias y comunidades eclesiales, de una eclesiología eucarística que pueden proponer las Iglesias que han conservado el episcopado histórico. La comunión de todas ellas con la Iglesia católica por tanto será pues imperfecta:

La Iglesia católica los abraza con fraterno respeto y amor; puesto que quienes creen en Cristo y recibieron el *bautismo* debidamente, quedan constituidos en alguna *comuni3n*, aunque *no* sea *perfecta*, con la Iglesia cat3lica [...]. Efectivamente, por causa de las varias discrepancias existentes entre ellos y la Iglesia cat3lica, ya en cuanto a la doctrina, y a veces tambi3n en cuanto a la disciplina, ya en lo relativo a la estructura de la Iglesia, se interponen a la plena comuni3n eclesi3stica no pocos obst3culos, a veces muy graves, que el movimiento ecumenista trata de superar (3.1.2).

El bautismo, por tanto, constituye un poderoso v3nculo sacramental de unidad entre todos los que con 3l se han regenerado. Sin embargo, el bautismo por s3 mismo es tan solo un principio y un comienzo, porque todo 3l se dirige a la consecuci3n de la plenitud de la vida en Cristo. As3, pues, el bautismo se ordena a la profesi3n 3ntegra de la fe, a la plena incorporaci3n, a los medios de salvaci3n determinados por Cristo y, finalmente, a la 3ntegra incorporaci3n en la comuni3n eucar3stica (22.2).

- Establece adem3s la doctrina de los *elementa Ecclesiae*, que pueden encontrarse entre las dem3s comunidades cristianas, y que ha de ser compatible con la doctrina el *subsistit in* de LG 8:

entre el conjunto de elementos o bienes con que la Iglesia se edifica y vive, algunos, o mejor, much3simos y muy importantes, pueden encontrarse *fuera del recinto visible de la Iglesia cat3lica*: la Palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad, y algunos dones interiores del Esp3ritu Santo y *elementos visibles*; todo esto, que proviene de Cristo y a 3l conduce, pertenece por derecho a la 3nica Iglesia de Cristo (3.3).

- En fin, sostiene la necesidad del *di3logo* con todos los dem3s cristianos y *de la reforma* de la Iglesia: «Los fieles cat3licos han de ser, sin duda, sol3citos de los hermanos separados en la acci3n ecumenista, *orando* por ellos, *habl3ndoles* de las cosas de la Iglesia, dando los primeros *pasos* hacia ellos. Pero deben considerar tambi3n por su parte con 3nimo sincero y diligente, lo que hay que *renovar* y *corregir* en la misma fa-

milia católica» (4.5). Aquí vuelve a ser recordado el *Ecclesia semper purificanda* (cf. LG 8, UR 4.6-8).

El segundo capítulo (*La práctica del ecumenismo*) establece una serie de principios prácticos para poder realizar la verdadera acción ecuménica. En primer lugar, la reforma entendida *fidelidad* («Toda la renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación»: 6.1). Al mismo tiempo, aprecia los llamados *frutos del ecumenismo* («el movimiento bíblico y litúrgico, la predicación de la palabra de Dios y la catequesis, el apostolado de los seglares, las nuevas formas de vida religiosa, la espiritualidad del matrimonio, la doctrina y la actividad de la Iglesia en el campo social»: 6.2), y propone en fin el inevitable principio de *la conversión*: «El verdadero ecumenismo no puede darse sin la conversión interior» (7.1).

Esta conversión del corazón y santidad de vida, juntamente con las oraciones privadas y públicas por la unidad de los cristianos, han de considerarse como el alma de todo el movimiento ecuménico, y con razón puede llamarse *ecumenismo espiritual* (8.1).

Siendo este el alma y el núcleo central, recuerda asimismo la necesidad del *estudio* («Conviene conocer la disposición de ánimo de los hermanos separados. Para ello se necesita el estudio que hay que realizar con un alma benévola guiada por la verdad»: 9.1), a la vez que promueve la necesidad del simultáneo reconocimiento de *verdad y diversidad*, en la que las distintas interpretaciones de una única verdad forman la sinfonía de la que hablaban los padres de la Iglesia:

En ningún caso debe ser obstáculo para el diálogo con los hermanos del *sistema de exposición* de la fe católica. Es totalmente necesario que se exponga con claridad toda la doctrina. Nada es tan ajeno al ecumenismo como el *falso irenismo*, que pretendiera desvirtuar la pureza de la doctrina católica y obscurecer su genuino y verdadero sentido (11.1).

Después de haber recomendado el estudio de la teología para ver exactamente qué nos une y qué nos separa de otras confesiones cristianas (10), recuerda el principio de la «jerarquía de las verdades» (11.3): todos los que se dedican al diálogo ecuménico han de ser sumamente cuidadosos en respetar el orden de valores existentes en el fondo mismo de las doctrinas e incluso de los dogmas cristianos, según su *nexus mysteriorum*, su unión con el misterio cristiano y con las insondables riquezas de Cristo. Así, la regla habitual en nuestras relaciones con otros cristianos ha de estar regida por un espíritu de *cooperación y solidaridad*: «Como en estos tiempos se exige una colaboración amplísima en el *campo social*, todos los hombres son llamados a esta empresa común, sobre todo los que creen en Dios y aún más singularmente todos los cristianos, por verse honrados con el nombre de Cristo» (12.2).

El tercer capítulo se titula *Las Iglesias y las comunidades eclesiales separadas*, en el que se hablará principalmente de los ortodoxos, los anglicanos y de los protestantes. En lo que se refiere a las *Iglesias orientales*, tanto católicas como ortodoxas, recuerda que son *verdaderas Iglesias particulares*: «El sacrosanto concilio se complace en recordar, entre otras cosas importantes, que existen en oriente muchas *Iglesias particulares o locales*, entre las cuales ocupan el primer lugar las Iglesias patriarcales, y de los cuales no pocas traen origen de los mismos apóstoles» (14.1). A estas, la Iglesia católica debe también *aportaciones legítimas*, y recibirán a su vez la denominación de «Iglesias hermanas» de las demás Iglesias particulares de la Iglesia católica; en realidad, constituyen una sola Iglesia, separada por un muro, como afirmó la bula *Laetentur coeli* del concilio de Florencia (1439). Sin embargo,

no debe olvidarse tampoco que las Iglesias del oriente tienen desde el principio un tesoro del que tomó la Iglesia del occidente muchas cosas en la *Liturgia*, en la *tradición espiritual* y en el *ordenamiento jurídico*. Y es de sumo interés el que los dogmas fundamentales de la fe cristiana, el de la *Trinidad*, el del Hijo de Dios *hecho carne* de la Virgen *Madre de Dios*, quedaron definidos en concilios

ecuménicos celebrados en el oriente. Aquellas Iglesias *han sufrido y sufren* mucho por la conservación de esta fe (14.3).

Liturgia, espiritualidad y una estructura jurídica diferente serán elementos de riqueza que la Iglesia valora y aprecia. En común con estas Iglesias orientales, la Iglesia de occidente ha redescubierta la *eclesiología eucarística* («Consiguientemente, por la celebración de la Eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias, *se edifica y crece la Iglesia* de Dios, y por la concelebración se manifiesta la comunión entre ellas»: 15.1); resulta así una eclesiología no solo fundada en el bautismo, sino también en la Eucaristía. De hecho, estas Iglesias orientales –tanto católicas como ortodoxas– mantienen el sacramento del *orden sacerdotal y sucesión apostólica* («Mas como estas Iglesias, aunque separadas, tienen verdaderos sacramentos, y sobre todo, en virtud de *la sucesión apostólica, el sacerdocio y la Eucaristía*, con los que se unen a nosotros un vínculo estrechísimo»: 15.3), por lo que la situación en el diálogo ecuménico será netamente distinta. En efecto, al tener el episcopado, el único elemento que falta para la plena comunión será el primado y el servicio a la caridad que ejerce el obispo de Roma. En fin, el concilio aprecia la riqueza de la *teología oriental*:

En cuanto a las auténticas tradiciones teológicas de los orientales, hay que reconocer que radican de una modo manifiesto en la sagrada *Escritura*, se fomentan y se vigorizan con la vida *litúrgica*, se nutren de la viva tradición apostólica y de las enseñanzas de los Padres orientales y de los autores eclesiásticos hacia una recta ordenación de la vida; más aún, tienden hacia una contemplación cabal de la verdad cristiana (17.1).

Respecto a *las comunidades eclesiales separadas de occidente*, es decir, las que proceden de la Reforma protestante, el concilio muestra también las mayores *diferencias doctrinales* respecto a los ortodoxos («Hay que reconocer, ciertamente que entre estas Iglesias y comunidades y la Iglesia católica hay discrepancias esenciales no solo de índole histórica, sociológica, psicológica y cultural,

sino, ante todo, de interpretación de la verdad revelada»: 19.4). Hay verdaderas y sustanciales diferencias doctrinales como consecuencia de los principios del *solus Christus, sola Scriptura, sola fide, sola gratia*. Sin embargo, hubo también una evolución terminológica, pues de un difuso *communiones ecclesiasticae* pasaron a ser consideradas como verdaderas *communitates ecclesiales*; al mismo tiempo que la *Unitatis redintegratio* destaca como aportaciones positivas compartidas por la Iglesia católica el cristocentrismo (20) y el amor por las Escrituras (21), subraya la centralidad del *bautismo* «El bautismo, por tanto, constituye un poderoso vínculo sacramental de unidad entre todos los que con él se han regenerado. Sin embargo, el bautismo por sí mismo es tan solo un principio y un comienzo, porque todo él se dirige a la consecución de la plenitud de la vida en Cristo». Al mismo tiempo no elude la cuestión del *defectus ordinis* –verdadero nudo gordiano en el diálogo ecuménico– y sus consecuencias en el ámbito sacramental:

Las comunidades eclesiales separadas, aunque les falte esa unidad plena con nosotros que dimana del bautismo, y aunque creamos que, sobre todo por la carencia (*defectus*) del sacramento del orden, *no han conservado la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico*, sin embargo, mientras *conmemoran* en la santa Cena la muerte y la resurrección del Señor, profesan que en la *comunión* de Cristo se representa la vida y esperan su glorioso advenimiento. Por consiguiente, la doctrina sobre la cena del Señor, sobre los demás sacramentos, sobre el culto y los misterios de la Iglesia deben ser *objeto de diálogo* (22.2-3).

No es sin embargo una carencia absoluta, sino un *defectus*, una ausencia de la «plena sustancia». En el campo del mutuo aprecio entre católicos y protestantes, el concilio tiene a bien recordar *verdadera vida cristiana* que en no pocas ocasiones constituye un testimonio ejemplar: «La vida cristiana de estos hermanos se nutre de *la fe en Cristo* y se robustece con la gracia del *bautismo* y con la *palabra* de Dios oída. Se manifiesta en la oración privada, en la meditación bíblica, en la vida de la familia cristiana, en el culto

de la comunidad congregada para alabar a Dios. Por lo demás, su culto muchas veces presenta elementos claros de la antigua *Liturgia común*» (23.1). En la Cena protestante, por ejemplo, podemos apreciar auténticos fragmentos litúrgicos, que nos hacen evocar la Eucaristía en toda su plenitud. Por eso, la actitud de la Iglesia católica ha de ser abierta y positiva, por lo que debe mostrar un decidido *espíritu de cooperación*:

Este sagrado concilio desea ardientemente que los proyectos de los fieles católicos progresen en unión con los proyectos de los hermanos separados, sin que se pongan obstáculos a los caminos de la Providencia y sin prejuicios contra los impulsos que puedan venir del Espíritu Santo (24.2).

Síntesis

1. Frente a una concepción belarminiana en la que se distingue una alma cristiana de un cuerpo católico, el decreto manifiesta pues el *cambio de actitud* de la Iglesia católica respecto al movimiento ecuménico, reconocido como obra del Espíritu Santo (4).
2. No existe un ecumenismo católico, sino unos «*principios católicos*» a la hora de afrontar el ecumenismo, que se desprenden del *subsistit* (4, LG 8).
3. El concepto de la *unidad de la Iglesia* allí propuesto se fundamenta en la naturaleza de esta como instrumento de salvación dotada de la *plenitud de los medios* (LG 8).
4. La *Unitatis redintegratio* reconoce al mismo tiempo otras Iglesias y comunidades eclesiales, que contienen «elementos o bienes que conjuntamente edifican y dan vida a la propia Iglesia», esto es, elementos de eclesialidad o *elementa Ecclesiae* (que no *vestigia*, tal como proponía el texto original). No se trata por tanto de un «retorno de los disidentes» – como se decía antes–, aunque la pertenencia a la *Una Sancta* se dará en distinta medida.

5. El ecumenismo requiere en fin *una verdadera reforma de la Iglesia* que implica un espíritu de oración y conversión, el perdón recíproco y la aceptación de la propia responsabilidad. Esta debe ser no solo en las estructuras, sino también en cada uno de sus miembros (8).
6. Aunque el decreto considera ilícita la *communicatio in sacris* (8), promueve a la vez la oración y el diálogo, para lo que establece una «jerarquía en las verdades» (11), que no implica sin embargo un relativismo dogmático.
7. Reconoce en fin *la riqueza y la diversidad* de tradiciones litúrgicas y espirituales, tanto del ámbito oriental (15-17) como del occidental (20-23).

d) *Salvación y pertenencia*

En primer lugar, la constitución dogmática sobre la Iglesia hablará sobre la relación entre Cristo y la Iglesia, tal como recuerda de modo continuo la teología protestante: por un lado, diferencia entre Cristo y la Iglesia (uno es una persona divina encarnada, mientras la segunda es su esposa, su cuerpo, su prolongación); por otro lado, recuerda la necesidad de ambos para la salvación:

El sagrado concilio pone ante todo su atención en los fieles católicos y enseña, fundado en la Escritura y en la tradición, que *esta Iglesia peregrina es necesaria para la salvación*. Pues solamente *Cristo es el Mediador y el camino de la salvación*, presente a nosotros en su cuerpo, que es la Iglesia, y Él, inculcando con palabras concretas la necesidad de la fe y del bautismo (cf. Mc 16,16; Jn 3,5), confirmó a un tiempo *la necesidad de la Iglesia*, en la que los hombres entran por el bautismo como puerta obligada.

Y acaba con unas palabras que podrían chocar con el relativismo religioso:

Por lo cual no podrían salvarse quienes, sabiendo que la Iglesia católica fue instituida por Jesucristo como necesaria, rehusaran entrar o no quisieran permanecer en ella (14.1).

Realiza a su vez una clara advertencia:

No se salva, sin embargo, aunque esté incorporado a la Iglesia, quien, no perseverando en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia «en el cuerpo», mas no «en su corazón». Pero no olviden todos los hijos de la Iglesia que su excelente condición no deben atribuirla a los méritos propios, sino a una gracia singular de Cristo, a la que, si no responden con pensamiento, palabra y obra, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad (14.2).

Solo se salvan los que mueren en gracia de Dios, los que han acabado en «el corazón» de Cristo. Además, afirma que Cristo sí, Iglesia también, viene a decir el texto conciliar frente a la doctrina reformada del *solus Christus*, que no quiere reconocer mediaciones humanas. La constitución dogmática sobre la Iglesia en el mundo aborda también más adelante el problema de la salvación y la necesidad de pertenecer a la Iglesia. La constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* dejaba pues una opción para aquellos que desconocen de un modo inculpable a Cristo y la función salvadora de la Iglesia. Esto es, *extra Ecclesiam, ulla salus*, en determinadas condiciones: «Pues los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Cristo como único Mediador y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna» (16.1). Esta afirmación no iría en contra de la necesidad de la mediación salvífica de la Iglesia, aunque a nivel individual –y caso por caso, podríamos decir– podría darse la posibilidad de salvarse fuera de los límites visibles de la esposa de Cristo. Por eso, al principio de este número, se recuerda que todos los hombres y todas las mujeres están ordenados a la Iglesia: «quienes todavía no recibieron el Evangelio, se ordenan al pueblo de Dios de diversas maneras». En este sentido, la mencionada declaración *Dominus Iesus* explica de modo pormenorizado las enseñanzas aquí contenidas.

Aquí existe una gradación que va desde el pueblo judío –como hemos mencionado ya–, los musulmanes (aunque no cita a Ma-

homa, sino a Abraham), los creyentes de otras religiones y los ateos y agnósticos. Todos ellos cuentan con la llamada a la salvación en Cristo, sin olvidar la acción del Maligno que intenta acallar esta llamada. Como hizo Pablo en el areópago de Atenas, Jesucristo ha de ser anunciado a todas las gentes (cf. Hch 17,25-28). De aquí la necesidad actual de las misiones: «La Iglesia, acordándose del mandato del Señor, que dijo: “Predicad el Evangelio a toda criatura” (Mc 16,15), procura con gran solicitud fomentar las misiones para promover la gloria de Dios y la salvación de todos estos» (16). De hecho, el ecumenismo siempre ha estado íntimamente unido a la tarea misionera: se suele poner como fecha de inicio del movimiento ecuménico la Conferencia misionera de Edimburgo, celebrada en 1910; el próximo número será todavía más ambicioso y recordará el carácter misionero de toda la Iglesia (17), pues Cristo es el verdadero liberador. A partir de la llamada a predicar a los apóstoles («id y predicad el Evangelio, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu»: Mt 28,18-20), la Iglesia recibe la misión de anunciar la verdad presente en la persona de Jesucristo.

Predicando el Evangelio, la Iglesia atrae a los oyentes a la fe y a la confesión de la fe, los prepara al bautismo, los libra de la servidumbre del error y los incorpora a Cristo para que por la caridad crezcan en Él hasta la plenitud. Con su trabajo consigue que todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres y en los ritos y culturas de estos pueblos, no solo no desaparezca, sino que se purifique, se eleve y perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre.

El mandato misionero es una necesidad para toda la Iglesia, tal como hemos visto con anterioridad; la Iglesia es misión, y todos sus miembros están llamados a ella. La obra evangelizadora constituye una clara prioridad, y las misiones son hoy más actuales que nunca, aunque no se pueden limitar a unos determinados países, más o menos desarrollados. Termina el texto conciliar con una fórmula trinitaria, que culmina con la alabanza de Dios Padre:

Así, pues, la Iglesia ora y trabaja para que la totalidad del mundo se integre en el pueblo de Dios, cuerpo del Señor y templo del Espíritu Santo, y en Cristo, Cabeza de todos, se rinda al Creador universal y Padre todo honor y gloria (17).

C) *Los pastores*

A pesar de la mencionada «revolución copernicana» de anteponer el capítulo sobre el pueblo de Dios respecto al dedicado a la jerarquía, hay que notar también que la doctrina sobre los pastores –en virtud de la representación de la capitalidad de Cristo– es expuesta antes que la teología del laicado. La comunión en la Iglesia es una «comunión jerárquica», dice el concilio: una comunión que nos pone en contacto con Dios, a través de una mediación sacramental que viene por medio del ministerio. Por eso es contrario al concilio un populismo antijerárquico. El capítulo tercero de LG se titula «La constitución jerárquica de la Iglesia y en particular del episcopado», con lo que ya ofrece una pista sobre la revalorización del grado sumo del sacramento del orden. Sin embargo, invierte el esquema, en el que el episcopado estaría en la cumbre de una pirámide a cuyos pies se encontrarían los laicos, e interpreta el ministerio en clave de servicio:

Para apacentar el pueblo de Dios y acrecentarlo siempre –sigue la constitución dogmática sobre la Iglesia–, Cristo nuestro Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios, ordenados al bien de todo el cuerpo. Pues los ministros que poseen la sacra potestad están *al servicio de sus hermanos*, a fin de que todos cuantos pertenecen al Pueblo de Dios y gozan, por tanto, de la verdadera dignidad cristiana, tendiendo libre y ordenadamente a un mismo fin, alcancen la salvación (18.1).

Inseparablemente unido al episcopado, es propuesto enseguida el primado: «Pero para que el mismo episcopado fuese uno solo e indiviso, puso al frente de los demás apóstoles al bienaventurado

Pedro e instituyó en la persona del mismo el principio y fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de fe y de comunión» (18.2). Tenemos pues los dos elementos constituyentes del ámbito vital de toda la Iglesia: el episcopado y el primado, en los que insiste de modo continuo la *Lumen gentium*.

a) *Los obispos*

Desde san Ambrosio y san Jerónimo, el sacramento del orden era comprendido a partir del sacerdocio; el Vaticano II va a verlo desde el episcopado, que a su vez fundamentará en su *condición sacramental*. En el próximo número es recordado el fundamento apostólico del *colegio apostólico* o «grupo estable» (conjunto de colegas, entre los que hay siempre un presidente o alguien que hace cabeza); es decir, existe una cierta diferencia entre la cabeza y los miembros de ese colegio:

Los apóstoles, pues, predicando en todas partes el Evangelio (cf. Mc 16,20), recibido por los oyentes bajo la acción del Espíritu Santo, congregan la Iglesia universal que el Señor fundó en los apóstoles y edificó sobre el bienaventurado Pedro, su cabeza, siendo el propio Cristo Jesús la piedra angular (cf. Ap 21,14; Mt 16,18; Ef 2,20) (19).

De manera que Pedro es la piedra, el fundamento; los apóstoles, las columnas; pero solo Cristo es la piedra angular de la Iglesia. De esta forma, los obispos tan solo serán los «*sucesores de los apóstoles*», quienes «no solo tuvieron diversos colaboradores en el ministerio, sino que, a fin de que la misión a ellos confiada se continuase después de su muerte, dejaron a modo de testamento a sus colaboradores inmediatos el encargo de acabar y consolidar la obra comenzada por ellos» (20.1). La apostolicidad de la Iglesia se concreta en esta línea sucesoria histórica, sacramental y ontológica, pero además también en la apostolicidad de la doctrina pre-

dicada. Estos sucesores de los apóstoles continúan los *tria munera Christi*, que reciben de la misma consagración episcopal:

Los obispos, pues –añade más adelante–, recibieron el ministerio de la comunidad con sus colaboradores, los presbíteros y diáconos, presidiendo en nombre de Dios la grey, de la que son pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros de gobierno (20.2).

Pero ¿qué garantiza esa continuidad entre apóstoles y obispos? La celebración del sacramento del orden en *plenitud*, es decir, su tercer grado: «Para realizar estos oficios tan excelsos, los apóstoles fueron enriquecidos por Cristo con una efusión especial del Espíritu Santo, que descendió sobre ellos (cf. Hch 1,8; 2,4; Jn 20,22-23), y ellos, a su vez, por la imposición de las manos, transmitieron a sus colaboradores este don espiritual (cf. 1Tm 4,14; 2Tm 1,6-7), que ha llegado hasta nosotros en la consagración episcopal» (21.2). Es decir, se entiende el episcopado como *un sacramento*, y no como un privilegio o un mero título jurídico; la sacramentalidad del episcopado constituye una de las premisas del concilio: este ministerio tiene un origen ritual y litúrgico. La ordenación sacramental constituirá pues el fundamento de cualquier encargo, nombramiento o misión canónica; la potestad de orden precede y fundamenta toda potestad de jurisdicción o, dicho en términos conciliares, la consagración es anterior a la misión:

Según la tradición, que se manifiesta especialmente en los ritos litúrgicos y en el uso de la Iglesia tanto de oriente como de occidente, es cosa clara que por la imposición de las manos y las palabras de la consagración se confiere la *gracia del Espíritu Santo* y se imprime el sagrado *carácter*, de tal manera que los obispos, de modo visible y eminente, hacen las veces del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice, y actúan en lugar suyo (21.2).

La cuestión del origen sacramental de la autoridad en la Iglesia es abordada también en los documentos del concilio. En los próxi-

mos números, la *Lumen gentium* se centra en las relaciones entre el colegio apostólico y el episcopal. «Así como, por disposición del Señor, san Pedro y los demás apóstoles forman un solo colegio apostólico, de manera semejante (*pari ratione*) se unen entre sí el romano pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles. [...] Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del colegio» (22.1), es decir, con el papa y con los demás obispos. Existe también de modo análogo una interacción y diferencia entre la cabeza representada por el papa y los miembros, los obispos. Es más, concreta más adelante: «El *colegio o cuerpo de los obispos*, por su parte, no tiene autoridad, a no ser que se considere *en comunión con el romano pontífice*, sucesor de Pedro, como cabeza del mismo, quedando totalmente a salvo el poder primacial de este sobre todos, tanto pastores como fieles» (22.2). La comunión jerárquica —como recuerda Philips— es *conditio sine qua non* para el ejercicio de cualquier postestad en la Iglesia. Para formar parte del colegio episcopal, junto a la ordenación episcopal, se requiere la comunión con la cabeza y los demás miembros. Los textos conciliares insisten pues también en el primado, como hizo el Vaticano I y hará después la *Nota explicativa praevia*, que —como hemos mencionado y recuerda Philips— recoge la misma enseñanza que la *Lumen Gentium* sobre el *primado del obispo de Roma*:

El romano pontífice tiene sobre la Iglesia, en virtud de su cargo, es decir, como vicario de Cristo y Pastor de toda la Iglesia, *plena, suprema y universal potestad*, que puede siempre ejercer libremente. En cambio, el cuerpo episcopal, que sucede al colegio de los apóstoles en el magisterio y en el régimen pastoral (más aún, en el que perdura continuamente el cuerpo apostólico, junto con su cabeza, el romano pontífice, y nunca sin esta cabeza) es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal, si bien no puede ejercer dicha potestad sin el consentimiento del romano pontífice. El Señor estableció solamente a Simón como roca y portador de las llaves de la Iglesia (Mt 16,18-19) y le constituyó pastor de toda su grey (cf. Jn

21,15 ss); pero el oficio de atar y desatar dado a Pedro (cf. Mt 16,19) consta que fue dado también al colegio de los Apóstoles unido a su cabeza (cf. Mt 18,18; 28,16-20) (22.2).

La expresión «unido a su cabeza» referido al colegio episcopal resulta constante y llamativa en este texto. El papa no era sin más un *primus inter pares*, sino que mantenía la dignidad y autoridad descritas en la *Pastor Aeternus*. Esta suprema potestad otorgada por Cristo se expresa en el *concilio*, tal como recuerda al final de este número, aunque a la vez se exponía de nuevo la capitalidad del papa. «La potestad suprema sobre la Iglesia universal que posee este colegio se ejercita de modo solemne en el concilio ecuménico. No hay concilio ecuménico si no es aprobado o, al menos, aceptado como tal por el sucesor de Pedro» (22.2). Todo acto verdaderamente colegial requiere la aprobación del obispo de Roma. El número 23 establece toda una *teología del episcopado* como servidor de su Iglesia local:

Los obispos son, individualmente, el *principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares*, formadas a imagen de la Iglesia universal, *en las cuales y a base de las cuales (in quibus et ex quibus)* se constituye la Iglesia católica, una y única. Por eso, *cada obispo representa a su Iglesia*, y todos juntos con el papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad (23.1).

La fórmula complementaria *in quibus-ex quibus* expresa la condición local y universal al mismo tiempo de toda la Iglesia y de todas las Iglesias, podríamos decir. La representación del obispo en comunión con el papa y sus hermanos en el episcopado es plena en cada Iglesia local, pero la representación de toda la Iglesia universal la ostenta el papa junto con el resto del colegio episcopal. De aquí la necesaria condición de unidad. Esta colaboración no se dará solo con el papa, sino también con los demás obispos; esto es, cada obispo ha de mostrar «solicitud» por toda la Iglesia y por todas las Iglesias locales para difundir la doctrina, extender la misión y colaborar también materialmente con aquellas más

necesitadas. La Iglesia local está constituida «a imagen de la Iglesia universal» (23), con lo que queda patente la dimensión católica de toda diócesis o Iglesia particular. Todos los obispos, en comunión con el papa, representan a la *Catholica*, constituida por el «cuerpo de las Iglesias».

En los próximos números la constitución sobre la Iglesia se ocupa del ministerio de los obispos, en los oficios de *enseñar, gobernar y santificar* en el propio territorio. «Este encargo que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio, que en la Sagrada Escritura se llama con toda propiedad *diacónía*, o sea, ministerio (cf. Hch 1,17 y 25; 21,19; Rm 11,13; 1Tm 1,12)» (24.1). En primer lugar, «los obispos son los pregoneros de la fe que ganan nuevos discípulos para Cristo y son los maestros auténticos, o sea, los que están dotados de la autoridad de Cristo» (25.1). Deben pues ocuparse de la rectitud de la doctrina en sus respectivas diócesis, pues son de hecho «maestros de la fe y la moral» (25.2), y detentan el don de la *infallibilidad* cuando están en comunión con el sucesor de Pedro (y no necesariamente de modo solemne). Tal viene, como resulta lógico, por «la luz del Espíritu de verdad».

Además, «el obispo, por estar revestido de la plenitud del sacramento del orden, es “el administrador de la gracia del supremo sacerdocio”, sobre todo en la Eucaristía, que él mismo celebra o procura que sea celebrada, y mediante la cual la Iglesia vive y crece continuamente» (26.1). Es el *liturgo* principal que hace presente en cada Iglesia local a Cristo al administrar su gracia como «económico» de ella. El modelo de toda celebración será la del obispo rodeado de sus sacerdotes, quienes celebran siempre la Eucaristía en comunión con el obispo. En fin, «los obispos rigen, como vicarios y legados de Cristo, las Iglesias particulares que les han sido encomendadas» (27.1), con un título que no solo está reservado al romano pontífice: no son vicarios del papa, sino de Cristo. Es decir, las gobiernan a imagen de Jesucristo, el Buen Pastor. En cuanto al *estilo pastoral*, respecto a la oración, el trabajo apostólico y la predicación de la Palabra, añade el texto conciliar:

El obispo, enviado por el Padre de familias a gobernar su familia, tenga siempre ante los ojos *el ejemplo del Buen Pastor*, que vino no a ser servido, sino a servir (cf. Mt 20,28; Mc 10,45) y a dar la vida por sus ovejas (cf. Jn 10,11) (27.2).

Historia

El concilio dedica también un decreto *Christus Dominus* sobre «la función pastoral de los obispos en la Iglesia», en el que la doctrina eclesiológica de la *Lumen gentium* se materializa en concreciones prácticas del decreto. Este recibió el voto casi unánime de los padres conciliares (2319/2/1) y fue promulgado el 28 de octubre de 1965.

- Ya en la fase preparatoria, la Comisión de obispos y gobierno de las diócesis elaboró hasta siete proyectos de documento de factura fundamentalmente jurídica, y donde predominaba una visión un tanto centralista. Fueron a su vez abreviados y reelaborados para armonizar sus contenidos. El resultado fueron dos esquemas: *De episcopis ac de diocesium regimine* y *De cura animarum*, ampliamente debatidos en la segunda sesión conciliar.
- El resultado fue que se pidió la integración de ambos esquemas y que además se expusieran los principios generales de la doctrina sobre el episcopado.
- Como consecuencia, la comisión redactora decidió que debía ser elaborado un nuevo esquema: *De pastoralis episcoporum munere in Ecclesia*.
- La tercera sesión conciliar fue la más encendida, sobre todo en torno al debate de la colegialidad episcopal y la concepción general de la Iglesia contenida en el *proemio*.
- Mientras tanto, había sido aprobada la constitución sobre la Iglesia, con su doctrina del episcopado, y Pablo VI había anunciado la creación del sínodo de los obispos. Esto llevó finalmente a una nueva versión que, como resultado de la casi unánime aprobación, constituyó una merecida recompensa para la comisión redactora.

Contenido

- Un *proemio*-resumen sobre la doctrina del episcopado contenido en la *Lumen gentium* y sus grandes principios en relación con:
 - La Iglesia universal: «Los obispos, partícipes de la *preocupación de todas las Iglesias*, desarrollan, en unión y bajo la autoridad del sumo pontífice, este deber suyo, recibido por la consagración episcopal, en lo que se refiere al magisterio y al régimen pastoral, todos unidos en colegio o corporación con respecto a la Iglesia universal de Dios» (3.1).
 - Las Iglesias particulares: «teniendo cada uno *el cuidado de la Iglesia particular que presiden*, en algunas ocasiones pueden los obispos reunidos proveer a las Iglesias de ciertas necesidades comunes» (3.2).
- Un primer capítulo del decreto *Christus Dominus* expone
 - el derecho de todo obispo a participar en *el concilio y el sínodo*, como órgano consultivo para la Iglesia universal, el cual «manifiesta, al mismo tiempo, que todos los obispos en comunión jerárquica son partícipes de la solicitud de toda la Iglesia» (5).
 - la «*solicitud por todas las Iglesias*» (6), con las que deben colaborar con sacerdotes, iniciativas misioneras y recursos económicos.
 - la *inmediata potestad episcopal* (son vicarios de Cristo, no del papa; pero gobiernan en comunión con él), al reconocer una mayor potestad episcopal, pasando de un sistema de facultades a uno de reservas:

Los obispos, como sucesores de los apóstoles, tienen por sí, en las diócesis que se les ha confiado, toda la potestad ordinaria, propia e inmediata que se requiere para el ejercicio de su oficio pastoral, salvo en todo la potestad que, en virtud de su cargo, tiene el romano pontífice de reservarse a sí o a otra autoridad las causas (8.1).

- la reforma de la *curia romana*, «según las necesidades de los tiempos y con una mejor adaptación a las regiones y a los ritos» (9.2), y donde pueda de verdad internacionalizarse.
- El segundo capítulo destaca una *nueva imagen del obispo*, con su triple oficio de enseñar, pastorear y santificar, que debe ejercitar de acuerdo con las circunstancias actuales (12-19). Además, se expone
 - la definición de *diócesis*:

La diócesis es una *porción del pueblo de Dios* que se confía a un obispo para que la apaciente con la cooperación del presbiterio, de forma que unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por el Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular, *en la que verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo*, que es una, santa, católica y apostólica (11.1).

- la *supresión de los privilegios civiles* en el nombramiento de obispos (20).
- la *renuncia* al oficio episcopal por razones de edad o causa grave (21).
- la *revisión* de las circunscripciones (22).
- el establecimiento de una *estructura de cooperación* con el obispo diocesano: obispos coadjutores y auxiliares (25-26), curia y consejos diocesanos (27), sacerdotes diocesanos (28-32), el clero religioso «en cierto sentido puede decirse que pertenecen al clero diocesano» (33-35).
- El tercer capítulo expone la normativa de «*sínodos, concilios [particulares] y sobre todo conferencias episcopales*», renovándolas y reforzándolas en sus competencias: «La conferencia episcopal es como una asamblea en que los obispos de cada nación o territorio ejercen unidos su cargo pastoral para conseguir el mayor bien que la Iglesia proporciona a las personas» (38.1).
- Además desarrolla las normativas para la creación de nuevas circunscripciones como las «regiones eclesiásti-

cas» (39-41), así como aquellas para la atención de determinados grupos de fieles (rituales, militares, emigrantes, peculiares necesidades pastorales: n. 42). Se cita allí a los «vicariatos castrenses» (43).

Síntesis

Como conclusión podemos ver que:

1. Existe una estrecha *relación entre LG y CD*, aunque aquí descendiende a detalles y concreciones jurídicas mayores.
2. Presenta un *nuevo perfil del obispo*, a imagen del Buen Pastor, firmemente arraigado en su Iglesia particular pero con las relaciones necesarias con toda la Iglesia. La fundamentación se encuentra en el sacramento del orden en su tercer grado, más que en el segundo del presbiterado.
3. Es desarrollada la *colegialidad* interna y externa, con órganos consultivos diocesanos y con instancias superiores, como las conferencias episcopales, la curia romana, los sínodos y los concilios particulares.
4. Supone la creación de *estructuras* que permitan un mejor desarrollo del trabajo pastoral.
5. Destaca una insistencia en la «*solicitud por todas las Iglesias*» que ha de tener todo obispo,
6. junto con un fuerte *acento pastoral* ya desde el subtítulo: «sobre el ministerio pastoral de los obispos».

b) *Los presbíteros*

Desde los primeros tiempos, el ministerio era uno de los temas más importantes que debían ser estudiados: Trento lo había abordado en polémica con el protestantismo, mientras el Vaticano I había hablado tan solo del primado. Algunos consideraban que estaban «en tierra de nadie», entre los obispos y los laicos; además, existía ya el problema de la falta de vocaciones. La constitución

sobre la Iglesia recuerda que «el ministerio eclesiástico, de institución divina, es ejercido en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo (*ab antiquo*) vienen llamándose *obispos, presbíteros y diáconos*. «Los presbíteros, aunque no tienen la cumbre del pontificado y dependen de los obispos en el ejercicio de su potestad, están, sin embargo, unidos con ellos en el honor del sacerdocio y, en virtud del sacramento del orden, han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del nuevo testamento, a imagen de Cristo, sumo y eterno Sacerdote (cf. Hb 5,1-10; 7,24; 9,11-28), para predicar el Evangelio y apacentar a los fieles y para celebrar el culto divino» (28.1). El texto recuerda la doctrina de los tres *grados del orden*, si bien no entra en disquisiciones sobre sus orígenes, de los que simplemente dice que han sido establecidos en la Iglesia *ab antiquo*.

Además, en estos tres grados del orden, se da una íntima unidad entre *consagración y misión*, entre la representación *in persona Christi capitis* y la condición de enviado por parte del ministro (el concilio dará prioridad –como iremos viendo– a los términos «consagración» y «misión», en vez de los de «potestad de orden» y «potestad de jurisdicción»). Por otra parte, la *Lumen gentium* recuerda las principales *funciones del ministerio sacerdotal*, análogas a las del obispo (por eso son sus colaboradores, aunque exista una subordinación en el grado del sacramento): la predicación del Evangelio, la celebración de los sacramentos y el pastoreo del pueblo de Dios. En fin, vincula el sacerdocio ministerial con el ministerio episcopal, hasta el punto de que «están asociados al cuerpo episcopal» y «sirven al bien de toda la Iglesia» (28.2):

Los presbíteros, pródigos *colaboradores del orden episcopal* y ayuda e instrumento suyo, llamados para servir al pueblo de Dios, forman, junto con su obispo, un solo presbiterio, dedicado a diversas ocupaciones. [...] Ellos, bajo la autoridad del obispo, santifican y rigen la porción de la grey del Señor a ellos encomendada, hacen visible en cada lugar a la Iglesia universal y prestan eficaz ayuda en la edificación de todo el cuerpo de Cristo (cf. Ef 4,12) (28.2).

Consecuencia práctica de esta filiación ministerial con el obispo es la *fraternidad y paternidad* espirituales que han de vivir entre los presbíteros (cf. 28.2-3), además de la condición ministerial: «Respecto de los fieles, a quienes han engendrado espiritualmente por el bautismo y la doctrina (cf. 1Co 4,15; 1P 1,23), tengan la solicitud de padres en Cristo» (28.4).

El ministerio sacerdotal

El Vaticano II no solo es el concilio sobre el episcopado, sino que aborda por extenso la doctrina sobre el sacerdocio ministerial. El concilio dedica ¡dos documentos! a los sacerdotes, de lo que se puede deducir la importancia del tema. Como estamos viendo, el concilio no solo ofrece exhortaciones pastorales genéricas, sino que también recomendaciones prácticas, además de un firme planteamiento teológico: el Vaticano II sería pues no solo un *concilio pastoral*, sino también *doctrinal y disciplinario*. Es cierto que el tono es exhortativo y positivo, no hay anatemas ni condenas, pero son continuas la doctrina y las disposiciones disciplinarias que se ofrecen a modo de orientación. De hecho, el concilio también dedicará un decreto sobre la vida y el ministerio de los presbíteros, titulado precisamente *Presbyterorum ordinis*.

Historia

Como en todos los decretos, junto a las orientaciones prácticas que pueden ayudar a mejorar la vida y el ministerio de los sacerdotes, el documento ofrece de igual modo una teología del ministerio sacerdotal. Aquí resultará necesario de nuevo recordar la distinción y la mutua complementariedad que existe entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, expuestas en la *Lumen gentium* (10): el sacerdocio ministerial está para servir al sacerdocio común o bautismal. Esta recta comprensión del servicio es la que ofrece al ministerio sacerdotal su plena eficacia. «El poder es el servicio», ha dicho de modo breve el papa Francisco. Lejos

de todo clericalismo, el concilio propone una recuperación de la figura del sacerdote en toda su potencia y virtualidad. Profundiza en su identidad, en la naturaleza de su ministerio y ofrece pautas sobre la vida sacerdotal. Debemos añadir que Álvaro del Portillo (1914-1994), entonces secretario general del Opus Dei, había sido elegido secretario de la comisión *De disciplina cleri et populi christiani*. Desde los mismos comienzos del concilio, apareció *el tema del ministerio* como uno de los aspectos importantes para abordar. Eran patentes distintas posturas:

- Unos querían que se definiera la naturaleza y el efecto del sacramento del orden, para superar la fractura entre potestad de orden y potestad de jurisdicción.
- Otros aspiraban a que se definiese la consagración episcopal como el sacramento del orden conferido en plenitud, tal como acabamos de ver.
- Algunos incluso pretendían que se definiera el sacerdocio como un sacramento distinto del episcopado.
- La mayoría pedía una valoración del lugar del simple sacerdote en la Iglesia.

En otoño de 1961, la comisión preparatoria elaboró *tres proyectos* que fueron propuestos a estudio con los títulos *De distributione cleri*, *De clericorum vita et sanctitate* y *De officiis et beneficiis ecclesiasticis deque bonorum ecclesiasticorum*; es decir, referido a la misión, la espiritualidad, la pobreza y el estilo de vida del clero. Estos tres esquemas fueron reducidos a *uno solo*: se recogieron las enmiendas y propuestas y se nombraron tres subcomisiones. De aquí surgió el texto *De clericis*, que el 9 de marzo de 1963 pudo ser entregado a la comisión coordinadora; el 25 de este mes la comisión dio su visto bueno. Juan XXIII autorizó su entrega a los padres conciliares, y el texto —una vez impreso— se devolvió a los padres en mayo.

- Este texto se componía de tres capítulos y una exhortación final: dado el *carácter pastoral* de todo el concilio, se trataba sobre todo de una *exhortación a la santidad* en la vida del sacerdote, a partir de los textos de Trento y los papas Pío X, Pío XI y Pío XII.

- Recibió 464 enmiendas, lo cual llevó a pensar que debía ser un texto menos juricista, que propició a un cambio de título: *De sacerdotibus*.
- Al ser demasiado extenso, se pidió que se *abreviara* el texto a sus elementos fundamentales. Así se hizo y el 17 de abril el texto estaba preparado; diez días después el papa Pablo VI autorizó la distribución del texto impreso entre los padres.
- Texto muy breve: *un solo capítulo* con diez apartados; como los aspectos teológicos se habían abordado en la LG, aquí se trataban sobre todo las cuestiones de *índole ascético-moral*, de tal manera que el decreto sobre la vida y el ministerio de los presbíteros estaba corriendo el riesgo de desaparecer.

El *textus emmendatus* fue presentado en el aula conciliar el 13 de octubre de 1964. Mons. Marty presentaba a los padres conciliares un nuevo texto con el que la comisión *De disciplina cleri et populi christiani* intentaba responder a las enmiendas presentadas. Los padres pidieron una mayor *fundamentación doctrinal* para el decreto sobre el ministerio sacerdotal, por lo que se estaba llegando a un planteamiento *más sistemático*. A estos aspectos respondió una primera parte de un documento titulado *De presbyterorum ministerio*. La segunda parte se ocupaba de las cuestiones prácticas. Una vez acogidas las enmiendas, apareció así el texto *De ministerio et vita presbyterorum*, ratificado por Pablo VI el 28 de mayo de 1965; este *textus recognitus* llevaba el título *Presbyteratus ordinis*. En la Congregación general número 159 (CLIX), recibió el título definitivo de *Presbyterorum ordinis*, el cual a su vez será sometido a algunas modificaciones, algunas de ellas significativas. El 2 de diciembre de 1965 entró el decreto en el aula por última vez, procediéndose después a la votación (2390/4). El 7 de diciembre, en la novena sesión pública presidida por Pablo VI, proclamó solemnemente el decreto PO. En definitiva, el recorrido duró cuatro años:

- El largo recorrido se debió a la desorientación inicial, pues pensaron que ya había sido expuesta la doctrina en la LG. Por eso se empezó por un texto eminentemente *práctico*.

- Pero con el tiempo se dieron cuenta de la necesidad de una *reflexión teológica* sobre el ministerio sacerdotal; allí se veía que el tema necesitaba ser desarrollado dentro de un *contexto eclesiológico*, es decir, el lugar específico que ocupa el presbítero dentro del pueblo de Dios.
- De esta forma, el decreto PO *completa* la doctrina de la LG.

Contenido

Como hemos mencionado, el gran descubrimiento del concilio en sede eclesiológica es el episcopado y la eclesiológica de comunión, si bien quiere también proponer una nueva figura del sacerdocio. Monseñor François Marty (1904-1994) presentó del siguiente modo el texto ante el aula conciliar, cuyo *núcleo* se contiene en la siguiente afirmación: a) el sacerdote, en virtud de la *ordenación* sacerdotal; b) participa del *sacerdocio de Cristo* (1, 2, 12); c) está revestido de la *triple potestad* por la misión que ha recibido, la cual d) le capacita para *cooperar con su obispo* en la edificación de la Iglesia (12). Se unían pues aquí *dos sensibilidades*: mientras unos querían subrayar el carácter misionero del ministerio, otros querían destacar el carácter cultural del sacerdocio. En cuanto a la *estructura* que presenta, podemos ver:

Una *introducción*, en la que se habla del *origen cristológico* del ministerio, que presenta un fundamento sacramental que permite la acción del Espíritu por medio de su ministerio; se aprecia aquí la continuidad entre Cristo, la Iglesia y el ministerio:

Pues los presbíteros, por la *ordenación* sagrada y por la misión que reciben de los obispos, son promovidos para *servir a Cristo* Maestro, Sacerdote y Rey, de cuyo ministerio participan, por el que *la Iglesia* se constituye constantemente en este mundo pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo» (1.1).

De aquí podemos deducir que ofrece una *nueva imagen* del sacerdocio:

- Presenta una *doctrina* a la vez *sacramental* y *eclesiológica*: parte de la sacramentalidad conferida por Jesucristo a los doce apóstoles, y recalca en la unión con el obispo.
- *La espiritualidad sacerdotal* es una consecuencia de la naturaleza teológica del ministerio: de aquí procede la necesidad de la santidad y del servicio a los hermanos, que lleva a la propia realización personal y ministerial. El fundamento y la finalidad no deberían ser nunca el poder, sino el servicio al sacerdocio común.

1. *El presbiterado en la misión de la Iglesia*: presenta así un *polo cristológico* y otro *eclesiológico*, claramente diferenciados e íntimamente unidos por la unidad Cristo-Iglesia, a la vez que expresa la continuidad entre *consagración* y *misión*. La misión tiene un origen sacramental. Este cometido lo realizará siempre –como resulta lógico y evidente– en colaboración con los obispos, sus «padres»:

Mas el mismo Señor, para que los fieles se fundieran en un solo *cuero*, en que «no todos los miembros tienen la misma función» (Rm 12,4) [*diversidad* de carismas y ministerios], entre ellos constituyó a algunos *ministros* que, ostentando la *potestad* sagrada en la sociedad de los fieles, tuvieran el poder sagrado del orden, para *ofrecer el sacrificio* y *perdonar los pecados*, y desempeñar públicamente, en nombre de Cristo, la función sacerdotal en favor de los hombres.

Así, pues, enviados los apóstoles, como Él había sido enviado por el Padre, *Cristo hizo partícipes de su consagración y de su misión*, por medio de los mismos *apóstoles*, a los sucesores de estos, los *obispos*, cuya función ministerial fue confiada a los *presbíteros*, en grado subordinado, con el fin de que, constituidos en el orden del presbiterado, fueran *cooperadores del orden episcopal*, para el puntual cumplimiento de la misión apostólica que Cristo les confió (2.2).

Podemos apreciar la insistencia en la apostolicidad histórica, por la que se da una continuidad entre los apóstoles, los obispos y cada uno de los presbíteros. Además, lejos de una concepción jerarcológica centrada en el ejercicio del poder, propone el servicio como el núcleo del ministerio, valga la redundancia. El presbítero

es alguien llamado y separado para estar al servicio de todos los demás; podríamos decir que se encuentra aquí una glosa del *ex hominibus assumptus, pro hominibus constitutus* (Hb 5,1): «Su mismo ministerio les exige de una forma especial que no se conformen a este mundo; pero, al mismo tiempo, requiere que vivan en este mundo entre los hombres» (3.1). Los sacerdotes –sobre todo los seculares– deberán «ser del mundo sin ser mundanos», como recordaba san Josemaría Escrivá (1902-1975).

2. *El ministerio de los presbíteros*: su misión no será solo cultural –como había sido considerada hasta el momento–, sino que presenta también la dimensión evangelizadora de anunciar el Evangelio y de pastorear al pueblo de Dios. Con esto se está ofreciendo también una nueva imagen del presbítero, según su participación en el triple *munus* de Jesucristo:

- a) *Ministros de la Palabra*: «Los presbíteros, pues, se deben a todos, en cuanto a todos deben comunicar la verdad del Evangelio que poseen en el Señor» (4.1). Así, primero con el ejemplo y después con sus palabras.
- b) *Ministros de los sacramentos*: «Por esto congrega Dios a los presbíteros, por ministerio de los *obispos*, para que, *participando* de una forma especial *del Sacerdocio de Cristo*, en la celebración de las cosas sagradas, obren como ministros de quien por medio de su Espíritu efectúa continuamente por nosotros su oficio sacerdotal en la Liturgia» (5.1). Entre ellos recuerda de modo especial la *centralidad de la Eucaristía*: su celebración y la piedad eucarística sigue siendo el núcleo de la vida sacerdotal, del que consigue la fuerza para realizar la misión que tiene encomendada; el sacerdote es para la Eucaristía, y de ella obtiene las gracias necesarias para un adecuado pastoreo y una eficaz evangelización.

Los demás sacramentos, al igual que todos los ministerios eclesíásticos y las obras del apostolado, están unidos con la Eucaristía y hacia ella se ordenan. [...] Por lo cual, la Eucaristía aparece como la fuente y cima de toda la evangelización (5.2).

c) *Ministros del pueblo de Dios*: «Los presbíteros, ejerciendo según su parte de autoridad el oficio de *Cristo* Cabeza y Pastor, reúnen, en nombre del *obispo*, a la familia de Dios, como una fraternidad unánime, y la conducen a Dios *Padre* por medio de Cristo en el *Espíritu*» (6.1). Son los ministros, los servidores del pueblo de Dios, tal como expresa de modo aparentemente paradójico la frase del papa Francisco: «el poder es el servicio»; es decir, la *exousía* del Espíritu es para dar gloria a Dios y servir a los demás. Además, en lo que se refiere a la relación de los presbíteros con los obispos, sus hermanos sacerdotes y los laicos:

Todos los presbíteros, juntamente con los obispos, participan de tal modo del *mismo y único sacerdocio y ministerio de Cristo*, que la misma unidad de consagración y de misión exige una unión jerárquica de ellos con el orden de los obispos, unión que manifiestan perfectamente a veces en la *concelebración litúrgica*, y unidos a los cuales profesan que celebran la comunión eucarística. Por tanto, los obispos, por el don del Espíritu Santo que se ha dado a los presbíteros en la sagrada ordenación, los tienen como necesarios *colaboradores y consejeros* en el ministerio y función de enseñar, de santificar y de apacentar la plebe de Dios (7.1).

Esa fraternidad sacerdotal queda expresada en la imposición de manos el día de la ordenación (cf. 8.1). Pero, además, ha de volver a su propio origen para explicar la finalidad propia: «Los presbíteros, por tanto, deben presidir de forma que, buscando, no sus intereses, sino los de Jesucristo, trabajen juntamente con los fieles seglares y se porten entre ellos a imitación del Maestro, que entre los hombres “no vino a ser servido, sino a *servir*, y dar su vida en redención de muchos” (Mt 20, 28)» (9.2). En fin, termina hablando –con un carácter más práctico– de la *distribución de los presbíteros y promoción de las vocaciones sacerdotales* (10-11):

Ante todo, preocupéense los presbíteros de exponer a los fieles, por el ministerio de la Palabra y con el testimonio propio de su vida, que manifieste abiertamente el espíritu de servicio y el verdadero

gozo pascual, *la excelencia y necesidad del sacerdocio*. Lo harán con el ministerio de la Palabra y con el testimonio personal de una vida que irradie *alegría pascual y espíritu de servicio*; y de ayudar a los que prudentemente juzguen idóneos para tan gran ministerio, sean *jóvenes o adultos*, sin escatimar preocupaciones ni molestias, para que se preparen convenientemente y, por tanto, puedan ser llamados algún día por el obispo, salva la libertad interna y externa de los candidatos (11.1).

En una *segunda parte* titulada «La vida de los presbíteros» (que corresponde a la mencionada parte práctica), podríamos establecer de modo telegráfico algunas cuestiones allí presentadas:

- *Vocación de los presbíteros a la santidad*: «Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt 5,48). Los sacerdotes están obligados especialmente a adquirir aquella perfección» (12.1): ejerciendo su ministerio en esa triple función, «como ministros de la palabra de Dios» (13.2), «como ministros de las celebraciones sagradas» (13.3), «al gobernar y apacentar el pueblo de Dios» (13.4).
- Necesidad de vivir la *unidad de vida*: «Para poder verificar concretamente la unidad de su vida, consideren todos sus proyectos, procurando conocer cuál es la voluntad de Dios; es decir, la conformidad de los proyectos con las normas de la misión evangélica de la Iglesia» (14.3).
- Recuerda además algunas *exigencias espirituales propias de la vida de los presbíteros*: la humildad y la obediencia, la pobreza voluntaria, el carisma del celibato (con un criterio a la vez funcional y ontológico, por disponibilidad y para identificarse más con Cristo):

Los presbíteros, pues, por la virginidad o celibato conservado por el reino de los cielos, se consagran a *Cristo* de una forma nueva y exquisita, se unen a Él más fácilmente con un corazón indiviso, *se dedican más libremente* en Él y por Él al servicio de Dios y de los hombres, sirven más expeditamente a su reino y a la obra de regeneración sobrenatural. Con ello se hacen más aptos para recibir ampliamente *la paternidad en Cristo* (16.2).

- *Medios para la vida de los presbíteros*: la necesidad del estudio, la justa remuneración (y para ello la creación de un fondo común para todos los sacerdotes, así como asegurar la atención sanitaria), junto a los medios espirituales (trato con Jesucristo presente en el Pan y la Palabra, en la «doble mesa de la sagrada Escritura y la Eucaristía», además de la libre práctica de la penitencia, el trato con María, la conveniencia del retiro y de la dirección o acompañamiento espiritual).

Conclusión: «Estando todo escondido con Cristo en Dios, puede percibirse, sobre todo, por *la fe*. Y es necesario que los guías del pueblo de Dios caminen por la fe, siguiendo el ejemplo de Abraham el fiel, que por la fe “obedeció y salió hacia la tierra que había de recibir en herencia, pero sin saber adónde iba” (Hb 11,8). [...] De todo ello el sagrado concilio, lleno de amor, *da las gracias a todos los presbíteros del mundo*: “Y al que es poderoso para hacer que copiosamente abundemos más de lo que pedimos o pensamos, *en virtud del poder que actúa en nosotros*, a Él sea la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús” (Ef 3,20-21)». Ha de evitarse tanto una clericalización del laico como una secularización del presbítero; han de disponerse según el enunciado principio de unidad en la misión y distribución de funciones. Termina pues con un agradecimiento a todos los sacerdotes del mundo, a la vez que les anima a ser conscientes –día a día– de su misión.

Síntesis

Podríamos sintetizar el decreto *Presbyterorum ordinis* en los siguientes puntos:

1. Según Jedin, el Vaticano II ha superado a Trento en la formulación de su *teología del ministerio*, pues el Tridentino tan solo lo diferenció de la doctrina protestante.
2. Aborda la cuestión de la *identidad sacerdotal*, centrada en la persona de Jesucristo y en el ejercicio de los *tria munera* en la Iglesia.

3. *Ministro y dispensador de los misterios divinos*, por medio de la administración de los sacramentos, la predicación de la Palabra y el ejercicio de la caridad.
4. *La Liturgia y la oración* ocupan un lugar central en su ministerio.
5. El concilio ofrece una *imagen sacerdotal* en la dimensión apostólica y misionera de la Iglesia, que no sea clerical, sino eclesial, por estar al servicio del sacerdocio real, común o bautismal, que es el principal y mayoritario.
6. *Unidad y fraternidad sacerdotal*, pues todos los presbíteros participan del mismo sacramento.

La formación sacerdotal

Los presbíteros –afirma la LG– «se afanan, finalmente, en la Palabra y en su enseñanza (cf. 1 Tm 5,17), creyendo aquello que leen cuando meditan la ley del Señor, enseñando aquello que creen, imitando lo que enseñan» (28.1). Como nadie pueda dar lo que no tiene, el concilio se ocupa también de la formación de los sacerdotes, como ya hizo Trento al establecer una reglamentación que dará lugar a los actuales «seminarios conciliares». Así, también el Vaticano II dedicará un documento donde expresa la *optatam totius renovationem Ecclesiae renovatio*, la deseada renovación de toda la Iglesia, que empieza por la adecuada formación de los futuros sacerdotes; de aquí surgirá el decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal, con la finalidad de formar pastores conformes el corazón de Cristo, a imagen del único Buen Pastor.

Historia

La historia de este documento, a diferencia de otros mayores, presenta un itinerario directo y lineal.

- La Comisión preparatoria de estudios y seminarios preparó entre 1960 y 1962 tres esquemas sobre el latín, las vocaciones y la formación de los candidatos al sacerdocio.

- Estos fueron fundidos en el esquema titulado «La formación sacerdotal», que fue distribuido a los padres en mayo de 1963.
- Como todos los demás textos conciliares, fue este reducido a su vez a proposiciones y enviado a los padres el 27 de abril 1964.
- El *textus emendatus* será después elaborado entre septiembre y octubre, que más adelante será discutido en las congregaciones 121-124 en noviembre, y aprobado por una amplia mayoría 2076/41.
- En las discusiones en el aula conciliar, se encontraron de nuevo dos tendencias: la de quienes pensaban que la prioridad estaba en la vida interior, y la de quienes opinaban que esta debía centrarse en la formación pastoral y misionera.
- Ambas sensibilidades confluyeron pues de esta manera en el texto final: todas estas aportaciones enriquecerán el texto, y de esta forma un nuevo *textus emendatus* se convierte en *recognitus* el 11 de octubre de 1965 (2196/15/1).
- En fin, fue aprobado el 28 de octubre con solo tres votos en contra y promulgado por el papa.

Contenido

El decreto se compone de siete breves capítulos, con un *proemio* y una conclusión. En el *proemio* se declara: «Conociendo muy bien el santo concilio que la anhelada renovación de toda la Iglesia depende en gran parte del ministerio de los sacerdotes, animado por el espíritu de Cristo, proclama la grandísima importancia de la formación sacerdotal y declara algunos principios fundamentales de la misma» (1.1). Y recuerda que las siguientes disposiciones se refieren tanto al clero secular como al diocesano: «Esta formación sacerdotal es necesaria por razón de la misma unidad del sacerdocio, para todos los sacerdotes de ambos cleros y de cualquier rito; por tanto, estas prescripciones, que van dirigidas directamente al

clero diocesano, hay que acomodarlas a todos con las mutaciones necesarias» (1.1).

En los siete capítulos son abordados los siguientes aspectos:

1. Establecimiento del *plan de formación* para cada nación.
2. Mayor fomento de las *vocaciones*:

El deber de fomentar las vocaciones pertenece a toda la comunidad de los fieles, que debe procurarlo, ante todo, con una vida totalmente cristiana; ayudan a esto, sobre todo, las familias, que, llenas de espíritu de fe, de caridad y de piedad, son como el primer seminario, y las parroquias de cuya vida fecunda participan los mismos adolescentes (2.1).

3. Organización de los *seminarios mayores*, «corazón de las diócesis» (5):

Por lo cual, todos los aspectos de la formación, el espiritual, el intelectual y el disciplinar, han de ordenarse conjuntamente a esta acción pastoral, y para conseguirla han de esforzarse diligentes y con cordemente todos los superiores y profesores, obedeciendo fielmente a la autoridad del obispo (4.1).

En todo lo referente a la selección y prueba necesaria de los alumnos, procédase siempre con firmeza de ánimo, aunque haya que lamentarse de la escasez de sacerdotes, porque Dios no permitirá que su Iglesia de ministros, si son promovidos los dignos (6.1).

4. Un cultivo más intenso de la *formación espiritual*, también procurando una adecuada selección de los candidatos: una vida evangélica, con referencias a las dimensiones cristológica y pneumatológica, mariana y eclesial. Debe ocupar un lugar central la Eucaristía y el oficio divino, junto con la meditación de la palabra de Dios. Los candidatos al sacerdocio deben tener también una madurez humana, que exige por tanto una integración de la dimensión sexual (cf. 8-12).
5. Revisión de los *estudios eclesiásticos actualizados*, con el objeto de tener una adecuada formación científica y humanís-

tica; para esto puede ayudar el buen conocimiento del latín y de la filosofía, así como de las fuentes de la teología (cf. 13-18).

6. Fomento de la *formación específicamente pastoral* en la catequesis y la predicación (cf. 19-21).
7. Perfeccionamiento de la formación después de los estudios, con los planes de *formación permante* del clero (cf. 22).

La *conclusión* exhorta a los profesores y formadores, así como a los candidatos, «para que tomen conciencia de que está puesta en ellos la esperanza de la Iglesia y la salvación de las almas».

Síntesis

De esta forma, sobre la formación sacerdotal, en un documento específico, el concilio recuerda:

1. La prioridad de promover *vocaciones* para el sacerdocio, en orden a una adecuada reforma de la Iglesia.
2. La necesidad de los *seminarios mayores*, en continuidad con lo establecido en Trento.
3. La utilidad de un *currículum de estudios* completo.
4. La necesidad de una *formación* humana, pastoral, intelectual y espiritual.
5. La necesidad de una *formación permanente* del clero.

c) *Los diáconos*

La constitución dogmática sobre la Iglesia se ocupa también de los diáconos, tras proponer la reinstauración de una institución que existía en la Iglesia primitiva y que se había desarrollado sobre todo en oriente, quien sirve en la celebración eucarística de nexo de unión entre el pueblo y el sacerdote, oculto tras el iconostasio. En primer lugar, recuerda el origen etimológico de su propio título en función de su *diaconía*: «En el grado inferior de la jerarquía están los diáconos, que reciben la imposición de las manos “no en

orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio”» (29.1). No están pues para suplir a los sacerdotes, sino para servir «al pueblo de Dios en el ministerio de la Liturgia, de la Palabra y de la caridad»; sirve no solo la mesa de los pobres, sino también la mesa eucarística, a la vez que proclama de modo autorizado la palabra de Dios en la celebración. Y enumera algunas de sus funciones específicas, de las que son *ministros ordinarios*:

- administrar solemnemente el bautismo, reservar y distribuir la Eucaristía;
- asistir al matrimonio y bendecirlo en nombre de la Iglesia;
- llevar el viático a los moribundos;
- proclamar la sagrada Escritura –también el Evangelio– ante los fieles;
- instruir y exhortar al pueblo, presidir el culto y oración de los fieles;
- administrar los sacramentales;
- presidir el rito de los funerales y sepultura.

Además, restablece la institución del diaconado permanente a varones *casados*: «Con el consentimiento del romano pontífice, este diaconado podrá ser conferido a varones de edad madura (*virī probati*), *aunque estén casados*, y también a jóvenes idóneos, para quienes debe mantenerse firme la ley del celibato» (29.2). La asamblea rechazó de modo categórico que se pudieran ordenar jóvenes sin obligación al celibato. Aparece pues una clara tendencia a proponer el diaconado que colabore con los presbíteros, sin sustituirlos («no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio», pues –por ejemplo– no consagra la Eucaristía). Sin embargo, hemos de recordar que no son laicos sino pastores o ministros ordenados, como resulta a primera vista evidente.

Al principio, el diaconado permanente fue creado para los llamados *países de misión*, pero al haber una mayor abundancia de vocaciones sacerdotales en esas tierras, la tendencia ha evolucionado de un modo diferente. Resulta así interesante verla en los primeros cincuenta años del posconcilio. En un estudio realizado en 1998, la mitad de los diáconos se encontraban en América del

Norte (50,9%) y en Europa un 31,3%; esto hace que un 82,2% se sitúe en países industrializados, en contra de toda la mencionada previsión en tiempos conciliares. El 17,8% restante se reparte entre América del Sur (9,4%), América central y las Antillas (5,5%), África (1,22%), Asia (0,87%) y Oceanía (0,69%). De los 33.391 que había en 2005, aumentaron hasta alcanzar los 42 mil en 2012, con un incremento del 26,1%:

- En Europa se incrementaron significativamente, pues pasaron de poco menos de 11 mil a casi 14 mil.
- También en América se mantuvo esta dinámica: en 2005 había 21.722 diáconos, mientras en 2012, más de 27 mil.
- América del Norte representa el 64,7% de todos los diáconos del mundo.
- En cambio, tanto en África como en Asia la presencia de los diáconos es mucho menor, pues en su conjunto representan solamente el 1,5% de los diáconos del mundo.

D) *Los laicos*

El seglar había sido término de disputa en los siglos precedentes, como señala el laico Jean Guitton: si la Reforma protestante había negado el sacerdocio, haciendo de todo laico un sacerdote, la Reforma católica había relegado al seglar a una función meramente pasiva. En la concepción de la Iglesia como sociedad perfecta, se partía de la distinción entre laicos y pastores, en vez de partir de su igualdad fundamental. La definición sería sobre todo negativa: un no-clérigo; además, se entiende al laico como alguien que debe hacer lo mismo que un clérigo, pero en una versión reducida. Algunos creían que con cumplir los mandamientos (con «callar, pagar y no pecar») ya tenían suficiente; no creían que estaban de verdad llamados a la santidad. De hecho, si lo miramos con detenimiento, la mayoría de la acción evangelizadora de la Iglesia en el mundo –en el trabajo o la familia, por ejemplo– la realizan los laicos.

a) *El carisma del laico*

El punto de partida es la «*igualdad fundamental de todos los fieles*» por el bautismo, siguiendo la confesión de san Agustín: «para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano» por el bautismo. Durante el concilio se decía que había llegado «*la hora de los laicos*»: habían surgido algunas iniciativas que promovían la santidad y la plenitud de vida cristiana entre todos los fieles cristianos, incluidos claro está los «*fieles laicos*». Es interesante pues la anteposición del capítulo sobre los laicos respecto a los religiosos:

Porque, si todo lo que se ha dicho sobre el pueblo de Dios se dirige por igual a laicos, religiosos y clérigos, sin embargo, a los laicos, hombres y mujeres, por razón de su condición y misión, les atañen particularmente ciertas cosas, cuyos fundamentos han de ser considerados con mayor cuidado a causa de las especiales circunstancias de nuestro tiempo (30).

Bien visto, y a pesar de la «*revolución copernicana*» de anteponer el capítulo sobre el pueblo de Dios respecto al dedicado a la jerarquía, recordemos que la doctrina sobre los pastores –en virtud de la representación de la capitalidad de Cristo– precede al dedicado a los laicos. Es mencionada sin embargo la necesaria *cooperación orgánica de laicos y pastores*, para edificar el cuerpo de Cristo, según la expresión de san Pablo: «Aquel que es nuestra cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, crece y se perfecciona en la caridad» (Ef 4,15-16). Entre los ministros y «el resto del pueblo de Dios» existe la necesaria complementariedad que hace posible que la Iglesia desempeñe su misión en el mundo.

A continuación establece una *definición positiva* del laico según su vocación y misión, y no simplemente negativa como distinto del clérigo, con lo que podemos decir que aparece también una nueva imagen de él, quien no sería sin más un frecuentador de sacristías, la *longa manus* del obispo o el siervo de la gleba del pue-

blo de Dios: «los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el *bautismo*, integrados al pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la *función sacerdotal, profética y real de Cristo*, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde» (31). Los laicos tienen así el mundo como tarea propia, por llamada y mandato recibidos directamente de Cristo; construyen un paraíso en la tierra, para llegar de modo definitivo al Paraíso celestial. No necesitan una misión canónica del obispo, pues tienen una misión propia y una condición particular, recibidos directamente de Cristo:

El *carácter secular* es propio y peculiar de los laicos. [...] A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios. Viven en el mundo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretrejida. Allí están llamados por Dios, para que, desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento (31.2).

Lo característico del laico será su «carácter secular» (*indoles secularis*) y el santificar el mundo *suo modo*, según un modo y una espiritualidad propios. El bautismo no otorga la condición de laico, sino de fiel (*christifidelis*); la Iglesia no se distingue entre clero y pueblo, como se decía antes, sino entre laicos y ministros o pastores. Es más, frente al proceso de secularización sin Dios –el laicismo–, puede darse una secularización con Dios: la llamada «laicidad». Consiste en descubrir el valor positivo y cristiano de las realidades terrenas, creadas por Dios y redimidas en Jesucristo. Por eso acaba este número exponiendo la misión específica que les corresponde dentro de la Iglesia:

a ellos corresponde *iluminar y ordenar las realidades temporales* a las que están estrechamente vinculados, de tal modo que sin cesar se realicen y progresen conforme a Cristo y sean para la gloria del Creador y del Redentor (31.2).

Han de iluminar con el espíritu de Cristo el mundo y todas sus tareas, a la vez que contribuyen a la transformación del mundo, a su santificación, que se obra por medio de la redención. Tras volver a hablar de la unidad orgánica en el cuerpo de Cristo y de la igualdad fundamental de todos los fieles –laicos y pastores– en la Iglesia en función del bautismo, LG 32 cita la hermosa confesión de san Agustín:

Si me asusta lo que soy para vosotros, también me consuela lo que soy con vosotros. Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano (*vobis episcopum, vobiscum christianus*). Aquel nombre expresa un deber, este una gracia; aquel indica un peligro, este la salvación (Serm. 340, 1: PL 38, 1483).

Al referirse a la unidad fundamental de todos los cristianos por el bautismo (cf. 32.1-2), el concilio aborda la *diversidad de vocaciones*. Los laicos tienen pues una vocación y una misión propias: «están llamados todos, como miembros vivos, a contribuir con todas sus fuerzas al crecimiento de la Iglesia y a su continua santificación» (33.1). Esta tarea es recibida –como decíamos– directamente de Cristo y por vía sacramental en sus *tria munera* (cf. 34-36):

el apostolado de los laicos es *participación en la misma misión salvífica de la Iglesia*, apostolado al que todos están destinados por el Señor mismo en virtud del *bautismo* y de la *confirmación*. Y los sacramentos, especialmente la sagrada *Eucaristía*, comunican y alimentan aquel amor a Dios y los hombres que es el alma de todo apostolado. Los laicos están especialmente llamados a hacer presente y operante a la Iglesia en aquellos lugares y circunstancias a los que *solo puede llegar ellos*, para ser sal de la tierra a través de ellos (33.2).

El itinerario sacramental irá pues del bautismo y la confirmación a la Eucaristía como culminación de todo el recorrido (cf. 34); santificar el mundo –podríamos decir– es poder llevarlo a Cristo, realmente presente en la celebración eucarística. Recuerda

también el Vaticano II que deben exigir sus derechos y cumplir sus deberes, así como –sin clericalismos– mostrar su adhesión a la jerarquía (cf. 36-37). De hecho, además de esta *missio* divina por parte de Jesucristo por medio de los sacramentos, como hizo con los apóstoles, también la jerarquía puede enviarlos a desarrollar una tarea eclesial específica, aunque estas ocupaciones serán siempre minoritarias: «poseen aptitud de ser asumidos por la jerarquía para ciertos cargos eclesiásticos, que habrán de desempeñar con una finalidad espiritual» (33.3).

b) *El apostolado de los laicos*

El concilio emanó también el decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los laicos. En los trabajos preliminares al concilio, llegaron numerosas sugerencias de todo el mundo, en las que se pedía que el concilio se ocupara de estos temas. Como hemos mencionado ya, la Acción católica había surgido a partir de 1905 y las Juventudes obreras cristianas en 1924, mientras que el Opus Dei nacía cuatro años después, el movimiento focolar trabajaba desde 1943 y Comunión y liberación desde 1954, entre otros. La «teología del laicado» y la llamada «teología de las realidades terrenas» había sido desarrollada desde los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado, con nombres tan insignes como Thils, Congar y otros teólogos.

Historia

En 1960 Juan XXIII nombró la Comisión especial para el apostolado de los laicos «en todo lo que se refiere a la Acción católica», que dio lugar a un primer esquema dos años después, que no fue distribuido a los padres conciliares, pero que sirvió como base a ulteriores redacciones. Juan XXIII y después Pablo VI realizaron sus aportaciones personales, aunque el texto cambió de rango y pasó de constitución a decreto. Karl Barth apreció cómo en este

texto se verificaba un proceso de desclericalización de la Iglesia. Álvaro del Portillo, como decíamos entonces secretario general del Opus Dei, había sido elegido secretario de la Comisión redactora. Fue entonces preparado un nuevo texto en 1963, y enviado a los padres. Con las observaciones por escrito y las ideas surgidas durante el debate sobre la constitución de la Iglesia, se procedió a una reelaboración profunda en 1964, en la que varió incluso la estructura: de cuatro pasó a cinco capítulos.

- Este texto fue discutido a partir del 6 de octubre, recibiendo un total de 108 enmiendas o sugerencias; pidieron allí por ejemplo que se desarrollara mejor la fundamentación teológica, o que se subrayara la relación entre vida espiritual y apostolado.
- En abril de 1965 era presentado el nuevo texto, y enviado a los padres en junio.
- En septiembre fue votado con un resultado positivo, aunque con abundantes enmiendas.
- El texto definitivo fue presentado en el aula el 9 y 18 de noviembre y aprobado con tan solo dos votos en contra de los 1342; el papa lo promulgó a continuación.

Contenido

En el *proemio*, el decreto sobre el apostolado de los laicos habla sobre la oportunidad y conveniencia de esta plena participación de los laicos a la misión:

Nuestros tiempos no exigen menos celo en los laicos, sino que, por el contrario, las circunstancias actuales les piden un apostolado mucho más intenso y más amplio. Porque el número de los hombres, que aumenta de día en día, el progreso de las ciencias y de la técnica, las relaciones más estrechas entre los hombres no solo han extendido hasta lo infinito los campos inmensos del apostolado de los laicos, en parte abiertos solamente a ellos, sino que también han suscitado nuevos problemas que exigen su cuidado y diligente atención. Y este apostolado se hace más urgente porque ha crecido mu-

chísimo, como es justo, la autonomía de muchos sectores de la vida humana, y a veces con cierta separación del orden ético y religioso y con gran peligro de la vida cristiana. Además, en muchas regiones en que los sacerdotes son muy escasos o, como sucede con frecuencia, se ven privados de libertad en su ministerio, sin la ayuda de los laicos, la Iglesia a duras penas podría estar presente y trabajar (1.3).

Existe una *universal vocación al apostolado* —como a la santidad—, consecuencia de la idea que tiene el concilio del laico: «la vocación cristiana es, por su propia naturaleza, vocación al apostolado» (2). En el *primer capítulo*, recuerda la doctrina ya expuesta en la *Lumen gentium* sobre «la vocación de los laicos al apostolado». En primer lugar, recuerda la mutua colaboración y organicidad en la comunión y la misión:

En la Iglesia hay *variedad de ministerios, pero unidad de misión*. A los apóstoles y a sus sucesores les confirió Cristo el encargo de enseñar, de santificar y de regir en su mismo nombre y autoridad. Mas también los laicos hechos partícipes del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, cumplen su cometido en la misión de todo el pueblo de Dios en la Iglesia y en el mundo (2.2).

Reitera la mediación sacramental (bautismo, confirmación, Eucaristía) en la participación de la vida de Cristo y de sus *tria munera* (cf. 3.1), así como por medio de un carisma específico donado por el Espíritu, en un espíritu de libertad: «De la recepción de estos carismas, incluso de los más sencillos, procede a cada uno de los creyentes el derecho y la obligación de ejercitarlos para bien de los hombres y edificación de la Iglesia, ya en la Iglesia misma, ya en el mundo, en la libertad del Espíritu Santo, que “sopla donde quiere” (Jn. 3,8)» (3.4). Al final, recuerda la necesidad de la unión vital con Cristo por medio de la fe, la esperanza y la caridad, para que este apostolado tenga verdadera eficacia (cf. 4). El punto de partida es el sacramentos del bautismo, y no tanto la misión encomendada por la jerarquía: un fundamento pues más teológico que jurídico.

El *capítulo segundo* se titula «Fines que hay que lograr», e insiste en la mutua complementariedad entre el apostolado realizado por los laicos y por los pastores: «En este orden sobre todo se completan mutuamente el apostolado de los laicos y el ministerio pastoral» (6.1). Al laico le caracteriza la plena *libertad* en los asuntos temporales, pero debe dejarse guiar por la *responsabilidad* que surge de una conciencia bien formada:

Este sagrado concilio exhorta cordialísimamente a los laicos, a cada uno según las dotes de su ingenio y según su saber, a que suplan diligentemente su cometido, conforme a la mente de la Iglesia, aclarando los principios cristianos, defendiéndolos y aplicándolos convenientemente a los problemas actuales (6.4).

Ha de adoptar una actitud abierta y crítica al mismo tiempo, para poder emparar todas las realidades terrenas de espíritu evangélico, como sal, luz y levadura de la masa (cf. Mt 5,13-16.33; Lc 13,21). En fin, como la cumbre de toda vida cristiana lo constituye el testimonio de la *caridad*, el decreto les exhorta a tomar parte en iniciativas sociales y caritativas: «Concedan gran importancia los laicos y ayuden en la medida de sus posibilidades las obras de caridad y las organizaciones de asistencia social» (8.6).

El *tercer capítulo* («Los diversos campos del apostolado», 9-14) presenta el mar sin orillas que constituye la misión propia de los laicos: las diócesis y las parroquias, la familia y la juventud, el trabajo y las relaciones sociales. Enumera de modo análogo en «Diferentes formas de apostolado» (IV: 15-22) en primer lugar el «*apostolado personal*», especialmente en las regiones donde falta la libertad religiosa, y que constituye el fundamento de todo «*apostolado asociado*» o corporativo, entre cuyas asociaciones cita la Acción católica, en las que se participa «en el apostolado jerárquico de la Iglesia»:

Las asociaciones del apostolado son muy variadas: unas se proponen el fin general apostólico de la Iglesia; otras, buscan de un modo especial los fines de evangelización y de santificación; otras,

persiguen la inspiración cristiana del orden social; otras, dan testimonio de Cristo, especialmente por las obras de misericordia y de caridad. Entre estas asociaciones hay que considerar primeramente las que favorecen y alientan una unidad más íntima entre la vida práctica de los miembros y su fe (19.1).

Con estas últimas palabras, el documento insisten en la necesidad de vivir mejor una *unidad de vida* entre práctica y vida espiritual, acción y contemplación. El *penúltimo capítulo* (V: «Orden que hay que observar», 23-27) recuerda la *obligación de los pastores* de fomentar este apostolado, además de la responsabilidad personal de cada fiel laico: «Es deber de la jerarquía promover el apostolado de los laicos, prestar los principios y subsidios espirituales, ordenar el ejercicio del apostolado al bien común de la Iglesia y vigilar para que se respeten la doctrina y el orden» (24.1). Y se establecen los medios necesarios para impulsar estas iniciativas, como es la colaboración de los párrocos, otros sacerdotes o distintas comisiones. De igual manera, recuerda la posibilidad de ayudar en las estructuras eclesíásticas:

Finalmente, la jerarquía encomienda a los laicos algunas funciones que están muy estrechamente unidas con los ministerios de los pastores, como en la explicación de la doctrina cristiana, en ciertos actos litúrgicos, en cura de almas. En virtud de esta misión, los laicos, en cuanto al ejercicio de su misión, están plenamente sometidos a la dirección superior de la Iglesia (24.6).

No es este el único ni el más importante de los cometidos del laico en la vida eclesial, pero indudablemente su colaboración constituye una importante ayuda para el ministerio de los pastores. El *último capítulo* aborda la clave del éxito en el apostolado de los laicos, la *formación*: «La formación para el apostolado supone una cierta formación humana, íntegra, acomodada al ingenio y a las cualidades de cada uno. Porque el seglar, conociendo bien el mundo contemporáneo, debe ser un miembro acomodado a la sociedad de su tiempo y a la cultura de su condición» (29.2). Tal

formación constituye un conocimiento teórico y práctico al mismo tiempo, y empieza desde un primer momento en el ámbito de la familia, al que seguirán después los ámbitos de la escuela y la parroquia. Los ámbitos en los que deben desarrollarse estos conocimientos son la capacidad de diálogo, la doctrina social, las obras de caridad y misericordia y la formación doctrinal y espiritual.

Por consiguiente –concluye en la exhortación–, el sagrado concilio ruega encarecidamente en el Señor a todos los laicos, que respondan con gozo, con generosidad y corazón dispuesto a la voz de Cristo; que en esta hora invita con más insistencia y al impulso del Espíritu Santo, sientan los más jóvenes que esta llamada se hace de una manera especial a ellos; recíbanla, pues, con entusiasmo y magnanimidad (33.1).

Síntesis

Este texto ha de ser leído también teniendo en cuenta la LG como documento-marco, que nuestro decreto resume en la frase «hay en la Iglesia diversidad de ministerios, pero unidad en la misión» (2). De esto pueden deducirse algunas ideas:

1. Todos somos *responsables de la misión de la Iglesia* y nadie es un mero receptor pasivo de ella.
2. La *figura del laico* se presenta en sintonía con los principios expuestos en la LG, y de hecho existió una mutua influencia entre ambos documentos. Supone además una gran novedad en su imagen.
3. La *vida espiritual* como condición previa a la eficacia apostólica.
4. Necesidad del *testimonio y la palabra* para dar a conocer a Jesucristo.
5. La *universal vocación al apostolado*, consecuencia de la idea que tiene el concilio del laico: «la vocación cristiana es, por su propia naturaleza, vocación al apostolado» (2).
6. Importancia del *apostolado individual*, «principio y condición de todo apostolado de los laicos, también asociado» (15).

Volviendo ahora a la constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia, donde se insiste en el *sacerdocio común* de todos los fieles, como participación en el único sacerdocio de Jesucristo: «a quienes asocia íntimamente a su vida y a su misión, también les hace partícipes de su oficio sacerdotal con el fin de que ejerzan el culto espiritual para gloria de Dios y salvación de los hombres. [...] De este modo, también los laicos, como adoradores que en todo lugar actúan santamente, *consagran el mundo mismo a Dios*» (34.2). Participan también en la misión profética de Jesucristo por medio de un testimonio de vida cristiana en medio del mundo, además del ejercicio del apostolado tanto de modo individual como corporativo. A ellos les compete de modo especial la santificación de la vida familiar y social. Por medio de estas iniciativas, evangelizan el mundo (cf. 35). De esta manera, reconducirán todas las realidades terrenas hacia el reino de Dios y su justicia:

Igualmente coordinen los laicos sus fuerzas para sanear las estructuras y los ambientes del mundo cuando inciten al pecado, de manera que todas estas cosas sean conformes a las normas de la justicia y más bien favorezcan que obstaculicen la práctica de las virtudes (36.3).

El número 37 se refiere también a los derechos de los fieles a recibir los necesarios auxilios espirituales: «Los laicos, al igual que todos los fieles cristianos, tienen el derecho de recibir con abundancia de los sagrados pastores los auxilios de los bienes espirituales de la Iglesia, en particular la palabra de Dios y los sacramentos» (37.1). También deben mantener una relación abierta y confiada con sus pastores, pues a través de ellos les llega la gracia de Cristo. En fin termina este capítulo sobre los laicos recordando lo que los laicos suponen para el mundo:

Cada laico debe ser ante el mundo un testigo de la resurrección y de la vida del Señor Jesús y una señal del Dios vivo. Todos juntos y cada uno de por sí deben alimentar al mundo con frutos espirituales (cf. Ga 5,22) y difundir en él el espíritu de que están animados aque-

llos pobres, mansos y pacíficos, a quienes el Señor en el Evangelio proclamó bienaventurados (cf. Mt 5,3-9). En una palabra, «lo que el alma es en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo» (38), termina citando la *Epístola a Diogneto* (6: ed. Funk, I, p. 400).

E) *Santidad universal*

Karl Rahner calificó esta doctrina como un «acontecimiento asombroso», si bien esta enseñanza contaba ya con algunos antecedentes en la historia de la espiritualidad. Ya los primeros cristianos se llamaban «santos» entre sí, y nunca se había negado que todos pudieran ser santos en la Iglesia –los Padres san Francisco de Sales o, de un modo especial en nuestro tiempo, san Josemaría se habían referido a ello–; pero tampoco había sido enunciado en el magisterio con tanta claridad. Ahora se dirá que todos los cristianos están llamados a *la misma santidad* («una misma es la santidad que cultivan», 41.1), sin establecer distingos ni divisiones. Algunos han hablado de este capítulo como central en la interpretación del concilio, como el núcleo o la «piedra filosofal del Vaticano II». De hecho, fue sugerido en el aula conciliar que este capítulo se uniera al segundo sobre el pueblo de Dios; pero ya era demasiado tarde para realizar un cambio tan grande. Aparece pues inmediatamente después del capítulo sobre los laicos y antes del que aborda a los religiosos, aunque evidentemente esta santidad se refiere también a los pastores. En primer lugar, habla de la santidad de la Iglesia, que ni siquiera nuestros pecados personales pueden oscurecer (cf. 39). A imitación de *Jesucristo*, recuerda las palabras del apóstol: «esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación» (1Ts 4,3). El número 40 propone a Jesucristo como único modelo de santidad, a la vez que expresa su deseo de que le imitemos en ella y que nos identifiquemos con Él: «El divino Maestro y Modelo de toda perfección, el Señor Jesús, predicó a todos y cada uno de sus discípulos, cualquiera que fuese su condición, la santidad de vida, de la que Él es iniciador y consumidor: “Sed, pues, vosotros perfectos,

como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5,48)». Tras referirse a la acción del *Espíritu* santificador en el alma del cristiano, añade:

Es, pues, completamente claro que *todos los fieles*, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena. [...] Así, la santidad del pueblo de Dios producirá abundantes frutos, como brillantemente lo demuestra la historia de la Iglesia con la vida de tantos santos (40.1.2).

Relaciona pues la santidad con la comunión con las divinas personas, tal como había empezado hablando de la Iglesia como *Ecclesia de Trinitate*, y los santos no vienen a ser otra cosa que los santificados por Dios. La santidad consiste en el ejercicio heroico de la caridad y las demás virtudes, siempre con la gracia y la ayuda de Dios. A continuación, enumera esas distintas vocaciones, igualmente llamadas a la santidad:

1. En primer lugar, se refiere a los *pastores* (obispos, presbíteros y diáconos): «los pastores de la grey de Cristo, a imagen del sumo y eterno Sacerdote, Pastor y Obispo de nuestras almas, desempeñen su ministerio santamente y con entusiasmo, humildemente y con fortaleza» (41.2). El servicio en su ministerio les ha de ayudar a identificarse con Jesucristo, el único Buen Pastor; las dificultades en su ministerio han de ser suplidas con piedad, inteligencia y espíritu sobrenatural.
2. Pero también alude no solo a los *célibes* sino a *los padres y las madres de familia*, como ejemplo de vida santa: «Los esposos y padres cristianos, siguiendo su propio camino, mediante la fidelidad en el amor, deben sostenerse mutuamente en la gracia a lo largo de toda la vida e inculcar la doctrina cristiana y las virtudes evangélicas a los hijos amorosamente recibidos de Dios» (41.5).
3. A ellos se unen también los *enfermos y perseguidos*, que se unen a los padecimientos de Cristo en la cruz, junto con

«*todos los fieles cristianos*, en las condiciones, ocupaciones o circunstancias de su vida, y a través de todo eso, se santificarán más cada día» (41.6).

La santidad –afirma Philips– «consiste en no construir castillos en el aire, sino en asumir cada día la tarea que corresponde». La llamada es pues realmente universal, independientemente de la propia vocación y de las personales circunstancias. De hecho, como veíamos, en la segunda sesión conciliar, el general de los franciscanos pidió que este capítulo sobre la santidad se integrara en el segundo sobre el pueblo de Dios, pero la falta de tiempo hizo irrealizable esta petición. Como transición al siguiente capítulo, los próximos números se ocuparán de la santidad en *la vida religiosa y de los consejos evangélicos*, que explica en clave de amor: «algunos cristianos, ya desde los primeros tiempos, fueron llamados, y seguirán siéndolo siempre, a dar este supremo testimonio de amor ante todos, especialmente ante los perseguidores» (42.2). Tras mencionar el testimonio eminente de caridad que supone el martirio, el texto aborda también la ejemplaridad de los consejos evangélicos: «La santidad de la Iglesia también se fomenta de una manera especial con los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio para que los observen sus discípulos» (42.3). Los religiosos deben dar el testimonio de santidad y de la existencia de unos bienes superiores y definitivos; enumera y describe cada uno de ellos –castidad, pobreza y obediencia–, si bien han de ser vividos de igual manera por todos los cristianos, aunque no tengan esta misión de ofrecer un testimonio público. Por eso, el texto termina insistiendo una vez más en la llamada universal a la santidad y al ejercicio heroico de todas las virtudes:

Quedan, pues, invitados y aun obligados *todos los fieles cristianos* a buscar insistentemente la santidad y la perfección *dentro del propio estado*. [...] Acordándose de la advertencia del Apóstol: los que usan de este mundo no se detengan en eso, porque los atractivos de este mundo pasan (cf. 1Co 7,31 gr.) (43.5).

F) *Los religiosos*

A pesar de que su institución es tardía, a partir del siglo IV, ¿se podría concebir el cristianismo sin la vida religiosa? «Nadie tiene derecho –afirma Philips– a dudar del significado cristológico, eclesiológico y escatológico de este estado de vida, ni de su eficacia para la expansión y la santificación cada vez mayor de la Iglesia». Junto a la distinción establecida entre laicos y pastores en función a los sacramentos del bautismo y el orden sacerdotal (sacerdocio común-sacerdocio ministerial), podríamos establecer una nueva distinción en cuanto a los carismas entre *religioso y secular*, entre apartado del mundo o inserto en él (esto es, entre la profesión pública de los votos, o la vida cristiana en medio del mundo, a imitación de los primeros cristianos): si los laicos debían santificarse en el mundo, los religiosos deberán hacer lo mismo alejados de él. Por eso algunos padres conciliares se oponían a crear un capítulo específico sobre la vida religiosa.

a) *El carisma de la vida religiosa*

El capítulo sexto de la *Lumen gentium* se ocupa de los religiosos, cuyo carisma se expresa sobre todo en los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia.

La autoridad de la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, se preocupó de interpretar estos consejos, de regular su práctica e incluso de fijar formas estables de vivirlos. Esta es la causa de que, como en *árbol* que se ramifica espléndido y pujante *en el campo del Señor* partiendo de *una semilla puesta por Dios*, se hayan desarrollado formas diversas de vida solitaria o comunitaria y variedad de familias que acrecientan los recursos ya para provecho de los propios miembros, ya para bien de todo el cuerpo de Cristo (43.1).

Es decir, el carisma fundacional está inspirado por el mismo Espíritu (semilla), del cual crece después un árbol que debe de-

sarrollarse de modo armónico en el gran campo del Señor que es la Iglesia. Ese árbol produce de hecho frutos abundantes y a cuya sombra se cobijan numerosos fieles cristianos:

Este estado, si se atiende a la constitución divina y jerárquica de la Iglesia, no es intermedio entre el de los clérigos y el de los laicos, sino que de uno y otro algunos cristianos son llamados por Dios para poseer un don particular en la vida de la Iglesia y para que contribuyan a la misión salvífica de esta, cada uno según su modo (43.2).

Supone por tanto una vocación específica, que nace de un carisma particular en la vida de la Iglesia. A la distinción entre laicos y pastores ya vista que viene por vía sacramental (bautismo, confirmación, orden sacerdotal), se añade ahora otra que procede por vía carismática por acción del Espíritu: la distinción entre lo secular y la vida religiosa; esta no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pero sí a su «vida y santidad», dirá después. Tras esta primera definición donde queda claro el origen carismático de este estado en la Iglesia, por medio de la profesión pública de los *votos* de pobreza, castidad y obediencia, la constitución sobre la Iglesia se ocupa de la importancia y la naturaleza del estado religioso en la Iglesia. Insiste así en la necesidad de testimoniar el amor y la santidad, así como en el vínculo eclesial. Todo religioso

pretende, por la profesión de los consejos evangélicos, liberarse de los impedimentos que podrían apartarle del fervor de la caridad y de la perfección del culto divino y se consagra más íntimamente al servicio de Dios. La consagración será tanto más perfecta cuanto, por vínculos más firmes y más estables, represente mejor a Cristo, unido con vínculo indisoluble a su Iglesia. [...] Por eso su vida espiritual ha de estar ordenada al bien de toda la Iglesia (44.1-2).

Estos votos realizados de modo público tendrán un valor fuertemente testimonial para toda la Iglesia: «la profesión de los consejos evangélicos aparece como un símbolo que puede y debe

atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vida cristiana» (44.3). Los religiosos están caracterizados por la *consecratio* que corresponde al modo en que viven los votos evangélicos; a ellos corresponde de modo especial ofrecer *un testimonio escatológico* a toda la Iglesia y a todo el mundo: «el estado religioso, por librar mejor a sus seguidores de las preocupaciones terrenas, cumple también mejor, sea la función de manifestar ante todos los fieles que los bienes celestiales se hallan ya presentes en este mundo, sea la de testimoniar la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo, sea la de prefigurar la futura resurrección y la gloria del reino celestial» (44.3; cf. también 31.2). En fin, termina este número con una breve acotación eclesiológica:

Por consiguiente, el estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos, aunque *no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia*, pertenece, sin embargo de manera indiscutible, a su vida y santidad (44.5).

De hecho, Teresa de Lisieux consideraba el amor como el «corazón» de la Iglesia. El concilio entiende la vida religiosa como una «determinada forma» carismática de vivir la común vocación bautismal de todos los fieles. No hay diferencia en la santidad, sino en el modo de alcanzarla, como tampoco hay un estado de perfección exclusivo para los religiosos. No es que exista una ética de los mandamientos para los laicos, mientras que los religiosos han de vivir las bienaventuranzas: ambos deben vivir ambos. Sin embargo, el próximo número continúa insistiendo en el bien que la vida religiosa proporciona a la Iglesia —hasta el punto de ser algo indispensable en ella—, siempre y cuando se desarrolle en armonía con la autoridad de la Iglesia:

Siendo deber de la jerarquía eclesiástica apacentar al pueblo de Dios y conducirlo a los mejores pastos (cf. Ez 34,14), a ella compete dirigir sabiamente con sus leyes la práctica de los consejos evangélicos, mediante los cuales se fomenta singularmente la caridad con

Dios y con el prójimo. La misma jerarquía, siguiendo dócilmente el impulso del Espíritu Santo, admite las reglas propuestas por varones y mujeres ilustres, las aprueba auténticamente después de haberlas revisado y asiste con su autoridad vigilante y protectora a los Institutos erigidos por todas partes para edificación del cuerpo de Cristo, con el fin de que en todo caso crezcan y florezcan según el espíritu de los fundadores (45.1).

Este deber y este vínculo son tan esenciales e importantes en la Iglesia que solo el papa y los patriarcas podrían declarar exenta a una comunidad religiosa de tal jurisdicción, en virtud de la potestad que detentan (cf. 45.2).

b) *La vida consagrada*

La vida religiosa presenta también un intenso testimonio evangélico y misionero (no olvidemos que la patrona de las misiones es Teresa de Lisieux): «Los religiosos cuiden con atenta solicitud de que, por su medio, la Iglesia muestre de hecho mejor cada día ante fieles e infieles a Cristo» (46.1). Pero también termina el capítulo sobre ellos reiterando su estima por los consejos evangélicos, porque permiten de modo especial dar testimonio de esa identificación con Cristo a la que debe aspirar todo cristiano: «los consejos, abrazados voluntariamente según la personal vocación de cada uno, contribuyen no poco *a la purificación del corazón y a la libertad espiritual*, estimulan continuamente el fervor de la caridad y, sobre todo, como demuestra el ejemplo de tantos santos fundadores, son capaces de *asemejar más al cristiano con el género de vida virginal y pobre que Cristo* nuestro Señor escogió para sí y que abrazó su Madre, *la Virgen*» (46.2). La identificación con Cristo por medio de María constituye un camino privilegiado para la vida cristiana; menciona allí los ejemplos de monasterios, escuelas, hospitales y misiones en los que la vida religiosa ofrece un fecundo amparo a toda la Iglesia. Y termina con un llamamiento a la *fidelidad*:

Todo el que ha sido llamado a la profesión de los consejos esmérese por perseverar y aventajarse en la vocación a la que fue llamado por Dios, para una más abundante santidad de la Iglesia y para mayor gloria de la Trinidad, una e indivisible, que en Cristo y por Cristo es la fuente y origen de toda santidad (47).

Historia

El concilio emanó también el decreto *Perfectae caritatis* sobre la adecuada renovación de la vida religiosa. La consulta a todo el mundo en 1959 generó 558 propuestas sobre el tema. Un primer documento de 23 folios fue preparado por la Congregación de religiosos y presentado a la comisión antepreparatoria en 1960, que a su vez reelaboró en un esquema de 62 páginas con 32 capítulos titulado *De statibus perfectionis acquirendae*.

- En 1963 el texto es discutido en el aula conciliar, y los padres emiten las correcciones y sugerencias que consideran oportunas. Tras varios intentos de síntesis (también porque el tema era abordado en LG), fue reducido a 19 números con tres folios con el título *De religiosis*.
- En el mes de mayo de 1964 fue enviado de nuevo a los padres conciliares, quienes a su vez hicieron llegar nuevas sugerencias.
- Con todo esto la comisión redactora elaboró un nuevo texto titulado *De accommodata renovatione vitae religiosae*, donde se sugerían algunas líneas para la renovación de las distintas órdenes religiosas. Fue este el cuarto esquema discutido en el aula conciliar en los días 10 a 12 de noviembre de 1964, y con los catorce mil *modi* recibidos, la comisión redactora se dispuso a ofrecer un nuevo texto.
- Este fue aprobado con tan solo cuatro votos en contra el 28 de octubre, con el nuevo título de *Perfectae caritatis*: «la búsqueda de la caridad perfecta a través de los consejos evangélicos tiene su origen en la enseñanza y el ejemplo del divino Maestro, y que aparece como un signo espléndido del reino

celestial» (1.1). El testimonio del amor como centro y corazón de la vida religiosa estaba presente desde un primer momento en el mismo título.

Contenido

El decreto sobre la vida religiosa es un texto correlativo, sin capítulos ni apartados. En el primer número expone los objetivos del documento: «Se propone ahora tratar de la disciplina de los Institutos cuyos miembros profesan castidad, pobreza y obediencia, y proveer a las necesidades de los mismos en conformidad con las exigencias de nuestro tiempo» (1.1). Al mismo tiempo que el concilio agradece la indispensable contribución a la Iglesia de los institutos religiosos a lo largo del tiempo, son propuestos como un *germen de fidelidad al espíritu de Cristo*: «Así, impulsados por la caridad que el Espíritu Santo difunde en sus corazones, viven más y más para Cristo y para su cuerpo, que es la Iglesia. Porque cuanto más fervientemente se unan a Cristo por medio de este don de sí mismos, que abarca la vida entera, más fecunda resultará la vida de la Iglesia y su apostolado dará más fruto» (1.2). A lo que concluye proponiendo una misión clara en la tarea de reforma que persigue el Vaticano II:

para que el eminente valor de la vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos y su función necesaria, también en las actuales circunstancias, redunden en mayor bien de la Iglesia (1.3).

Así como lo que caracterizaba a los laicos era el apostolado en medio del mundo, lo que mejor define a los religiosos es el testimonio y, más en concreto, el testimonio escatológico. Sin embargo, el texto no deja del todo claro cuál es la naturaleza propia de la vida religiosa. Tras esto establece los *principios generales para la renovación* de la vida religiosa: en primer lugar,

a) con la «regla suprema» del seguimiento de Cristo; después,

- b) que estas instituciones contribuyan al «bien mismo de la Iglesia» y
- c) participar en las distintas iniciativas de la esposa de Cristo; además,
- d) deben promover «entre sus miembros un conocimiento adecuado de las condiciones de los hombres y de los tiempos y de las necesidades de la Iglesia, de suerte que, juzgando prudentemente a la luz de la fe las circunstancias del mundo de hoy y abrasados de celo apostólico, puedan prestar a los hombres una ayuda más eficaz»; en fin, es recordado
- e) que la finalidad de la vida religiosa es promover la unión con Dios y el seguimiento de Cristo de todos los cristianos.

Por eso, «habrá que tener muy en cuenta que aun las mejores adaptaciones a las necesidades de nuestros tiempos no surtirían efecto alguno si no estuvieren animadas por una renovación espiritual» (2). Una renovación externa sin una reforma interior no tendría sentido. De esta forma, encontramos aquí una aplicación concreta del principio expuesto en LG 8: *Ecclesia semper purificanda*.

Los números siguientes (3-4) se ocupan de los criterios prácticos para la renovación, como son la revisión del estilo de vida, el gobierno y las constituciones de estas instituciones religiosas. Menciona además la necesidad de unir *acción y contemplación*: «los miembros de cualquier instituto, buscando solo, y sobre todo, a Dios, deben unir la contemplación, por la que se unen a Él con la mente y con el corazón, al amor apostólico, con el que se han de esforzar por asociarse a la obra de la Redención y por extender el reino de Dios» (5.5). Sin embargo, es también cierto que el Vaticano II ofrece una prioridad de la vida espiritual y del amor a Dios:

Los que profesan los consejos evangélicos, ante todo busquen y amen a Dios, que nos amó a nosotros primero, y procuren con afán fomentar en todas las ocasiones la vida escondida con Cristo en Dios, de donde brota y cobra vigor el amor del prójimo en orden a la salvación del mundo y a la edificación de la Iglesia. Aun la misma

práctica de los consejos evangélicos está animada y regulada por esta caridad» (6.1).

La fuente de esta caridad estará en el mismo trato con Jesucristo, presente en la Escritura y en la Liturgia, es decir en las dos mesas de la Palabra y de la Eucaristía: «alimentados así en la mesa de la ley divina y del sagrado altar» (6.3).

Por medio de las Escrituras y de la Liturgia —especialmente de la Eucaristía— los religiosos tendrán ese contacto vivificador que dará vida y sentido a todo lo que hagan. En los siguientes números establece una *tipología de la vida religiosa*: los institutos puramente contemplativos (7), los dedicados a la vida apostólica (8), la vida religiosa laical (10) y los institutos seculares (11); a la vez, realiza un llamamiento a conservar la vida monástica y conventual (9). Así, define la «vida religiosa laical» como «un estado completo en sí mismo de profesión de los consejos evangélicos» (10.1), es decir, se refiere a los llamados hermanos legos, que no reciben las órdenes sagradas, pero que sin embargo desarrollan una fecunda labor en la educación de la juventud, la atención a los enfermos y en otros muchos servicios. Por otra parte,

los Institutos seculares, aunque no son Institutos religiosos, realizan en el mundo una verdadera y completa profesión de los consejos evangélicos, reconocida por la Iglesia. Esta profesión confiere una consagración a los hombres y a las mujeres, a los laicos y a los clérigos, que viven en el mundo (11.1).

Pueden estar y trabajar en el mundo, pero con el espíritu de los votos. Los *consejos evangélicos* de castidad, pobreza y obediencia van a ser recordados en la mencionada clave del testimonio escatológico que constituyen para la Iglesia y el mundo. «La castidad “por el Reino de los cielos”, que profesan los religiosos, debe ser estimada como un singular don de la gracia. Ella libera de modo especial el corazón del hombre para que se inflame más en el amor a Dios y a todos los hombres, y es, por lo mismo, signo peculiar de los bienes celestiales y medio aptísimo para que los religiosos

se dediquen con alegría al servicio divino y a las obras de apostolado» (12.1). Por la pobreza, «participan en la pobreza de Cristo, que siendo rico se hizo pobre por nosotros, a fin de enriquecernos con su pobreza» (13.1). A su vez, poniendo el ejemplo del Jesús obediente al Padre, recuerda la necesidad de someterse no solo a la voluntad de Dios, sino a aquellos que le representan en la tierra: «movidos por el Espíritu Santo, se someten en fe a los superiores, que hacen las veces de Dios, y mediante ellos sirven a todos los hermanos en Cristo» (14.1). En fin, para aquellos que tienen ese carisma, recuerda la necesidad de cuidar la vida en comunidad:

Los religiosos, como miembros de Cristo, han de prevenirse en el trato fraterno con muestras de mutuo respeto, llevando los unos las cargas de los otros (cf. Ga 6,2).

El decreto aborda también aspectos concretos y prácticos como la clausura de las monjas, el hábito religioso, la formación de los religiosos, la fundación de nuevos institutos o la unión entre ellos, la conservación o el abandono de las obras propias o la federación de monasterios (cf. 16-23). Tras realizar un llamamiento al *fomento de las vocaciones religiosas* en las familias y en las comunidades parroquiales, el concilio hace una recomendación a las mismas familias religiosas: «Tengan en cuenta, sin embargo, todos que el ejemplo de la propia vida es la mejor recomendación de su propio Instituto y una invitación a abrazar la vida religiosa» (24.3). En fin, en la conclusión, realiza un nuevo llamamiento a la fidelidad a la propia vocación:

Los institutos, para los cuales se establecen estas normas de renovación y acomodación, respondan con espíritu generoso a su divina vocación y a la misión que en estos tiempos tienen en la Iglesia. El sagrado concilio aprecia en gran manera su género de vida virginal, pobre y obediente, cuyo modelo es el mismo Cristo Señor, y pone una firme esperanza en la fecundidad de sus actividades tanto ocultas como manifiestas. Todos los religiosos, pues, deben infundir el mensaje de Cristo en todo el mundo por la integridad de la fe, por la

caridad para con Dios y para con el prójimo, por el amor a la cruz y la esperanza de la gloria futura, a fin de que su testimonio sea patente a todos y sea glorificado nuestro Padre que está en los cielos (25.1).

Síntesis

En este decreto, aparece indudablemente una nueva perspectiva sobre la vocación y la misión de la vida consagrada. Como ocurre en todos los demás decretos, se trata de un texto de tipo práctico, que presupone a su vez los desarrollos de la *Lumen gentium* anteriormente expuestos. Por tanto, podríamos sintetizar las siguientes ideas:

1. En primer lugar, destaca la *condición eclesial* de la vida religiosa, pues son parte esencial de la Iglesia: con ella colaboran y a ella obedecen.
2. Establece además el *criterio diferencial* de la profesión de los votos evangélicos: si bien estos son ofrecidos a todos los cristianos, los religiosos lo viven de un modo particular. Así, la clave para entender la vida religiosa es la «perfecta caridad», que lógicamente compete a todos en la Iglesia.
3. Insisten en la *dimensión simbólica y testimonial* de la vida religiosa, en especial del testimonio escatológico que ofrecen a toda la Iglesia y a todo el mundo.
4. Pide una *renovatio* y una *accommodatio* en directo contacto con el carisma fundacional de cada institución religiosa.
5. No entra a distinciones más canónicas, como son la naturaleza jurídica o teológica de los institutos seculares y de las sociedades de vida común sin votos.

G) *La Iglesia celeste*

Junto al reparo que tiene el mundo protestante al culto de los santos, está también la veneración que se les profesa en las Iglesias orientales, católicas y ortodoxas (como hemos visto, esta parte se

añade solo en la versión de 1964, a petición de cardenales como Bea, Silva, Urbani, Ruffini...). Por eso en este documento querrá destacarse su carácter cristocéntrico. Según la lectura que estamos realizando, los religiosos quedarían entre el testimonio y el cielo, para expresar precisamente el testimonio escatológico que dan a la Iglesia y al mundo. Pero a la vez resulta evidente que el capítulo sobre la llamada universal a la santidad está directamente relacionado con el presente sobre la Iglesia celestial. Apreciamos de igual manera aquí el tono personalista que veíamos en otros textos conciliares. Así, el capítulo séptimo de la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* se titula precisamente: «Carácter escatológico de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia del cielo»; nos encontramos pues ante la Iglesia consumada que ha llegado a la meta, a su plenitud. En cierto modo, conectamos de nuevo también con el primer capítulo sobre el misterio trinitario en la Iglesia, es decir, ante lo que se ha llamado siempre la *comunión de los santos*: no solo estamos unidos en Cristo los cristianos que peregrinamos todavía en este mundo, sino también con los santos y bienaventurados y, por medio de su intercesión, con Cristo y toda la Trinidad.

La Iglesia —comienza diciendo—, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (cf. Hch 3,21) y cuando, junto con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo (cf. Ef 1,10; Col 1,20; 2P 3,10-13) (48.1).

a) *Los santos*

La Iglesia mira al cielo, porque en ella está su morada definitiva; de hecho, la parte más importante de la Iglesia es la celestial, puesto que ya está unida con su Cabeza, el Cristo glorioso, hacia la

que se dirige toda la Iglesia peregrina. Es también *communio sanctorum*, en los distintos sentidos que tiene esta expresión. Por eso, a continuación el texto de la constitución establece una verdadera historia de la Iglesia, *desde sus orígenes hasta su actual condición peregrina*: «La plenitud de los tiempos ha llegado, pues, a nosotros (cf. 1Co 10,11), y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y en cierta manera se anticipa realmente en este siglo, pues la Iglesia, ya aquí en la tierra, está adornada de verdadera santidad, aunque todavía imperfecta. Pero mientras no lleguen los cielos nuevos y la tierra nueva, donde mora la justicia (cf. 2P 3,13), la Iglesia peregrina lleva en la Palabra y los sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo» (48.2). La Iglesia es pues «sacramento universal de salvación» que dispensa de modo provisional sus sacramentos, como medios de santificación de los cristianos. Con un amplio y convincente aparato bíblico, el texto conciliar recuerda también las realidades últimas:

Y como no sabemos el día ni la hora, es necesario, según la amonestación del Señor, que velemos constantemente, para que, terminado el único plazo de nuestra vida terrena (cf. Hb 9,27), merezcamos entrar con Él a las bodas y ser contados entre los elegidos (cf. Mt 25,31-46), y no se nos mande, como a siervos malos y perezosos (cf. Mt 25,26), ir al fuego eterno (cf. Mt 25,41), a las tinieblas exteriores, donde «habrá llanto y rechinar de dientes» (Mt 22,13 y 25,30). Pues antes de reinar con Cristo glorioso, todos debemos comparecer «ante el tribunal de Cristo para dar cuenta cada uno de las obras buenas o malas que haya hecho en su vida mortal» (2Co 5,10) (48.4).

En el número 49 expone *la unidad de la Iglesia del cielo con la Iglesia peregrina* para expresar la solidaridad propia de la comunión de los santos: «La unión de los viadores con los hermanos que se durmieron en la paz de Cristo, de ninguna manera se interrumpe, antes bien, según la constante fe de la Iglesia, se robustece con la comunicación de bienes espirituales» (49.1). Y así como existe esta benéfica relación descendente, existe también

una en sentido contrario, también con las almas que no han sido del todo purificadas: «La Iglesia de los viadores, teniendo perfecta conciencia de la comunión que reina en todo el cuerpo místico de Jesucristo, ya desde los primeros tiempos de la religión cristiana guardó con gran piedad la memoria de los difuntos y ofreció sufragios por ellos, “porque santo y saludable es el pensamiento de orar por los difuntos para que queden libres de sus pecados” (2M 12,46)» (50.1). De esta forma, el texto le proporciona un sentido cristocéntrico al culto ofrecido por los difuntos; por tanto, el texto conciliar considera oportuno tanto el culto a los santos en Cristo el único Mediador, como las oraciones por vivos y difuntos. Esta múltiple comunión tiene su máxima expresión en la celebración eucarística, que constituye el cielo en la tierra, la participación en la Liturgia celestial; los ángeles y los santos participan de modo directo en ella, tal como se puede apreciar en las llamadas «glorias» de las iglesias barrocas. En efecto,

congregados en una sola Iglesia, ensalzamos con un mismo cántico de alabanza a Dios uno y trino. Así, pues, al celebrar el sacrificio eucarístico es cuando mejor nos unimos al culto de la Iglesia celestial, entrando en comunión y venerando la memoria (50.4).

Por eso, al mismo tiempo, el concilio «exhorta a todos aquellos a quienes corresponde para que, si acá o allá se hubiesen introducido abusos por exceso o por defecto, procuren eliminarlos y corregirlos, restaurándolo todo de manera conducente a una más perfecta alabanza de Cristo y de Dios. Enseñen, pues, a los fieles que el verdadero culto a los santos no consiste tanto en la multiplicidad de actos exteriores cuanto en la intensidad de un amor activo» (51.1). Así, confirmando las enseñanzas de Nicea II, Florencia y Trento, también el Vaticano II recuerda que el culto a los santos no ha de oscurecer la única adoración que se debe a Dios. En fin, la Iglesia mira al final de los tiempos en la *Parusía* o segunda venida de Jesucristo, con una belleza que no está exenta de tonos poéticos:

Cuando Cristo se manifieste y tenga lugar la gloriosa resurrección de los muertos, la gloria de Dios iluminará la ciudad celeste, y su lumbrera será el Cordero (cf. Ap 21,23). Entonces toda la Iglesia de los santos, en la felicidad suprema del amor, adorará a Dios y «al Cordero que fue inmolado» (Ap 5,12), proclamando con una sola voz: «Al que está sentado en el trono y al Cordero, alabanza, gloria, imperio por los siglos de los siglos» (Ap 5,13) (51.2).

Con esa «*Iglesia de los santos*» tendrá lugar su consumación definitiva: habrá cumplido ya de una vez por todas su misión, el ser «sacramento universal de salvación» y ser signo escatológico de la santidad definitiva. La Iglesia, que habría empezado de modo prefigurado con el *Génesis*, acaba ahora con el *Apocalipsis*, se renovará la creación y habrá entonces unos cielos nuevos y una tierra nueva (cf. 2P 3,13).

b) *María, primera Iglesia*

También aquí la sensibilidad ecuménica –respecto a oriente y occidente– va a influir en el debate: mientras los orientales profesan una veneración por la madre de Dios, el protestantismo se ha mostrado en ocasiones más bien distante. Además, existían las mencionadas posturas cristotípica y eclesiotípica ya mencionadas; recordemos también que este capítulo es el resultado del antiguo esquema sobre María, que fue integrado en el esquema *De Ecclesia*. Es madre de Dios y también madre nuestra y, por eso, madre de la Iglesia, de todos los creyentes. No se trata de una devaluación de la mariología, sino en constituirla –como explica Philips– en el puente de unión entre la cristología y la eclesiología. El último capítulo de la *Lumen gentium* se titula «La bienaventurada Virgen María, madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia», concediéndole un lugar eminente y emblemático. Este capítulo se compone a su vez de varios apartados: una introducción, la función de María en la historia de la salvación, «La santísima Virgen

y la Iglesia», el culto a María y la Virgen como «signo de esperanza cierta y de consuelo para el Pueblo peregrinante de Dios» (esta situación preminente en la Iglesia está muy bien expresada en el título de «madre de la Iglesia», que le concedió Pablo VI al final del tercer periodo de sesiones).

En la parte introductoria expone pues la intención del texto: «el sagrado concilio, al exponer la doctrina sobre la Iglesia, en la que el divino Redentor obra la salvación, se propone explicar cuidadosamente tanto la función de la santísima Virgen en el misterio del Verbo encarnado y del cuerpo místico cuanto los deberes de los hombres redimidos para con la madre de Dios, madre de Cristo y madre de los hombres, especialmente de los fieles, sin tener la intención de proponer una doctrina completa sobre María ni resolver las cuestiones que aún no ha dilucidado plenamente la investigación de los teólogos». Por tanto, siguen teniendo libertad las opiniones teológicas sobre

aquella que, después de Cristo, ocupa en la santa Iglesia el lugar más alto y a la vez el más próximo a nosotros (54.1).

No acepta pues el concilio una postura sentimental ni mucho menos supersticiosa, y así procede a un análisis estrictamente teológico. En el segundo apartado, con un riquísimo desarrollo bíblico que va desde el antiguo testamento al *Apocalipsis*, el texto conciliar explica el lugar que le corresponde a María en la historia de la salvación: la que es Hija de Sión es la que «concebirá y dará a luz un Hijo, que se llamará Emmanuel» (cf. Is 7,14; comp. con Mi 5, 2-3; Mt 1, 22-23). Tras recordar la escena de la anunciación, donde es llamada la «llena de gracia» (Lc 1,28), María se convierte en la Nueva Eva –como quisieron verla los padres de la Iglesia– y, citando a san Jerónimo, recuerda: «la muerte vino por Eva, la vida por María» (Epist 22,21: PL 22,408). Alude a su vez a la unión de María con Jesús durante su infancia y su adolescencia (57), y también recuerda la unidad entre ambos en la vida pública de Jesús, especialmente en la consumación del misterio pascual:

Finalmente, fue dada por el mismo Cristo Jesús agonizante en la cruz como madre al discípulo con estas palabras: «Mujer, he ahí a tu hijo» (cf. Jn 19,26-27). También la madre de Jesús tendrá un papel determinante en la comunidad postpascual, en especial en pentecostés: «vemos que los apóstoles, antes del día de pentecostés, «perseveraban unánimes en la oración con algunas mujeres, con María, la Madre de Jesús, y con los hermanos de éste» (Hch 1,14)» (59).

En ese mismo número se recuerdan los dogmas marianos de la Inmaculada Concepción y de la ascensión de María a los cielos. Junto a una firme fundamentación bíblica, el texto recuerda también el magisterio anterior sobre la madre de Dios, en perfecta coherencia entre ambos. Tras esta «biografía» de la madre de Jesús, el capítulo titulado «La santísima Virgen y la Iglesia» comienza explicando la condición de Cristo como único Mediador (cf. 1Tm 2,5-6), por lo que María sería una medianera en el Mediador: «todo el influjo salvífico de la santísima Virgen sobre los hombres no dimana de una necesidad ineludible, sino del divino beneplácito y de la superabundancia de los méritos de Cristo; se apoya en la mediación de este, depende totalmente de ella y de la misma saca todo su poder. Y, lejos de impedir la unión inmediata de los creyentes con Cristo, la fomenta» (60). Ella ejerce su maternidad espiritual sobre todos los hombres y mujeres, y de modo especial con los cristianos (61). Es más, recibe los títulos de abogada, auxiliadora, socorro, mediadora:

La Iglesia no duda en confesar esta función subordinada de María, la experimenta continuamente y la recomienda a la piedad de los fieles, para que, apoyados en esta protección maternal, se unan con mayor intimidad al Mediador y Salvador (62.3).

Tal vez el recordar la disputa al título de *mediatrix* (como mediadora –no en sentido técnico– o medianera e intercesora ante el único Mediador que es Cristo), ayude a entender las enseñanzas conciliares sobre la madre de Dios, «lo cual –añade– no quita ni

pone nada a la dignidad y eficacia de Cristo, único Mediador» (62.1). Evitar este equívoco, con todas las resonancias ecuménicas que podría tener, no significa negar la primacía y prioridad de la «medianera de todas las gracias» respecto a los demás santos o intermediarios que podamos encontrar en la Iglesia. Es la «madre de la gracia» y su función intercesora queda fuera de dudas. De hecho, el título otorgado por Pablo VI como «madre de la Iglesia» va en esta misma línea, aunque el texto conciliar dirá sin más *mater fidelium*.

En fin, el concilio propone a María como «*tipo o modelo de la Iglesia*» (63): ella es la primera redimida, la primera creyente, la primera cristiana y la madre de todos los creyentes. Al ser virgen y madre, no solo es un modelo especialmente cercano para todas las cristianas, sino que manifiesta la fecundidad de su maternidad y de toda la Iglesia (64); es más, constituye un modelo para todos los cristianos: «La Virgen fue en su vida ejemplo de aquel amor maternal con que es necesario que estén animados todos aquellos que, en la misión apostólica de la Iglesia, cooperan a la regeneración de los hombres» (65). La devoción y la doctrina sobre María «refleja en cierto modo todas las verdades supremas de la fe» (65).

El cuarto apartado se ocupa del «*culto* de la santísima Virgen en la Iglesia»: «María, ensalzada, por gracia de Dios, después de su Hijo, por encima de todos los ángeles y de todos los hombres, por ser madre santísima de Dios, que tomó parte en los misterios de Cristo, es justamente honrada por la Iglesia con un culto especial» (66). Tras mencionar el culto que se le ha concedido desde antiguo y el concilio de Éfeso, donde recibió el título de *Theotókos* o madre de Dios, especifica el tipo de veneración que se le debe: «Este culto, tal como existió siempre en la Iglesia, a pesar de ser enteramente singular, se distingue esencialmente del culto de adoración tributado al Verbo encarnado, lo mismo que al Padre y al Espíritu Santo, y lo favorece eficazmente» (66). Termina pues haciendo algunas recomendaciones respecto al culto y la predicación sobre la madre de Jesús, también con sensibilidad ecuménica:

En las expresiones o en las palabras eviten cuidadosamente todo aquello que pueda inducir a error a los hermanos separados o a cualesquiera otras personas acerca de la verdadera doctrina de la Iglesia. Recuerden, finalmente, los fieles que la verdadera devoción no consiste ni en un sentimentalismo estéril y transitorio ni en una vana credulidad, sino que procede de la fe auténtica, que nos induce a reconocer la excelencia de la madre de Dios, que nos impulsa a un amor filial hacia nuestra Madre y a la imitación de sus virtudes (67).

Por último, la *Lumen gentium* sitúa el misterio de María en la *perspectiva escatológica* de la Iglesia peregrina –como «signo de esperanza»–, con lo que enlaza este último capítulo con el anterior. Vuelve a hacer aquí una referencia ecuménica, con la figura de la madre de Jesucristo como un instrumento de unidad entre los cristianos: «Es motivo de gran gozo y consuelo para este santo concilio el que también entre los hermanos separados no falten quienes tributan el debido honor a la madre del Señor y Salvador, especialmente entre los orientales, que concurren con impulso ferviente y ánimo devoto al culto de la siempre Virgen madre de Dios» (69.1). Y termina el texto conciliar con el título de reina del cielo, como reina de los ángeles y los santos, sentada junto a su divino Hijo y en directa relación con el resto de la Trinidad (de nuevo en perspectiva ecuménica al destacar la veneración de la *Theotókos* en el oriente cristiano):

Ofrezcan todos los fieles súplicas apremiantes a la madre de Dios y madre de los hombres para que ella, que ayudó con sus oraciones a la Iglesia naciente, también ahora, ensalzada en el cielo por encima de todos los ángeles y bienaventurados, interceda en la comunión de todos los santos ante su Hijo hasta que todas las familias de los pueblos, tanto los que se honran con el título de cristianos como los que todavía desconocen a su Salvador, lleguen a reunirse felizmente, en paz y concordia, en un solo pueblo de Dios, para gloria de la santísima e indivisible Trinidad (69.1).

3. Síntesis

Muchos autores afirman que el Vaticano II es un concilio *de la Iglesia y sobre la Iglesia*. Sin embargo, el punto de partida es netamente *cristológico*: *Lumen gentium cum sit Christus* (LG 1), dice al principio. A la vez, el desarrollo será también netamente *eclesiológico*, pues expresa a la Iglesia como signo e instrumento de la comunión entre Dios y los hombres, y de estos entre sí. Tal como hemos apreciado, ofrece un marco general para comprender la Iglesia, que se ha de completar con otros documentos como la CD, la PO, la AA, la OE y la UR. Por tanto, presenta una doble dimensión: los principios generales de la eclesiología católica y circunstancias particulares procedentes de la praxis pastoral. Al ser letra y espíritu, el concilio proyecta para el futuro una fecundidad, una virtualidad oculta que el lector creyente ha de sacar a relucir: no ha de constituirse pues en juez, sino en ministro de la Palabra (cf. 1 Co 11,28; St 1,22). Sin embargo, lo primero con lo que se encuentra el creyente es *la Iglesia*. LG expresa esa *conciencia* que la Iglesia adquiere de sí misma; quiere intuir la propia esencia de la Iglesia:

- Junto a la historia y la teología recientes, quiere comprender y realizar la Iglesia a la luz de la *historia originaria*: la Iglesia de los primeros cristianos.
- Junto a la *dimensión corporal*, quiere insistir en los *elementos espirituales*; junto a la acentuación de los elementos jurídicos, quiere referirse a su dinamismo espiritual.
- Frente al poder y el dominio, *el servicio y el ministerio*; junto a la jerarquía, los *elementos comunes* a todos los cristianos; frente a una visión estamental, una *visión orgánica*.
- Junto a la visión de la Iglesia *ad intra*, la Iglesia *ad extra*.

A su vez, presenta una *triple naturaleza*:

1. *Naturaleza misterica* de la Iglesia, que lo relaciona con la *Trinidad*, como pueblo del Padre, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu. Martelet ha hablado del «resurgimiento del Espíritu», refiriéndose al desarrollo de la dimensión

pneumatológica, tan bien expuesta en los Padres griegos, que aparecen profusamente citados: «El Padre Eterno [...] determinó convocar a los creyentes en Cristo en la Santa Iglesia» (2.1). «Vino, pues, el Hijo, enviado por el Padre, [...] inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio, y efectuó la redención con su obediencia» (3.1). «Consumada, pues, la obra, que el Padre confió el Hijo en la tierra (cf. Jn 17,4), fue enviado el Espíritu Santo en el día de pentecostés, para que santificara a la Iglesia» (4.1).

- La Iglesia entendida como *communio*: *pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu*, que pone en relación la Trinidad con la realidad histórica. Queda aquí perfectamente expuesta la eclesiología eucarística de comunión, desarrollada igualmente por los padres de la Iglesia de oriente y occidente. Es una eclesiología orgánica que tiene el misterio eucarístico en el centro. La Iglesia nace de los sacramentos: del bautismo como sacramento fontal y de la Eucaristía como sacramento-cumbre.

La vida de Cristo en este *cuerpo* se comunica a los creyentes, que se unen misteriosa y realmente a Cristo, paciente y glorificado, por medio de los sacramentos. Por el *bautismo* nos configuramos con Cristo: «Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu» (1Co 12,13). [...] En la fracción del *pan eucarístico*, participando realmente del cuerpo del Señor, nos elevamos a una comunión con Él y entre nosotros mismos. «Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan» (1Co 10,17). [...] También en la constitución del cuerpo de Cristo hay *variedad de miembros y de ministerios*. [...] Unificando el cuerpo, el mismo *Espíritu* por sí y con su virtud y por la interna conexión de los miembros, produce y urge la caridad entre los fieles. [...] La *cabeza* de este cuerpo es *Cristo* (7.2-4).

- A su vez, la Iglesia vive del *Reino* y se dirige al Reino, con lo que se puede ver el nexo de unión entre lo celestial y

lo terrenal en la esposa de Cristo: «El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues nuestro Señor Jesús dio comienzo a su Iglesia predicando la buena nueva, es decir, el reino de Dios» (5.1).

2. *Naturaleza sacramental* de la Iglesia que la remite a *Cristo* y al servicio al *mundo*, dejando de lado posibles triunfalismos, clericalismos y juridicismos. La Iglesia es entendida como institución y como *communio* a la vez, donde queda íntimamente unido lo humano y lo divino, lo material y lo espiritual.

Y como la Iglesia es en Cristo *como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano*, insistiendo en el ejemplo de los concilios anteriores, se propone declarar con toda precisión a sus fieles y a todo el mundo su naturaleza y su misión universal (LG 1.1).

La expresión atenuada «como un sacramento» (*veluti sacramentum*) reconocía las expresiones de algunos autores alemanes –como Rahner o Semmelroth– que proponían a la Iglesia como *Grundsakrament*, como «sacramento fundamental», y a Jesucristo como *Ursakrament*, como «sacramento originario o primordial». La continuidad y distinción entre Cristo y la Iglesia quedaban de este modo claramente expuestas.

Cristo, Mediador único, estableció su Iglesia santa, comunidad de fe, de esperanza y de caridad en este mundo como un organismo visible (*compaginem visibilem*) [...] Pero la sociedad dotada de *órganos jerárquicos, y el cuerpo místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales*, no han de considerarse como dos cosas, porque forman una realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino (8.1).

– *Apostolicidad, primado y colegialidad*, que continúa el poder de Jesús contando con el elemento humano, tal como

habían propuesto los Padres y recordado Johann Adam Möhler en *La unidad de la Iglesia* (1825).

Apostolicidad: «Esta divina misión confiada por Cristo a los apóstoles ha de durar hasta el fin de los siglos (cf. Mt, 28,20), puesto que el Evangelio que ellos deben transmitir en todo tiempo es el principio de la vida para la Iglesia. Por lo cual los apóstoles en esta sociedad jerárquicamente organizada tuvieron cuidado de establecer sucesores» (20.1).

Colegialidad: «Este colegio expresa la variedad y universalidad del pueblo de Dios en cuanto está compuesto de muchos; y la unidad de la grey de Cristo, en cuanto está agrupado bajo una sola Cabeza. Dentro de este colegio, los obispos, actuando fielmente el primado y principado de su Cabeza, gozan de potestad propia en bien no solo de sus propios fieles, sino incluso de toda la Iglesia, mientras el Espíritu Santo robustece sin cesar su estructura orgánica y su concordia» (22.2).

- Esta doctrina de la colegialidad tiene su correlato en la relación entre *Iglesia universal e Iglesias locales*, constituidas en torno al obispo y la Eucaristía. Ambas dimensiones –local y universal– constituyen como el sístole y el diástole de la vida de la Iglesia.

Los Apóstoles, pues, predicando en todas partes el Evangelio (cf. Mc 16,20), que los oyentes recibían por influjo del Espíritu Santo, reúnen la Iglesia universal que el Señor fundó sobre los Apóstoles y edificó sobre el bienaventurado Pedro su cabeza, siendo la piedra angular del edificio Cristo Jesús (cf. Ap, 21,14; Mt, 16,18; Ef, 2,20) (19).

Además, en la comunión eclesial existen Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias, permaneciendo íntegro el primado de la Catedral de Pedro. [...] De aquí dimanar finalmente entre las diversas partes de la Iglesia los vínculos de íntima comunicación de riquezas espirituales, trabajadores apostólicos y ayudas materiales (13.3).

4. *Naturaleza social o comunitaria*: la Iglesia es *pueblo*, que continúa el pueblo de Israel y que pone en primer plano los ele-

mentos sacramentales, proféticos y místicos. La Iglesia como *communio* con Dios y los hombres, que a su vez entronca con las dimensiones trinitaria, cristológica y eucarística.

– *Nueva alianza y nuevo pueblo de Israel:*

Ese pueblo mesiánico tiene por Cabeza a Cristo [...]. Tienen por condición la dignidad y libertad de los hijos de Dios [...]. Tiene por ley el nuevo mandato de amar, como el mismo Cristo nos amó (cf. Jn, 13,34). Tienen por último como destino el Reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que sea consumado por El mismo al fin de los tiempos cuanto se manifieste Cristo (9.2).

– *Sacerdocio común-sacerdocio ministerial:*

El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico se ordena el uno para el otro, aunque cada cual participa de forma peculiar del sacerdocio de Cristo. Su diferencia es esencial, y no solo de grado (10.2; cf. 18.1).

Los bautizados son consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo por la regeneración y por la unción del Espíritu Santo, para que por medio de todas las obras del hombre cristiano ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien las maravillas de quien los llamó de las tinieblas a la luz admirable (cf. 1Pe, 2,4-10) (10.1).

– *Variedad de carismas y ministerios* que garantiza un crecimiento orgánico; ninguna instancia niega su complementaria: ni el papa a los obispos, ni el cura al seglar, ni la teoría a la praxis, ni la acción a la contemplación, ni viceversa.

Además, el mismo Espíritu Santo no solamente santifica y dirige al pueblo de Dios por los sacramentos y los ministerios y lo enriquece con las virtudes, sino que «distribuye sus dones a cada uno según quiere» (1Co 12,11), reparte entre los fieles de cualquier condición incluso gracias especiales [...]. Estos carismas, tanto los extraordinarios como los más sencillos y

comunes, por el hecho de que son muy conformes y útiles a las necesidades de la Iglesia, hay que recibirlos con agradecimiento y consuelo (12.2).

5. *Naturaleza escatológica* de la Iglesia que peregrina en este mundo y se dirige hacia la *Ecclesia in patria*, donde los santos están ya unidos a la Cabeza, Jesucristo. Allí y aquí ocupa un lugar eminente María como madre de la Iglesia.

III. Palabra

Como hemos visto, algunos afirman que el documento más importante sobre el concilio es el referente a la Iglesia; otros, la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, de lo cual se desprende la complementariedad entre estos dos documentos conciliares basilares (*Ecclesia ad intra-Ecclesia ad extra*). Existe sin embargo también un núcleo íntimo. Henri de Lubac veía un paralelismo entre el discurso de inauguración pronunciado por Juan XXIII y el de clausura de Pablo VI, y era la centralidad de Cristo: el papa se ponía a los pies del Señor, tal como hizo Pablo VI en su peregrinación a Tierra Santa. Ya antes Romano Guardini había dicho en *La esencia del cristianismo* (1938) que esta no era una doctrina o un sistema de ideas, sino la misma persona de Jesucristo. Decíamos que, en el centro del concilio, está la figura de Jesucristo. No es un concilio eclesiocéntrico sin más, sino sobre todo cristocéntrico (aunque no cristológico, como veíamos), y Cristo está presente en el Pan y en la Palabra o, dicho de un modo más general, en la Liturgia y en la Revelación. De hecho, no hemos de olvidar que cada sesión conciliar comenzaba con la celebración de la Eucaristía, y a partir del segundo periodo de sesiones, se entronizaba el Evangelio para que presidiera las distintas congregaciones o reuniones generales. Por eso los dos primeros documentos sobre la Revelación y la Liturgia que vamos a abordar son los que

hacen referencia a estas dos realidades salvíficas: encontramos a Cristo en ellas.

1. Historia

Decíamos también que el concilio Vaticano II había puesto por delante en el centro la cuestión de Dios, a Cristo realmente presente en el Pan y en la Palabra, en la Liturgia y en la Revelación; como no podía ser de otra manera, Cristo está en el centro de los documentos y de todas las propuestas del Vaticano II. Por tanto, antes de ver lo que se refiere a la Liturgia, donde está verdaderamente presente Jesucristo en los sacramentos y –de modo especial– en la Eucaristía, veamos ahora cómo Dios se hace presente entre los hombres por medio de la Palabra y en la Revelación. Podemos aprender de los cristianos orientales su amor a la Liturgia, pues en occidente se ha desarrollado más la atención a la Escritura y a los estudios bíblicos. Por eso hemos situado el punto cardinal referido a la Palabra en el oeste. Tras la *Ecclesia ad extra* y la *Ecclesia ad intra*, el Vaticano II aborda la *Ecclesia de Scriptura et Eucharistia*, pues la Iglesia vive de la Palabra y los sacramentos, especialmente de la Eucaristía.

San Jerónimo había dicho –y será recogido en el número 25– que «el desconocimiento de las Escrituras es el desconocimiento de Cristo», y el concilio recordará –con León XIII– que estas son el «alma de la teología». Sin embargo –señala Bea– la palabra de Dios no se identifica con la Escritura, sino con la viva predicación del Evangelio, con la misma Revelación divina (cf. 1P 1,23ss.). Ya todo el aparato bíblico que aparece en los textos conciliares supone una clara muestra de los benéficos efectos del movimiento bíblico en el Vaticano II. A su vez, algunos autores consideran este documento como el *capolavoro*, la obra-cumbre del concilio: la constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina Revelación fue ampliamente debatida, pero constituye –a decir de Benedicto XVI poco antes de su renuncia– uno de los más «bellos y novedosos

textos del concilio». El movimiento bíblico estaba así obteniendo sus frutos –tal como destacó el teólogo protestante Karl Barth–, como lo había obtenido ya el litúrgico con la constitución *Sacrosanctum concilium*. Tras los caminos abiertos por Trento y el Vaticano I, la *Dei Verbum* constituye un documento magisterial plenamente novedoso.

- Como hemos visto en parte, en el primer periodo conciliar, a partir del comienzo de los trabajos el 14 de noviembre de 1962, el esquema inicial titulado *De fontibus revelationis*, con un primer capítulo titulado «De duplice fonte Revelationis», reflejaba un modo de pensar que después sería corregido, tal como hemos estudiado a través de los trabajos de Rahner y Ratzinger.
- Tras un debate bastante enconado, Juan XXIII decidió suspenderlo el 21 de diciembre de 1962 y nombrar una comisión mixta, presidida por Bea y Ottaviani.
- La comisión presenta un *textus prior* a los padres conciliares el 30 de marzo de 1963. Ante la gran reserva que suscitó la cuestión, se decidió no debatir la cuestión durante el segundo periodo (9-11.1963).
- En el tercer periodo conciliar se debate el *textus enmendatus* y encuentra un juicio ampliamente positivo entre los padres conciliares, a la vez que se introducen nuevas modificaciones (30 de septiembre-4 de diciembre de 1963).
- En el cuarto periodo conciliar, el *textus denuo enmendatus*, fue discutido y aprobado entre el 20 y 22 de septiembre de 1965. Tras una nueva discusión y un examen valorativo de cada capítulo (29 de septiembre-19 de octubre), se llega a la votación final (29.10). y al *textus adprobatus* (2115/27/7).
- La aprobación definitiva el 29 de octubre, con la votación definitiva (2350/3).

En total, tenemos *cuatro redacciones* del texto conciliar, hasta que al final el 18 de noviembre fue promulgada por Pablo VI, con tan solo 6 votos en contra, tres semanas antes de concluir el concilio. Es decir, el texto recorre durante tres años el camino más

largo y laborioso de los textos conciliares. Una notificación del 15 de noviembre, que remite a la de la *Lumen gentium* (6 de marzo de 1964) sobre las normas para la interpretación teológica, afirma que la calificación teológica «se deduce o de la materia tratada, o de la calificación teológica».

2. Contenido

En este apartado, se trata de ver las *orientaciones básicas* de la *Dei Verbum*. El *proemio* se refiere al *contenido*: se trata de la «palabra de Dios», que el concilio escucha «con sentido religioso» y la proclama «con valentía»: con obediencia y a su servicio, la escucha, la guarda y la explica (cf. 10).

- La *finalidad* de la transmisión de la Revelación es la *comunidad eclesial* a imagen de la comunión intratrinitaria, tal como aparece en 1Jn 1,3: «Os anunciamos, pues, lo que hemos visto y oído, para que tengáis *comunidad con nosotros*, como nosotros tenemos *comunidad con Dios el Padre y con su Hijo Jesucristo*».
- Se refiere también a la *continuidad* de sus enseñanzas, «siguiendo las huellas de los concilios de Trento y Vaticano I» (1); en concreto, el decreto *De canonicis Scripturis* de Trento y la Constitución dogmática *Dei Filius* del Vaticano I, si bien al mismo tiempo ofrece una *nueva lectura*, con un lenguaje más trinitario e histórico.

Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (2).

La mediación de Cristo en la Revelación, como su cumbre, resulta pues evidente, pero en ella interviene todas las divinas personas. El Dios invisible se hace visible a través de la persona del Hijo,

pero además mantiene una íntima conversación con la naturaleza humana, en la que no solo revela sus más profundos misterios, sino que culmina con la misma participación de la naturaleza divina, por la que somos constituidos en hijos de Dios. De la Trinidad pasa después a la sucesión histórica que va de Israel a la Iglesia, y de los patriarcas y los profetas a los apóstoles, tras alcanzar su cumbre en Cristo:

En su tiempo llamó a Abraham para hacerlo padre de un gran pueblo, al que luego instruyó por los patriarcas, por Moisés y por los profetas para que lo reconocieran Dios único, vivo y verdadero, Padre providente y justo juez, y para que esperaran al Salvador prometido, y de esta forma, a través de los siglos, fue preparando el camino del Evangelio (3).

A) *Revelación, Escritura y tradición*

Karl Barth afirmaba que en los puntos 2 al 5 estaba la clave interpretativa de este texto conciliar, completando de este modo la visión de Trento y del Vaticano I. En el *capítulo I* titulado *Naturaleza de la Revelación (De ipsa Revelatione)*, habla de la Revelación de Dios *a partir de las cosas creadas* (cf. Rm 1,19-20), tal como se afirmó ya en la *Dei Filius* (cf. DV 6.2). Ahí se cita también Jn 1,3 («todo fue hecho conforme al Logos»), por lo que se une la Revelación natural a la histórica y salvífica (utiliza aquí la expresión patrística *salus superna*); se define como la «*autorrevelación* del mismo Dios» (*seipsum revelavit*, 2), quien se manifiesta y nos revela sus más íntimas verdades. El objeto de la Revelación es el «misterio de su voluntad», respecto al plan de salvación de todos los hombres, para «recapitular todas las cosas en Cristo, las del cielo y las de la tierra» (Ef 1,4.9). Junto al conocimiento de Dios con la luz natural de la razón —como enseñó el Vaticano I—, la *Dei Verbum* recuerda ahora cómo el Pueblo escogido y el nuevo pueblo de Dios que es la Iglesia tienen una segunda luz, especial,

sobrenatural, que les revela los misterios y la voluntad salvífica de Dios. Los hombres tenemos acceso al Padre «por medio de Cristo, Verbo encarnado, en el Espíritu Santo», nos hacemos «partícipes de la naturaleza divina» (2P 1,4) y entramos en comunión con las tres divinas Personas.

a) *¿Qué es la Revelación?*

La constitución dogmática sobre la divina Revelación emplea un modelo más *comunicativo* que instructivo, *personalista* y no solo cognoscitivo: se trata de un encuentro (con Jesucristo) que genera conocimiento y salvación al mismo tiempo (2). Apreciamos pues un planteamiento personal y vivo de la Revelación: es el Dios vivo que habla a una Iglesia viva, compuesta por miembros vivos. Utiliza también aquí *un lenguaje de cuño bíblico y patristico*: junto a «una total sumisión del entendimiento y la voluntad» del Vaticano I, se refiere a que «el hombre se entrega libremente del todo a Dios»: o a cómo el Espíritu «mueve el corazón, lo convierte a Dios y abre los ojos del entendimiento»; por tanto, se dará un encuentro personal del que procede la subsiguiente iluminación del entendimiento: «Dispuso Dios en su bondad y sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad» (2). Más adelante concretará: «para comunicarles los bienes divinos, que superan totalmente la comprensión de la inteligencia humana» (6). De esta manera, con las dos luces –natural y sobrenatural– de la razón y de la Revelación, todo cristiano puede conocer los misterios de Dios, sus más íntimos secretos. Así, Dios entabla una conversación personal con la humanidad, al tratarnos como amigos e hijos y nos invita a formar parte de su familia y su pueblo. Es más, todo cristiano está llamado a la comunión con Dios: «no soy yo el que vivo, es Cristo que vive en mí» (Ga 2,20).

La Revelación se realiza *gestis verbisque*, con hechos y dichos, «con acciones y palabras íntimamente unidas» (2.4). Resulta de este modo resaltada la dimensión más concreta e histórica: una

comprensión del *dabar* bíblico, que aúna las acciones con las palabras. Así como Jesús habló con sucesos y palabras a lo largo de su vida terrena, Dios se revela por medio de este lenguaje múltiple:

Las obras realizadas por Dios manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras; y las palabras, por su parte, proclaman las obras e iluminan el misterio contenido en ellas (2.4).

Dios habla no solo con palabras, sino también por medio de los acontecimientos: en Jesucristo, tan reveladores son sus discursos y parábolas como los milagros obrados y las distintas acciones que realizó a lo largo de su existencia terrena. *Cristo* aparece como mediador y plenitud de la Revelación (2.4), y el antiguo testamento sería una *praeparatio evangelii* (3,16), que se manifiesta de modo definitivo en la persona de Jesús: en sus palabras y sus obras y, sobre todo, en su muerte y su resurrección. Aquí vemos unidas las dimensiones práctica y teórica, el testimonio con la palabra, los hechos con los dichos. Toda la historia de la salvación confluye en Él, toda ella nos habla de la cumbre de la Revelación:

Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la Revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y *plenitud de toda la Revelación* (2; cf. también 4,7).

El modelo escogido –decíamos– es el *comunicativo e interpersonal*: ante una palabra (*Wort*) por parte de Dios, viene una *Antwort*, una respuesta; al Dios que se revela, se le debe la escucha, la obediencia (de *ob-audire*) de la fe: «se abandona a Dios del todo y libremente, prestándole “el homenaje del entendimiento y de la voluntad” y asintiendo voluntariamente a la Revelación hecha por él» (5). Toda la persona se implica en esta llamada: inteligencia y voluntad, razón y corazón, entendimiento y libertad; pero también la vida y la propia existencia, pues toda llamada implica siempre una conversión. Forma también parte de la «obediencia

de la fe». Por eso el texto habla de la fe como un acto libre e inteligente, que requiere la adhesión de la mente y de la voluntad, tal como recordaba también la declaración sobre la libertad religiosa *Libertatis conscientiae* (cf. 10.11). Pero también el texto conciliar se remonta hasta el origen, y ve la fe como una gracia, como un don gratuito de Dios:

Para profesar esta fe es necesaria la gracia de Dios, que proviene y ayuda a los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da «a todos la suavidad en el aceptar y creer la verdad» (5).

Solo a partir de este don puede darse la respuesta de la fe; por eso, la fe es en primer lugar un don, y después una tarea nuestra: una respuesta libre e inteligente. En esta misma línea de continuidad, afirma sobre el *Evangelio* que es «el principal testimonio de la vida y doctrina de la Palabra encarnada» (18), que fue transmitido por los «apóstoles y los varones apostólicos» (7); es decir, se refiere a su *origen apostólico* de la Iglesia y de la transmisión de la Revelación, a la apostolicidad de la transmisión de la Revelación:

Cristo Señor, en quien se consuma la Revelación total del Dios sumo, mandó a los apóstoles que predicaran a todos los hombres el Evangelio, comunicándoles los dones divinos. [...] Lo cual fue realizado fielmente, tanto por *los apóstoles*, que en la predicación oral comunicaron con ejemplos e instituciones lo que habían recibido por las palabras, por la convivencia y por las obras de Cristo, o habían aprendido por la inspiración del Espíritu Santo, como por *aquellos apóstoles y varones apostólicos* que, bajo la inspiración del mismo Espíritu, escribieron el mensaje de la salvación (7).

b) *Escritura, tradición y magisterio*

Como acabamos de ver, la constitución dogmática sobre la divina Revelación recorre toda la historia de la salvación, des-

de sus balbuceos en el antiguo testamento hasta sus más claras palabras en el nuevo: nuestros primeros padres, el Pueblo escogido, las *verba factaque Iesu* y la alianza definitiva (cf. 3.4). De un modo progresivo y pedagógico, Dios enseña –primero a su Pueblo y después a toda la humanidad– quién es Él y cómo nos podemos salvar. Como veíamos, esta Revelación encuentra su culmen y plenitud en Cristo, el Logos eterno encarnado (cf. Jn 1,1.14), quien nos habla *factis verbisque*, con obras y palabras y nos comunica la alegría de la buena nueva (cf. 2.4). Su principal obra va a ser el misterio pascual: su pasión, muerte y resurrección; la Revelación ha de ser transmitida a todas las generaciones, los testigos han de transmitir un testimonio que es Palabra que salva. El *capítulo II (La transmisión de la Revelación)* habla de la tradición de la Iglesia: su relación con el pueblo de Dios (8), con la Escritura (9) y con el magisterio de la Iglesia (10). Frente a una teórica oposición entre Escritura, tradición e Iglesia, la *Dei Verbum* expone que el cauce creado por la tradición de la Iglesia es el mejor vehículo de transmisión de la verdad revelada. La Iglesia es el mejor ámbito, el mejor contexto, para leer el texto sagrado, y por eso incluso un autor protestante ha hablado del «redescubrimiento de la Iglesia».

La vía de continuidad que va de los profetas a los apóstoles resulta fundamental para la transmisión de la Revelación; es lo que llamamos tradición, a partir de *tradere* (entregar). ¿Supone entonces esta una revelación paralela a la contenida en la Escritura? El texto conciliar acoge la teoría de *la única fuente* (Geiselmann, Congar, Rahner y Ratzinger), frente a la teoría de las dos fuentes, divulgada después de Trento (Lennerz, Salaverri); como hemos visto, esta toma de postura llevará incluso a un cambio de nombre del esquema: del *De fontibus* al *De divina Revelatione*. El texto final habla sin embargo de «*manantial*» (*scaturigo*), para evitar el controvertido término «fuente» (*fons*): Escritura y tradición «brotan de un mismo manantial, corren en una misma corriente y tienden al mismo fin». La tradición conserva, transmite e ilumina la Escritura; se le podría aplicar el mencionado esquema de *Wort-*

Antwort: la Escritura pregunta e interpela, mientras la tradición responde, siendo así como la voz y el eco. Existe tal complementariedad porque esta tradición está custodiada por el mismo Espíritu que ha dado lugar a la Revelación y ha inspirado la Escritura: ambas forman «un único depósito sagrado de la palabra de Dios» (10) y constituyen «la norma suprema de fe» (21). Se evita por tanto hablar de dos fuentes autónomas:

La sagrada tradición, pues, y la sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia (10.2).

Fuente, manantial y depósito son «metáforas acuáticas» para expresar la unidad de la Revelación. Nos encontramos pues aquí ante una presentación unitaria e histórica de la Revelación, sin monismos ni dualidades que condicionen y en cierto modo dissequen la autocomunicación de Dios a su Pueblo: se superan así tanto la doctrina protestante de la *sola Scriptura* como las reacciones que se posicionaron en el lado opuesto. Martelet habla de la «unión de contrarios» como consecuencia de la unión de lo divino y lo humano en la persona de Jesucristo tal como recordó Calcedonia (451), siguiendo la dinámica o dialógica del *et-et* (y no la dialéctica luterana del *aut-aut*): Cristo y el Espíritu, Escritura y tradición, antiguo y nuevo testamento, Palabra y sacramentos, misterio y sacramento, oriente y occidente, María y la Iglesia, Iglesia universal e Iglesias locales, episcopado y primado, sacerdocio común y sacerdocio ministerial, Iglesia y mundo. La complementariedad e identidad en su origen entre Escritura y tradición obedece a que la Revelación tiene un mismo autor, a pesar de que para nosotros tenga distintos canales de transmisión: «esta sagrada tradición y la sagrada Escritura son como un espejo en el que la Iglesia peregrina en la tierra contempla a Dios» (7), había dicho con anterioridad. Esta imagen de la Palabra escrita es una tradición viva, transmitida a través de personas vivas: los apóstoles y sus sucesores (cf. 8). Es esta la labor de la Esposa de Cristo:

La Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que cree (8).

Pero a la vez que conserva, «esta tradición, que deriva de los apóstoles, *progres*a en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo: puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas» (8). Por eso es una tradición viva, pues la verdad contenida en la Revelación es inagotable y siempre puede suscitar interpretaciones que muestren facetas o aspectos distintos. Con la tradición, existe un progreso y una profundización en la comprensión de la Escritura, gracias a la asistencia del Espíritu,

es decir, la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios (8.2).

«Dios continúa hablando a la esposa de su Hijo», dice Bea. Aquí podemos ver igualmente cómo la noción newmaniana de la evolución histórica del dogma o la historia del dogma desarrollada por la Escuela de Tubinga presentan un cierto reconocimiento por parte del concilio. La tradición no solo conserva pues, sino que también ilumina la Escritura: viene a fortalecer la debilidad de toda palabra escrita, aunque provenga de la palabra de Dios. Y sigue el mencionado añadido de Pablo VI: «De ahí que la Iglesia *no saca solo de la Escritura* su certeza acerca de todo lo revelado» (*non per solam Scripturam hauriat*: 9); la tradición constituye la certeza sobre lo revelado, como puede ocurrir a la hora de conocer el canon y de interpretar y actualizar la Escritura (8,12). El texto rehúye por tanto aquí la utopía de la *sola Scriptura*, propuesta por los reformados; la tradición contiene una «función criteriológica», constituye un marco interpretativo, un ámbito adecuado de lectura: «no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio» (carácter subsidiario), que ayuda a «interpretarla auténticamente (*authentice*)». No hay nada en la tradición que no esté contenido en la Escritura, es decir, está humildemente a su servicio, pero

puede iluminarla en puntos concretos. Por eso la tradición –además de conservar y progresar– también *ilumina*: hace incesantemente operativa la Escritura. La tradición –decíamos– es el contexto hermenéutico en que mejor puede ser leído el texto, sin que este desaparezca en el contexto; existirá por tanto una lectura de la Escritura en la Iglesia en perfecta continuidad con la Revelación. En palabras de Karl Barth, este texto

no defiende la unicidad de dominio, pero sí el predominio, la supremacía de la sagrada Escritura.

Dios confía de esta forma la palabra de Dios a su Iglesia para que esta no se pierda, y después la asiste para que cumpla esa delicada misión. Destaca también el texto conciliar la relación entre los pastores –de modo especial, los obispos– y la conservación íntegra de este depósito de la Revelación (cf. 10):

El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo. Este magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer.

Es evidente, por tanto, que la sagrada tradición, la sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia –concluye–, según el designio sapientísimo de Dios, están entrelazados y unidos de tal forma que no tiene consistencia el uno sin el otro, y que, juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas (8.2-3).

B) *Inspiración e interpretación*

El capítulo III (*La inspiración y la interpretación de la Escritura*) retoma las expresiones de la *Dei Filius* «inspiración» y «Dios como

autor» (DS 300,6). En primer lugar, se ocupa del canon de los libros inspirados, pues el primer acto de la Iglesia asistida por el Espíritu consiste en establecer qué libros están inspirados y cuáles no:

Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan en la sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo. La santa madre Iglesia, según la fe apostólica, tiene por santos y canónicos los libros enteros del antiguo y nuevo testamento con todas sus partes, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia (11.1).

a) *Lectura e inspiración*

A los hagiógrafos los denomina *veri auctores*, subrayando así la dimensión humana, en paralelismo con la encarnación de la Palabra eterna del Padre: «Pero en la redacción de los libros sagrados, Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios, de forma que obrando Él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y solo lo que Él quería» (11.1). El texto sagrado será todo él de Dios y de cada uno de los autores humanos, concorde con la explicación de las respectivas causas principal e instrumental.

Ofrece además una versión más positiva de la *inerrancia*, al hablar de «la verdad que Dios quiso consignar en ellos [en los textos] para nuestra salvación» (11.2). Pablo VI sugirió cambiar la expresión *veritas salutaris* por la fórmula más explícita de «la verdad que Dios quiso consignar en los libros sagrados para nuestra salvación». Así, podemos leer pasajes como los siguientes, en los que se puede observar una nueva apreciación de la relación entre *historia y verdad*, entre *oeconomia e historia salutis* a la hora de presentar la Revelación (cf. 2.4.14.15). La verdad se revela en el tiempo, tal como quedaba expuesto en el concepto conciliar de *historia salutis* (traducción de *Heilgeschichte*), que en definitiva

procede de la doctrina de la encarnación, por la que la eternidad entra en el tiempo: el Verbo se hace hombre.

Esta verdad «inspirada y sin error» es la Revelación salvífica, la Palabra que salva, y se refiere solo a las verdades de fe y moral allí contenidas, no a datos históricos o científicos en el sentido actual del término, a pesar de que contienen una verdad histórica entendida tal vez distinta a la de la moderna historiografía. En este sentido, la Escritura es una maestra infalible. Constituye pues esta precisión un paso adelante en la delimitación de los correspondientes ámbitos de la ciencia y de la Revelación. Y termina el texto conciliar citando a san Pablo:

Toda la Escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y equipado para toda obra buena (2 Tm 3,16-17).

Sobre la *interpretación* de la Escritura, afirma que se deben tener también en cuenta los géneros literarios y los métodos propios de la filología. Por tanto, en primer lugar, habrá que entender todo el contexto en el que escribió el autor humano (lengua, época, estilo, género...), para poder comprender en profundidad lo que dice el autor divino. Pero además «hay que leerla con el mismo Espíritu con que fue escrita» (*eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit*), que a su vez contiene los principios de:

- a) la unidad de la Escritura entre antiguo y nuevo testamento,
- b) la referencia a «la tradición viva de la Iglesia» y
- c) la analogía entre las distintas verdades de la fe (12).

Existe por tanto una identidad entre el autor y el verdadero intérprete, el Espíritu, lo cual garantiza una recta comprensión de la Escritura (es como si el mismo compositor hiciera las veces de director de orquesta, a la hora de interpretar su propia obra). Valora así la labor de los exegetas y escrituristas, que ha de ser un trabajo orientado, como lo es el del músico que está dirigido por el director de orquesta:

Porque todo lo que se refiere a la interpretación de la sagrada Escritura, está sometido en última instancia a la Iglesia, que tiene el mandato y el ministerio divino de conservar y de interpretar la palabra de Dios (12.3).

Este a su vez se sirve de una serie de mediaciones –como la misma Escritura y la Iglesia– que transmiten tal interpretación autorizada. De esta forma, Escritura, Iglesia y Revelación constituyen tres círculos concéntricos donde cada uno es contenido y a la vez transcendido por el siguiente.

b) *Unidad de la Escritura*

En el *capítulo IV y V (El antiguo y el nuevo testamento)*, se habla de la *unidad entre ambos* (16): «el nuevo está escondido en el antiguo, y el antiguo se hace visible en el nuevo», acudiendo al famoso adagio agustiniano: *vetus in novo patet, novus in vetere latet*. De esta manera, el texto conciliar recuerda el principio de la continuidad y complementariedad entre ambos testamentos: también el antiguo testamento anuncia a Cristo, recuerda Bea. Alude además a la estructura tipológica, contenida en el término *figura* (1Co 10,11): el antiguo testamento es figura o imagen del nuevo, donde adquiere «*plena significación*» (16; aunque no emplea la expresión «sentido pleno»). Además, el antiguo testamento no solo preanuncia, sino que «ilumina y explica» el nuevo.

De esta forma, queda clara la continuidad entre Israel y la Iglesia, y cómo el antiguo testamento forma parte de la Biblia cristiana (basta pensar en el uso que la Liturgia ha hecho de los textos veterotestamentarios, en especial de los salmos). La antigua alianza constituye una fase previa a la nueva: «Dios, buscando y preparando solícitamente la salvación de todo el género humano, con singular favor se eligió un pueblo, a quien confió sus promesas» (14). En estos libros se contiene «una verdadera pedagogía divina» (15): Dios va desvelando sus planes poco a poco, como quien en-

seña a un párvulo. Sin embargo, los designios divinos son contenidos también en los textos veterotestamentarios, por lo que no se pueden contraponer ambos testamentos, aunque efectivamente el nuevo suponga la plenitud del antiguo:

Estos libros, aunque contengan también algunas cosas imperfectas y adaptadas a sus tiempos, demuestran, sin embargo, la verdadera pedagogía divina. Por tanto, los cristianos han de recibir devotamente estos libros, que expresan el sentimiento vivo de Dios, y en los que se encierran sublimes doctrinas acerca de Dios y una sabiduría salvadora sobre la vida del hombre, y tesoros admirables de oración, y en los que, por fin, está latente el misterio de nuestra salvación (15).

«La Palabra divina, que es poder de Dios para la salvación de todo el que cree, se presenta y manifiesta su vigor de manera especial en los escritos del nuevo testamento» (17), sostiene por otra parte. El nuevo testamento contiene la plenitud de la Revelación salvífica: ahí se contiene la encarnación, el misterio pascual y el nacimiento de la Iglesia, que nace también de la predicación del Evangelio: «para que [los apóstoles] predicaran el Evangelio, suscitaran la fe en Jesús, Cristo y Señor, y congregaran la Iglesia» (17). A su vez, continuando la línea sucesoria establecida por la tradición, la constitución dogmática sobre la Revelación recuerda la *«apostolicidad de los Evangelios»*:

La Iglesia siempre ha defendido y defiende que los cuatro Evangelios tienen origen apostólico. Pues lo que los Apóstoles predicaron por mandato de Cristo, luego, bajo la inspiración del Espíritu Santo, ellos y los varones apostólicos nos lo transmitieron por escrito, fundamento de la fe, es decir, el Evangelio en cuatro redacciones, según Mateo, Marcos, Lucas y Juan (18.2).

Respecto a la *«historicidad» de los Evangelios*, el texto sufrió una larga elaboración: alude al carácter de verdad que contienen estos testimonios evangélicos, si bien la fe pascual permite «una

más plena inteligencia» (19). Menciona la labor redaccional de los hagiógrafos, quienes seleccionan, sintetizan, adaptan, proclaman y comunican la verdad sobre Jesús (cf. Lc 1,2-4), y reconoce la relativa validez de ciertas teorías como la historia de las formas (o formación) del Evangelio, o de los distintos géneros literarios; pero insiste en la historicidad de los testimonios sobre Jesús que constituye un tema importante y decisivo:

La santa madre Iglesia firme y constantemente ha creído y cree que los cuatro referidos Evangelios, *cuya historicidad afirma sin vacilar*, comunican fielmente lo que Jesús Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación de ellos (19.1).

Este añadido fue también una sugerencia personal de Pablo VI. Lógicamente, este carácter histórico está íntimamente unido a la mencionada apostolicidad, al mismo tiempo que recuerda otros textos neotestamentarios considerados igualmente inspirados (cf. 10):

Los apóstoles, ciertamente, después de la ascensión del Señor, predicaron a sus oyentes lo que Él había dicho y obrado, con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaban, amaestrados por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la luz del Espíritu de verdad (19).

C) *La Escritura en la Iglesia*

El capítulo VI (*La Escritura en la vida de la Iglesia*) refiere cómo la *Iglesia vive del Pan y la Palabra, de la Escritura y la Eucaristía*: «La Iglesia ha venerado siempre las sagradas Escrituras al igual que el mismo cuerpo del Señor, y no ha dejado de tomar –sobre todo en la sagrada Liturgia– de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la palabra de Dios como del cuerpo de Cristo» (21.1). Es en este pasaje en el que se habla de la «mesa de la Palabra y del cuerpo de Cristo» (*non desinat ex mensa tam verbi Dei quam Corporis Christi panem vitae sumere atque fidelibus porrigere*).

Además de la mencionada lectura de la Escritura en la Iglesia (Biblia e Iglesia –como decíamos– constituyen dos pilares concéntricos, donde la Iglesia se convierte en la casa de la Palabra y en su mejor contexto interpretativo; constituyen así también una única fuente de la que mana una Revelación, que trasciende a ambas), se da también la unidad entre *Biblia y Liturgia*: la palabra de Dios siempre es proclamada en la celebración eclesial (sacramentos u oficio divino). La Liturgia está «empapada» –recuerda Bea– de la Escritura. En la celebración eucarística, tenemos una Liturgia de la Palabra y la Liturgia propiamente eucarística: ambas son complementarias y proporcionan el debido contexto autoritativo a la Palabra. Cristo habla a su Iglesia en la celebración cuando son proclamadas las Escrituras en la celebración.

A la vez que recordaba la supremacía de la Escritura, pues el magisterio «no está por encima de la Palabra, sino a su servicio» (9), la *Dei Verbum* establece la Escritura y la tradición como «regla suprema de la fe de la Iglesia» (21), pues constituyen dos pilares concéntricos, en los que la primera está subordinada a la segunda. La *predicación* cristiana ha de estar pues nutrida por la Escritura: «Es necesario, por consiguiente, que toda la predicación eclesiástica, como la misma religión cristiana, se nutra de la sagrada Escritura, y se rija por ella» (21.2). Alude así a que la palabra de Dios es «apoyo y vigor de la Iglesia, y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual» (21.2), pues siempre «es viva y eficaz» (Hb 4,12).

Como consecuencia lógica, «es conveniente que los cristianos tengan amplio acceso a la sagrada Escritura» (22), bien en su versión original como en sus traducciones (también ecuménicas: cf. 25.3); de hecho, el concilio nos va a ofrecer la nueva versión de la *Neovulgata*. A su vez, al contener el texto inspirado una riqueza inagotable, siempre puede darse una «más profunda comprensión de las sagradas Escrituras» (23.1), y sugiere como guía la Liturgia y los Padres de oriente y occidente. Pero también los biblistas y exegetas –«bajo la vigilancia del sagrado magisterio» (23.2)– pueden ofrecer su inestimable ayuda:

El sagrado concilio anima a los hijos de la Iglesia dedicados a los estudios bíblicos, para que la obra felizmente comenzada, renovando constantemente las fuerzas, la sigan realizando con todo celo, según el sentir de la Iglesia (23.3).

De modo parecido, la Escritura es entendida como (*veluti*) «*alma de la teología*» (24), a lo que deben añadirse después los testimonios de la historia, la reflexión de la razón y la analogía de la fe. De este núcleo central es de donde la teología obtiene su propia capacidad de convicción. La verdad a la que aspira la teología solo puede venir por medio de la Escritura, leída en sintonía con la tradición, tal como se repite a lo largo de toda la *Dei Verbum*. Por eso resulta tan importante la adecuada *formación bíblica* para la difusión de la palabra de Dios, a la vez que es recordada la importancia del ministerio de la Palabra:

De igual forma el santo concilio exhorta con vehemencia a todos los cristianos, en particular a los religiosos, a que aprendan «el sublime conocimiento de Jesucristo» (Fil 3,8), con la lectura frecuente de las divinas Escrituras. «Porque el desconocimiento de las Escrituras es desconocimiento de Cristo» (San Jerónimo). Lléguese, pues, gustosamente, al mismo sagrado texto, ya por la sagrada Liturgia, llena del lenguaje de Dios, ya por la lectura espiritual, ya por instituciones aptas para ello, y por otros medios (25.2).

Pero existe un núcleo íntimo que revitaliza la presencia de la Palabra en la Iglesia. Así, termina como ha empezado: recordando –tal como ha ocurrido siempre en la Iglesia católica– la unidad entre Biblia y Liturgia, entre la mesa de la Palabra y la mesa de la Eucaristía; ambas deben ser recíprocamente valoradas:

Como la vida de la Iglesia recibe su incremento de la renovación constante del misterio eucarístico, así es de esperar un nuevo impulso de la vida espiritual de la acrecida veneración de la palabra de Dios que «permanece para siempre» (Is 40,8; cf. 1Pe 1,23-25) (26.2).

3. Síntesis

El texto de la *Dei Verbum* afronta una serie de cuestiones claves:

1. Junto a esto destaca la *estructura trinitaria, cristológica y personalista* en la Revelación.
2. La Revelación es *Palabra de salvación*, por lo que se recuerda la unidad en los misterios salvíficos.
3. La *escucha y proclamación de la Palabra* constituyen el primer momento en la recepción de la Revelación: la escucha debe ser «religiosa» y la proclamación «creyente», por lo que es propuesta aquí toda una hermenéutica de la fe.
4. La *apostolicidad e historicidad* son también los conductos por los que nos llega la divina Revelación.
5. Existe pues una continuidad entre *Revelación, Escritura y tradición*, en la que cada una es englobada por las anteriores: la Revelación trasciende a la Escritura, y no hay nada en la tradición que no esté comprendido en la Escritura, formando a su vez una única fuente.
6. También aparecen relacionados *inspiración, inerrancia e interpretación* por su relación con el Espíritu Santo.
7. El concilio presta una gran atención a *la historia y la filología*, a la vez que recuerda la necesidad de la *analogía fidei* para una recta comprensión del texto revelado.
8. Recuerda también la unidad entre *antiguo y nuevo testamento*, pues corresponden a fases consecutivas de una misma Revelación.
9. Afronta los *retos* del método histórico-crítico y de la epistemología moderna, en concreto de las corrientes del racionalismo y del positivismo; sin adoptar una actitud polémica, ofrece así una hermenéutica donde pueden combinarse los datos de la Revelación, de la historia y de la misma razón.

10. El Espíritu fundamenta a su vez la relación entre *Escritura e Iglesia*, como su ámbito interpretativo, donde la Liturgia desempeña también un papel importante: es principalmente en la celebración litúrgica donde la Iglesia accede a la Escritura. La Palabra está inseparablemente unida al rito, a la celebración litúrgica.

IV. LITURGIA

Terminamos pues por el principio (por el este: *ex oriente, lux*): la constitución *Sacrosanctum concilium* sobre la sagrada Liturgia es el primer documento aprobado por el concilio (4.12.1963), y la primera de las grandes constituciones. Se trata de un texto extenso y minucioso, que desciende a detalles y pormenores sobre la vida litúrgica de la Iglesia. Otros documentos –como la *Dei Verbum*– serán más breves y esenciales, tal vez porque su desarrollo y proceso de redacción resultaron más polémicos. En este caso, la discusión y la aprobación de la *Sacrosanctum concilium* fueron bastante pacíficas, como hemos visto, pues el movimiento litúrgico estaba ya antes considerablemente difundido entre los padres conciliares. Contiene la novedad de que nunca hasta entonces se había abordado tan por extenso la Liturgia en los concilios, tal vez por considerarla como algo demasiado práctico y popular (*leiturgia* viene de *leitos* ‘popular o social’ y *ergon*, ‘obra, servicio’). Aparte de los distintos decretos sobre los sacramentos de Trento, la Constitución sobre la sagrada Liturgia del Vaticano II constituye el primer documento sobre este tema, dotado además de una nueva perspectiva: su centralidad.

1. Historia

Constituye pues este documento un fruto maduro del movimiento litúrgico, el cual llevaba ya un siglo de andadura: había

florecedo en abadías belgas, francesas y alemanas principalmente, y fue acogido incluso por varios pontífices como Pío X, Pío XI y Pío XII; en sus pontificados surgieron iniciativas como la comunión frecuente, la difusión del canto gregoriano, la restauración de la vigilia pascual o la encíclica *Mediator Dei* (1947), respectivamente. La «teología de los misterios» volvió a recordar cómo los ritos y sacramentos estaban estrechamente unidos al misterio pascual, a los misterios salvíficos contenidos en la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Cuando fue consultado el episcopado mundial y las distintas universidades, muchas de las sugerencias habían sido de materia litúrgica; esto es, el terreno estaba ya roturado y dispuesto para dar sus frutos maduros en el concilio.

La constitución sobre la Liturgia en la vida de la Iglesia contenía a su vez todo un proyecto de acción pastoral para renovar la vida litúrgica de la Iglesia, y se podría decir que todo lo que iba a decir el concilio estaba ya *in nuce* en estas aportaciones anteriores. Era pues un texto teórico-práctico. Para Ratzinger, la aprobación de la constitución sobre la sagrada Liturgia supuso un acontecimiento trascendental, al ser esta «el centro de la Iglesia y, por tanto, el auténtico punto de partida de toda renovación»; coincidía con el lema repetido en el concilio: «¡primero la Liturgia!». El que la Liturgia fuera por delante en el concilio significaba que situaba en primer lugar la misma presencia de Cristo en los sacramentos y especialmente presente en el Pan eucarístico. La Liturgia ocupa así un lugar prioritario y principal en los planes del concilio; este no hablaba solo de la Iglesia, sino sobre todo de Dios:

Al comenzar con el tema «Liturgia», se puso inequívocamente a la luz el primado de Dios, la prioridad del tema «Dios», —concluía Benedicto XVI—.

Terminamos pues por el principio, también por su importancia nuclear y constitutiva.

El 17 de mayo de 1959, Juan XXIII había instituido la comisión preconiliar para recoger las sugerencias en torno al nue-

vo concilio ecuménico; de todas ellas, 1855 estaban relacionadas con la Liturgia, hasta el punto de constituir un veinte por ciento del total. En lo que se refiere a la historia redaccional de esta constitución sobre «el centro de la Iglesia» que es la vida litúrgica, podemos ver cómo la etapa preparatoria reviste una especial importancia, pues el esquema —elaborado en verano y otoño del año siguiente— fue asumido casi en su totalidad por la asamblea conciliar. Tuvo un recorrido meteórico, comparado con el resto de los textos, es decir, el documento llega de principio a fin entre el 12 de octubre de 1960 (en el que se envía a los obispos el primer cuestionario) y el 13 de enero de 1962, día en que fue aprobado para su presentación. En efecto, en la primavera de 1961 aparece el primer texto unificado, a partir del trabajo aportado por las trece subcomisiones; y en la tercera y última sesión plenaria (11 al 13 de enero de 1962), la Comisión preparatoria pudo dar una última mano a un documento ya maduro y equilibrado, pues combina principios doctrinales con sugerencias pastorales, la tradición con la modernidad, la audacia con la prudencia. Tenía además el estilo bíblico y patrístico que se pedía al concilio; de este modo, fueron asumidos una gran cantidad de *vota* llegados de obispos y universidades, de manera que una quinta parte de las sugerencias entrarán de hecho en el nuevo documento.

En lo que se refiere al primer periodo conciliar propiamente dicho, el texto fue discutido a lo largo quince congregaciones generales (22.10-15.11.1962), en las que hubo 328 intervenciones orales y 334 por escrito. A veces se caía de modo inevitable en reiteraciones, pero esto contribuyó a la vez de modo decidido a alcanzar el consenso buscado: la discusión resultó algo caótica, pero el debate fue indudablemente fecundo. En la primera votación (14.11.1962), obtuvo su aprobación con un resultado aplastante: 2162 *placet* frente a 46 votos negativos. A partir de ese momento solo quedaba mejorar lo presente: recoger las enmiendas que se hicieron e incluirlas en el texto, de las que casi todas ellas fueron aprobadas por una amplia mayoría. El texto primitivo resultó sensiblemente mejorado, por ejemplo, la inclusión de la cláusula «por

la fuerza del Espíritu Santo» (6), referente a la dimensión pneumatológica junto a la cristológica: tanto Cristo como el Espíritu están presentes en las acciones litúrgicas. Además, aparece en estas líneas la referencia a que la Liturgia es la *culmen et fons* de toda la vida y la actividad de la Iglesia, mientras que el inciso «en virtud del bautismo» (14) expresa las raíces sacramentales de la participación de los fieles en la vida de la Iglesia. El texto final fue aprobado el 4 de diciembre de 1963 (2158 a favor, 4 en contra), lo cual constituye una «voz unánime», como recordó Juan Pablo II.

2. Contenido

En cuanto a la estructura, el texto se compone de un *proemio* de tipo exhortativo, y siete apartados que nosotros dividiremos en tres grandes grupos:

- a) los principios generales,
- b) el misterio eucarístico como núcleo central y paradigmático de toda la vida litúrgica, y
- c) otros elementos litúrgicos, que van desde los demás sacramentos y los sacramentales, a la Liturgia de las horas, el canto y el arte litúrgico, etc.

En la introducción, el texto conciliar sobre la Liturgia recuerda que el santo sínodo «cree que le corresponde de un modo particular proveer a *la reforma y al fomento* de la Liturgia» (1), sin ocultar la intencionalidad ecuménica y misionera de todo el evento conciliar; es decir, son estos los objetivos prioritarios: reformar para fomentar. Si se renueva la Liturgia, piensa el concilio, se podrá renovar toda la vida de la Iglesia, pues la vida en torno a la Palabra y los sacramentos constituye el centro vivo y palpitante —el corazón— de toda la vida de la Iglesia. Allí está Cristo realmente presente, por lo que situarle en el centro del Vaticano II no será sin más una fórmula enfática. La Liturgia resulta pues el lugar privilegiado donde se realiza y manifiesta el misterio de Cristo y de la Iglesia; en ella se hace Cristo presente

y se construye la Iglesia: «la Eucaristía hace la Iglesia», había escrito el perito conciliar Henri de Lubac. Tiene además una clara finalidad apostólica:

La Liturgia [...] contribuye en sumo grado a que *los fieles expresen* en su vida, y *manifiesten* a los demás, *el misterio de Cristo* y la naturaleza auténtica *de la verdadera Iglesia* [...] robustece también admirablemente sus fuerzas para predicar a Cristo y presenta así la Iglesia, a los que están fuera, como signo levantado en medio de las naciones (2).

A) *Elementos principales*

Encontramos en primer lugar seis capítulos que no resultan demasiado orientativos desde el punto de vista del contenido: tras una introducción (1-46), la misa (47-58), sacramentos y sacramentales (59-82), el oficio divino (83-101), el año litúrgico (102-111) y el arte sacro y los objetos sagrados (122-130). En estos puntos se advierte una alternancia de una orientación *teológica* y *disciplinar* al mismo tiempo. Como señaló Juan Pablo II a los veinticinco años de la constitución, existen tres núcleos fundamentales: a) la Liturgia vista desde una perspectiva histórico-salvífica como actualización del misterio pascual, b) como expresión de la Iglesia y c) la lectura de la palabra de Dios. Así, por ejemplo, con evidente sensibilidad católica y ecuménica, el concilio aprecia la variedad de ritos para que tengan «igual derecho y honor» (4); no es por tanto partidario ni del monismo ni del monolitismo litúrgicos: «La reina [=la Iglesia] con vestidos de variados adornos es presentada ante el rey», Cristo (S 44 [45], 15). Vamos, pues, a proceder a una descripción intermedia: según los *altiora principia* que aparecen recogidos en la introducción de la constitución sobre la Liturgia, unos elementos principales, para después adentrarnos en circunstancias y situaciones más concretas. Empecemos pues por estos primeros.

a) *Naturaleza e importancia*

En primer lugar, como veíamos, habla de la naturaleza de la sagrada Liturgia y su importancia para la vida de la Iglesia. En el número 5 se refiere de la *encarnación* del Verbo en la persona de Jesucristo como primer fundamento dogmático de la Liturgia: los sacramentos serán –a decir de los padres de la Iglesia– «huellas de la encarnación». Además, esto está relacionado con toda la historia de la salvación cristiana, en especial el misterio pascual: Cristo envió a los apóstoles «para realizar la obra de salvación que proclamaban, mediante el sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica» (6), es decir, fueron enviados a predicar el Evangelio y anunciar el reino de Dios, a bautizarlos «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» y a celebrar la Eucaristía. Toda la vida sacramental del cristiano nace de este misterio pascual, por eso después se refiere a su presencia: «Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica»: «en el sacrificio de la Misa», en los sacramentos y en su palabra es el mismo Cristo quien actúa (7).

Con razón, pues, se considera la Liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella los signos sensibles significan y, cada uno a su manera, realizan la santificación del hombre, y así el cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro. En consecuencia, toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, *no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia* (7.2).

El texto conciliar se refiere también a la *dimensión escatológica*: «En la Liturgia terrena preguntamos y tomamos parte en aquella Liturgia celestial, que se celebra en la santa ciudad de Jerusalén» (8). Es lo que algunos liturgistas han llamado tener «el cielo en la tierra»: participar en la Liturgia celestial. Sin embargo, el Vaticano II quiere evitar todo panliturgismo: que sea la «fuente y la cumbre» –como dirá más adelante– no quiere decir que sea todo

en la Iglesia, como el corazón no es todo el cuerpo. La vida litúrgica está íntimamente unida a las «obras de caridad, piedad y apostolado» (9).

Por otra parte, aborda su *dimensión existencial* como relación entre Liturgia y conversión: «La sagrada Liturgia no agota toda la actividad de la Iglesia, pues para que los hombres puedan llegar a la Liturgia es necesario que antes sean llamados a la fe y a la conversión» (9). La conversión será así un paso previo a la celebración litúrgica.

Afronta además también la relación con la *religiosidad popular*, es decir, entre Liturgia, oración y devociones (*pia exercitia*, que complementan las *sacra exercitia* de las acciones litúrgicas):

Con todo, la participación en la sagrada Liturgia no abarca toda la vida espiritual. En efecto, el cristiano, llamado a orar en común, debe, no obstante, entrar también en su cuarto para orar al Padre en secreto; más aún, debe orar sin tregua, según enseña el apóstol (12; cf. también 13).

Aunque hace también alusión a la *preminencia y prioridad* de la vida litúrgica: «No obstante, la Liturgia es la *cumbre* a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la *fuerza* de donde mana toda su fuerza» (10).

b) *Educación y participación*

La *Sacrosanctum concilium* alude a la necesidad de promover la educación litúrgica y la participación activa (*actuosa participatio*):

La santa madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella *participación plena, consciente y activa* en las celebraciones litúrgicas que exige la naturaleza de la Liturgia misma y a la cual tiene derecho y obligación (11.1).

Cuando apela a que estas prácticas sean «conformes a las leyes y normas de la Iglesia», el concilio está proponiendo una prima-

cía del *logos* sobre el *pathos*, de manera que bajo la apariencia de sobriedad haya también una recta y debida expresión de los sentimientos (cf. 13.1).

El texto subraya así también no solo la dimensión necesariamente cristocéntrica de la celebración litúrgica, sino también su aspecto social y comunitario (cf. 13.3). Para ello –concreta todavía más– se requiere una «plena y activa participación de todo el pueblo», para lo cual previamente se necesita la formación litúrgica del clero en seminarios, clases de religiosos y en retransmisiones radiofónicas y televisivas (cf. 15-20).

Esta «participación activa» no se refiere a la actividad exterior, sino sobre todo a las disposiciones interiores. Esto es, existe una cooperación orgánica –de modo eminente en la celebración litúrgica– entre *laicos y pastores*, como expresión de la complementariedad y mutua ordenación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial:

La Iglesia, con solícito cuidado, procura que los cristianos no asistan a este misterio de fe como extraños y mudos espectadores, sino que comprendiéndolo bien a través de los ritos y oraciones (*per ritus et preces*), *participen conscientes, piadosa y activamente* en la acción sagrada, sean instruidos con la palabra de Dios, se fortalezcan en la mesa del Cuerpo del Señor, den gracias a Dios, aprendan a *ofrecerse a sí mismos* al ofrecer la Hostia inmaculada no solo por manos del *sacerdote*, sino juntamente con él, se perfeccionen día a día por Cristo mediador en la unión con Dios y entre sí, para que, finalmente, Dios sea todo en todos (III: 48; cf. 14.1.3).

c) *Reforma litúrgica*

El texto conciliar insiste en la *reforma en lo accidental*: «La Liturgia consta de una parte que es *inmutable por ser la institución divina, y de otras partes sujetas a cambio*, que en el decurso del tiempo pueden –e incluso deben– variar, si es que en ellas se han introducido elementos que no responden bien a la naturaleza íntima de la

misma Liturgia o han llegado a ser menos apropiados» (21.1). La esencia de la Liturgia queda por tanto intacta, y son actualizadas las formas externas para expresar mejor el misterio que contienen en las circunstancias actuales. La *Sacrosanctum concilium* sugiere así unir la tradición litúrgica al «progreso legítimo», tras «una concienzuda investigación teológica, histórica y pastoral» (cf. 23). Por eso para esta reforma se establecen *unas normas generales* que competen solo a la autoridad de la Iglesia («Por tanto, nadie –aunque sea sacerdote– añada, quite o cambie cosa alguna por iniciativa propia en la Liturgia»: 22.3), necesidad de unir tradición y progreso (23), la unidad entre Biblia y Liturgia (24) y la revisión de los textos litúrgicos (25); y unas *normas derivadas*, entre las que, podemos enumerar las siguientes:

- La Liturgia es a la vez una *acción jerárquica y comunitaria*, en la que se aprecia una diferencia clara entre el sacerdocio común y el ministerial (cf. 26-27). A la vez que establece esta mutua correspondencia y corresponsabilidad, *diferencia entre las distintas funciones*:

En las celebraciones litúrgicas, cada cual, ministro o simple fiel, al desempeñar su oficio, hará todo y solo aquello que le corresponde por la naturaleza de la acción y las normas litúrgicas (28; cf. 29.39.40).

- La Liturgia combina la *actividad con la receptividad, la palabra con el silencio*:

Para promover la participación activa se fomentarán las aclamaciones del pueblo, las respuestas, la salmodia, las antífonas, los cantos y también las acciones o gestos y posturas corporales. Guárdese, además, a su debido tiempo, un silencio sagrado (30).

- La Liturgia entendida como *actividad pastoral y catequética*:

Los ritos deben resplandecer con noble sencillez (*nobilis simplicitas*); deben ser breves, claros, evitando las repeticiones inútiles, *adaptados a la capacidad de los fieles* y, en general, no deben tener necesidad de muchas explicaciones (34; cf. 32).

- Fomenta además la *Liturgia de la Palabra* y de la homilía, desarrolla una catequesis litúrgica, con breves moniciones y celebraciones de la Palabra (cf. 24, 33, 35; sobre las lecturas, la homilía y la oración de los fieles, 51-53): «En la Liturgia, Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el Evangelio. Y el pueblo responde a Dios con el canto y la oración» (33.1). El leccionario emanado de la reforma litúrgica posconciliar –asumido después por otras confesiones cristianas– supone una clara muestra de cómo Biblia y Liturgia han estado siempre unidas y se enriquecen recíprocamente.
- Respecto al *latín* como lengua litúrgica común, que afirma la unidad y simplifica la práctica litúrgica en distintos países, afirma lo siguiente:

§ 1. *Se conservará* el uso de la lengua latina en los ritos latinos, salvo derecho particular. § 2. Sin embargo, como el uso de la *lengua vulgar* es muy útil para el pueblo en no pocas ocasiones, tanto en la misa como en la administración de los sacramentos y en otras partes de la Liturgia, se le podrá dar mayor cabida, ante todo, en las lecturas y moniciones, en algunas oraciones y cantos, conforme a las normas que acerca de esta materia se establecen para cada caso en los capítulos siguientes (36).

Promueve así un equilibrio entre el latín y las lenguas vernáculas; en cualquier caso, queda bajo la potestad del obispo, «confirmadas por la sede apostólica» (36.4). A lo que se añade, con un claro carácter práctico:

Procúrese, sin embargo, que los fieles sean capaces también de recitar o cantar juntos en latín las partes del ordinario de la misa que les corresponde (54.2).

- La Liturgia ha de someterse a un proceso de *inculturación*, ajeno a todo colonialismo litúrgico, de acuerdo siempre con la autoridad eclesial territorial y con la Sede apostólica (cf. 39-40).

La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la Liturgia: por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aun a veces lo acepta en la misma Liturgia, con tal que se pueda armonizar con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico (37; cf. 38.39.40).

d) *Fomento en las diócesis*

Junto a la lógica *centralidad del obispo* (por la celebración de la Eucaristía en torno a un mismo obispo y a un mismo altar, con la colaboración del presbiterio y la cooperación de los demás fieles), también se anima a las celebraciones en las distintas *comunidades*: «Como no le es posible al obispo, siempre y en todas partes, presidir personalmente en su Iglesia a toda su grey, debe por necesidad erigir diversas comunidades de fieles.

Entre ellas sobresalen las *parroquias*, distribuidas localmente bajo un pastor que hace las veces del obispo, ya que de alguna manera representan a la Iglesia visible establecida por todo el orbe» (42).

Y desciende a detalles organizativos mínimos como la promoción de la acción litúrgica pastoral y la creación de comisiones diocesanas para el fomento de la Liturgia, la música sacra y el arte sagrado. Es en las *Iglesias locales* donde debe realizarse y aplicarse de modo vivo esta reforma litúrgica promovida por el concilio.

B) *Celebración del misterio cristiano*

La terminología que emplea la constitución sobre la Liturgia recoge los desarrollos de la teología litúrgica y sacramental desde el movimiento litúrgico. Como veíamos, el *misterio pascual* está en el núcleo del desarrollo de la *Sacrosanctum concilium*: «esta obra

de redención humana y de la perfecta glorificación de Dios, preparada por las maravillas que Dios obró en el pueblo de la antigua alianza, Cristo la realizó principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, resurrección entre los muertos y gloriosa ascensión» (5).

a) *La celebración eucarística*

Los sacramentos celebran el misterio pascual de Cristo, de modo especial en la Eucaristía. Así aparecerá la *dimensión sacrificial y convivial* –habla de «sacrificio», «memorial» y «banquete»– junto con la *dimensión escatológica*:

Nuestro Salvador, en la última cena, la noche que le traicionaban, instituyó el *sacrificio eucarístico* de su Cuerpo y Sangre, con lo cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz y a confiar a su esposa, la Iglesia, el *memorial de su muerte y resurrección*: sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad [san Agustín], *banquete pascual*, en el cual se come a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria venidera (47).

A su vez, reconoce las dos «mesas» de la Palabra y de la Eucaristía: «Las dos partes de que costa la Misa, a saber: la Liturgia de la Palabra y la Liturgia eucarística, están tan íntimamente unidas que constituyen un solo acto de culto (56).

Respecto a la *Liturgia de la Palabra*, sugiere que «se abran con más abundancia los tesoros de la Biblia» (51), a la vez que recomienda cuidar la homilía, especialmente en las fiestas (52), restablecer la oración de los fieles (53) y la comunión frecuente (55.1). En lo que se refiere a la reforma litúrgica, sugiere *simplificación y vuelta a los orígenes*, rehuendo así todo exceso presuntamente barroco:

Revísese el ordinario de la misa [...]. En consecuencia, simplifíquense los ritos, conservando con cuidado la sustancia; suprimáanse

aquellas cosas menos útiles que, con el correr del tiempo, se han duplicado o añadido; restablézanse, en cambio, de acuerdo con la primitiva norma de los santos Padres, algunas cosas que han desaparecido con el tiempo, según se estime conveniente o necesario (50).

Así, por ejemplo, recoge algunos usos de *la Iglesia primitiva*, como la concelebración o la comunión bajo las dos especies:

Manteniendo firmes los principios dogmáticos declarados por el concilio de Trento, la comunión bajo ambas especies puede concederse en los casos que la Sede Apostólica determine, tanto a los clérigos y religiosos como a los laicos, a juicio de los obispos, como, por ejemplo, a los ordenados, en la misa de su sagrada ordenación; a los profesos, en la misa de su profesión religiosa; a los neófitos, en la misa que sigue al bautismo (55.2; sobre las normas acerca de la concelebración propia de las circunstancias especiales, 57).

b) *Otros sacramentos y sacramentales*

Por otra parte, el concilio recuerda el fin espiritual y formativo de los *sacramentos*, fundamentales en la vida cristiana: «Los sacramentos están ordenados a la *santificación* de los hombres, a la *edificación del cuerpo de Cristo* y, en definitiva, a dar *culto a Dios*; pero, en cuanto signos, también tienen un *fin pedagógico*» (59), lo cual no significa que deban estar sometidos a una instrumentalización catequética, sino que siempre han de facilitar la recepción de los sacramentos, además de translucir su condición de misterio. Además de adorar en primer lugar a Dios, *sacramenta sunt propter homines*, dice un viejo adagio escolástico, los sacramentos son para la edificación de la Iglesia y para las personas y sus necesidades espirituales.

Confirmando el septenario de Trento, el Vaticano II va recorriendo cada uno de los demás sacramentos en clave pastoral y según los principios emanados de la constitución sobre la sagrada Liturgia. Así, propone la restauración del catecumenado (64-65),

el redescubrimiento del bautismo (66-70), la confirmación (71), la penitencia (72), la unción de enfermos (73-75), el orden (76) y el matrimonio (77-78).

Por consiguiente –concluye–, es de suma importancia que los fieles comprendan fácilmente los signos sacramentales y reciban con la mayor frecuencia posible aquellos sacramentos que han sido instituidos para alimentar la vida cristiana (59.2).

Además, por los *sacramentales* –como un icono o el agua bendita, por ejemplo–, «los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos y se santifican las diversas circunstancias de la vida» (60). Establece así también una serie de medidas disciplinares sobre la administración de estos sacramentales (cf. 62-63), que nos preparan para entrar en esa vida plenamente sacramental.

Para estos también se requiere esa reforma que les confiera la *nobilis simplicitas* que corresponde a la celebración sacramental: «Habiéndos e introducido en los ritos de los sacramentos y sacramentales, con el correr del tiempo, *ciertas cosas que actualmente oscurecen* de alguna manera su naturaleza y su fin» (62), por lo que se crearán unos nuevos rituales, también en lengua materna. A esto se unen unas disposiciones sobre la profesión religiosa (80) y las exequias (81-82).

c) *El oficio divino*

También se recuerda que la recitación de la Liturgia de las horas –el rezo del breviario– forma parte de la oración pública de la Iglesia. Así, por ejemplo, recuerda la *dimensión escatológica*, presente en esta celebración de la Liturgia de la Palabra:

El Sumo Sacerdote de la nueva y eterna Alianza, Cristo Jesús, al tomar la naturaleza humana, introdujo en este exilio terrestre aquel himno que se canta perpetuamente en las moradas celestiales. El

mismo une a sí la comunidad entera de los hombres y la asocia al canto de este divino himno de alabanza (83).

Es tal la importancia que recuerda la *obligación* para los sacerdotes (cf. 86, 96) y «las comunidades obligadas al coro», como los cabildos y las comunidades religiosas (95), que debe ser rezada al menos una parte en común (99), a la vez que resulta altamente recomendado para los laicos (100).

Por tanto, todos aquellos que ejercen esta función, por una parte, cumplen la obligación de la Iglesia, y por otra, participan del altísimo honor de la esposa de Cristo, ya que, mientras alaban a Dios, están ante su trono en nombre de la madre Iglesia (85).

En coherencia y continuidad con lo anteriormente dicho, se aboga también por la reforma del oficio divino (89, 91-93). En definitiva, recuerda su finalidad espiritual: «El oficio divino, en cuanto oración pública de la Iglesia, es, además, *f fuente de piedad y alimento de la oración personal*» (90). En cuanto a la lengua, añade:

De acuerdo con la tradición secular del rito latino, en el oficio divino se ha de conservar para los clérigos la lengua latina. Sin embargo, para aquellos clérigos a quienes el uso del latín significa un grave obstáculo en el rezo digno del oficio, el ordinario puede conceder en cada caso particular el uso de una traducción vernácula según la norma del artículo 36 (101.1).

C) *Otros elementos litúrgicos*

La SC se ocupa también de aquellos otros elementos –como el valor litúrgico del tiempo, la música o el arte– que pueden ayudar a dignificar el culto. Tienen además un origen y un significado teológico que merece la pena tomar en consideración, y a su vez extraer consecuencias al respecto. Son principalmente: a) la con-

cepción cíclica y temporal que la Liturgia tiene del tiempo, así como el uso que esta hace de b) la música y c) del arte. El concilio propone pues una profundización en el espíritu del movimiento litúrgico, de algo a lo que la Liturgia ha acudido siempre a lo largo de la historia. El tiempo, la música y el arte también contribuyen a la gloria de Dios, en la celebración litúrgica, a la vez que ayudan a la santificación y edificación de todos los fieles.

a) *El año litúrgico*

El principio del que parte es la *santificación del tiempo*: «Al conmemorar los misterios de la redención, [...] se les hace presentes, durante todo el tiempo, a los fieles para que los alcancen y se llenen de la gracia de la salvación» (102.3). Una vez más es propuesta una revisión del año litúrgico (107). Además del año litúrgico, podrían ser útiles para la catequesis y la evangelización las *fiestas* de la Virgen y las memorias los mártires y los santos (103-104), junto con otros ejercicios de piedad espirituales y corporales (105), entre los que se podrían incluir de modo destacado el rosario y el viacrucis. En cualquier caso, ha de quedar claro la *centralidad del domingo y del misterio pascual* (106): «El ciclo temporal debe prevalecer sobre las fiestas de los santos» (108), y establece algunas condiciones para el culto a los santos (111), así como las disposiciones sobre la penitencia y el ayuno (110), que no oscurezcan el verdadero «culto espiritual». Junto con la prioridad del año litúrgico (adviento, navidad, cuaresma, pascua y tiempo ordinario), sugiere un equilibrio con las festividades de los santos, con un tono claramente cristocéntrico:

Oriéntese el espíritu de los fieles, sobre todo, a las fiestas del Señor, en las cuales se celebran los misterios de salvación durante el curso del año. Por tanto, el ciclo temporal tenga su debido lugar por encima de las fiestas de los santos, de modo que se conmemore convenientemente el ciclo entero del misterio salvífico (108).

b) *La música sacra*

«La música sacra será más santa cuanto más estrechamente esté ligada con la acción litúrgica» (112), afirma al establecer su *carácter subordinado* respecto a la celebración. Junto a la importancia de los cantos, se anima a la promoción de las *scholae cantorum* (114), del canto gregoriano (116-117) y del «canto popular religioso» (118). Al mismo tiempo, sugiere tener en cuenta la tradición musical propia, «principalmente en las misiones» (119), guiada por los principios de la inculturación. También, desciende a detalles tan elocuentes como el siguiente, aunque sea significativo el tipo de celebración que el concilio procura promover:

Téngase en gran estima en la Iglesia latina el *órgano de tubos* como instrumento musical tradicional, cuyo sonido puede añadir un esplendor admirable a las ceremonias de la Iglesia, levantando las almas hacia Dios y las realidades celestiales (120).

De hecho, se suele decir que es el instrumento musical que reproduce la voz humana del modo más parecido. En fin, ofrece unas orientaciones para los compositores de música litúrgica (y no solo de música sacra):

Compongan obras que presenten las características de verdadera música sacra y que no solo puedan ser cantadas por las mayores *Scholae cantorum*, sino que también estén al alcance de los coros más modestos y fomenten la participación activa de toda la asamblea de los fieles (121.2).

c) *El arte sacro*

De modo análogo, afirma sobre las *artes*: «La santa madre Iglesia fue siempre amiga de las bellas artes, buscó constantemente su noble servicio, principalmente para que las cosas destinadas al culto sagrado fueran en verdad dignas, decorosas y bellas, signos

y símbolos de las realidades celestiales» (122.2). A la vez que reconoce la variedad de estilos dependiendo de las diferentes culturas (123), anima a los obispos a seguir ejerciendo de mecenas y promotores de un digno arte litúrgico:

Los ordinarios, al promover y favorecer un arte auténticamente sacro, busquen más una *noble belleza* que la mera suntuosidad. Esto se ha de aplicar también a las vestiduras y ornamentación sagrada (124.1).

Los *edificios sagrados* deben promover la mencionada participación activa de los fieles, sin llegar a más concreciones (124.2). Al final recuerda por ejemplo la moderación en el número de imágenes sagradas (125), así como la necesidad de fomentar el cultivo y desarrollo del buen arte sacro (126-128). En fin, antes de establecer una serie de concreciones disciplinares (cf. 128-130), el concilio ofrece una bonita reflexión teológica:

Los artistas que llevados por su ingenio desean glorificar a Dios en la santa Iglesia, recuerden siempre que su trabajo es una cierta imitación sagrada de Dios creador y que sus obras están destinadas al culto católico, a la edificación de los fieles y a su instrucción religiosa (127.3).

3. Síntesis

Aunque sea terminar con el principio, lo expuesto en las primeras páginas bien podría servir de resumen y recapitulación de lo anteriormente visto de modo más analítico y detallado. Esta Constitución quiere ser un instrumento para la promoción de la vida litúrgica en la Iglesia, pero a la vez quiere recordar una serie de *altiora principia*. En efecto, este texto conciliar destaca cuatro puntos fundamentales:

1. *Naturaleza e importancia de la Liturgia en la vida de la Iglesia*

- El punto de partida es *la historia de la salvación y el misterio pascual*, y definir la Liturgia como la presencia sacramental de tal historia de la salvación, como actualización ritual-sacramental del misterio pascual, tal como había propuesto con anterioridad la teología de los misterios del liturgista alemán Odo Casel.
- La perspectiva histórico-salvífica propia de la teología de los misterios (*opus nostrae redemptionis exercetur*, reza la Liturgia) constituye una clave de lectura de la *Sacrosanctum concilium*. Toda esta acción salvadora por parte de Cristo se hace presente por medio del rito, de los sacramentos y de las celebraciones litúrgicas.
- La multiforme *presencia de Cristo* en las celebraciones litúrgicas (7) lleva a que se enriquezca la experiencia religiosa del pueblo cristiano, pues la celebración litúrgica se constituye en *fons et culmen*, en «fuente y cumbre» de la vida cristiana (10), a la vez que rehúye todo posible panliturgismo (pues la fuente y la cumbre no constituyen todo el paisaje).

2. *La Liturgia, patrimonio del pueblo cristiano*

- En la Liturgia *se expresa toda la Iglesia*: «las acciones litúrgicas pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, influyen en él y lo manifiestan» (26), esto es, constituyen el núcleo esencial de la vida eclesial,
- consecuencia de la *dimensión comunitario-eclesial* de la Liturgia es la dimensión social de toda la vida eclesial; la asamblea litúrgica es la expresión primigenia de toda la Iglesia,
- por lo que se le debe devolver a todo el pueblo de Dios el protagonismo que le corresponde en la celebración, por medio *actuosa participatio*, tanto externa como sobre todo

interna. Constituye una consecuencia directa de la participación del Sacerdocio de Cristo, por medio de los complementarios sacerdocio común y sacerdocio ministerial (cf. LG 10).

3. *Más amplio acceso a la palabra de Dios*

- Relación entre rito y Palabra (*intime, arcte*: 35, 56). Mayor participación también en la «mesa de la Palabra», pues Cristo está igualmente presente por medio de su Palabra, además de hacerse presente por medio de los sacramentos.
- El concilio sugiere aprovechar mejor la *capacidad kerigmático-catequética* de la palabra de Dios en la predicación; de hecho, la reforma litúrgica auspiciada por el concilio elaborará un nuevo leccionario, que recoge lo mejor de la Escritura.
- Pide también una adecuada *formación bíblica* para todos los ministros de la Palabra y los sacramentos.

4. *Voluntad de sintonizar con el hombre de hoy*

- Con la Liturgia y por medio de ella, Dios quiere *comunicarse con el hombre*, constituyendo un acto de Revelación y manifestación del mismo Dios en el presente.
- Por eso sería recomendable una *inculturación* de la Liturgia, así como un proceso de descentralización y creatividad, sin dejar de ser ella misma. Este equilibrio entre los elementos locales y la dignidad propia de la celebración litúrgica será el modo de aplicar adecuadamente la reforma litúrgica auspiciada por el concilio.
- Quiere en fin insistir en la *formación litúrgica* de fieles y pastores (14-19).

Conclusiones

El concilio constituye una fusión de distintas corrientes que habían surgido en el seno de la Iglesia, bajo la atenta guía del Espíritu. Junto a las mencionadas sensibilidad es mariana, ecuménica y misionera, es indudable que en los textos conciliares confluyen distintas corrientes filosóficas y teológicas, entre las que podemos enumerar:

- El *personalismo* en que se unen lo individual y lo social;
- la «*vuelta a las fuentes*», propia de los movimientos bíblico, litúrgico y patrístico, como expresión de la verdadera reforma;
- el *crisocentrismo* concretado en su presencia en la Palabra y los sacramentos;
- la *eclesiología de comunión*, donde la Trinidad y la humanidad se unen por medio de la Eucaristía, centro de la Iglesia;
- el redescubrimiento de la *santidad* como un patrimonio común en la Iglesia; y
- el *ecumenismo* y el *dinamismo misionero* que requiere tanto del diálogo como del anuncio.

En lo que se refiere a la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo *Gaudium et spes*, hemos visto cómo la Iglesia muestra su *diálogo* con el mundo y su solidaridad con sus penas y esperanzas, alegrías y angustias; promueve una visión de la persona como

imago Dei, con una doble dimensión racional y relacional, que se realiza en la comunión con Dios y los demás. A la vez, nos recuerda la dramática realidad del *pecado*; reitera la enseñanza sobre la *unitotalidad de la persona humana*; establece la *libertad* como un elemento constitutivo de la existencia humana y cristiana; recuerda la *legítima autonomía de las actividades terrenas*; presenta la *familia* como institución humana y cristiana y sitúa la *política* y la *economía* al servicio de la persona; y, en fin, trae a la memoria que contribuye a promover la *paz y el desarrollo*. Pero sobre todo *anuncia a Cristo como Salvador*, que es el fin propio de la Iglesia: «El misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (22; cf. 10 y 45; AG 5,10 y 16).

La enseñanza de *Lumen gentium* está elaborada desde la perspectiva pastoral que el concilio imprimió a sus textos, para conseguir la *renovación y reforma* espiritual y apostólica de la Iglesia, estimulando así la *misión* en el mundo contemporáneo; concedió el protagonismo a la Iglesia como *misterio y sacramento* de salvación; subrayó la primacía de la *gracia* y la condición fundamental del «*fiel cristiano*», así como la participación de todos, cada uno a su modo, en la triple función cultural, profética y regia del Sacerdocio de Cristo; formuló la *llamada universal a la santidad y al apostolado*; resaltó la *dimensión comunitaria* de la vida cristiana; insertó la función del *ministerio ordenado* al servicio del pueblo de Dios; integró el *ministerio petrino* en la *colegialidad del episcopado*; promovió la vocación y misión de los *laicos* en la Iglesia y en el mundo; confirmó la vocación de la *vida religiosa*; acogió la *diversidad «católica»* de las Iglesias y tradiciones locales en la comunión de la única Iglesia universal, etc.

La constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum* plantea a su vez una nueva visión de esta y de la Escritura, haciendo frente a las críticas que había formulado la modernidad. Así, por ejemplo, recuerda con un lenguaje renovado que: la *escucha y la proclamación* de la Palabra constituyen el primer momento en la recepción de la Revelación; la *estructura trinitaria, cristológica y personalista*; la Revelación es *Palabra de salvación*, por

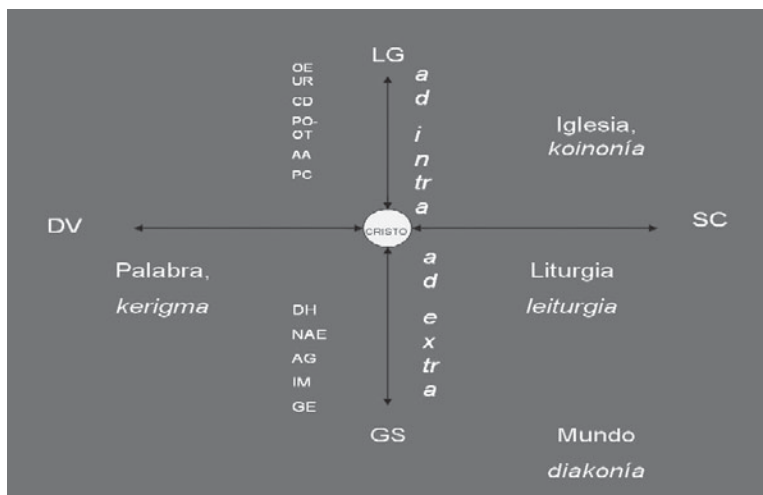
lo que se recuerda la unidad en los misterios salvíficos; *la apostolicidad e historicidad* son también conductos por los que nos llega la divina Revelación; existe pues una continuidad entre *Revelación, Escritura y tradición*; también aparecen relacionados *inspiración, inerrancia e interpretación* por su relación con el Espíritu Santo. El concilio presta una gran atención a *la historia y la filología*, a la vez que recuerda la necesidad de la *analogía fidei*, de la *unidad entre antiguo y nuevo testamento* y entre *Escritura e Iglesia*. De esta forma afronta los retos del método histórico-crítico y de la epistemología moderna, en concreto de las corrientes del racionalismo y del positivismo. Sin adoptar una actitud polémica, ofrece así una hermenéutica donde pueden combinarse los datos de la Revelación, de la historia y de la misma razón.

En fin, en lo que se refiere a la constitución sobre la Liturgia en la vida de la Iglesia, hemos visto en primer lugar su *centralidad e importancia*, donde el punto de partida es *la historia de la salvación y el misterio pascual*, y la *presencia de Cristo* en las celebraciones litúrgicas. La Liturgia es además patrimonio de todo el *pueblo cristiano*, de lo que se deduce la *dimensión comunitario-ecclesial* de la asamblea litúrgica. Además, en la Liturgia *se expresa toda la Iglesia* y se le debe devolver a todo el pueblo de Dios el protagonismo que le corresponde en la celebración, por medio *actuosa participatio*. Instituye un acceso más amplio a la *palabra de Dios* al establecer una relación entre rito y Palabra, promoviendo la *capacidad kerigmático-catequética* de la palabra de Dios en la predicación y pidiendo una adecuada *formación bíblica y litúrgica* para todos los ministros. En fin, la *Sacrosanctum concilium* expresa su voluntad de *sintonizar* con el hombre de hoy, pues Dios quiere *comunicarse con el hombre*: recomienda una *inculturación* de la Liturgia, sin que deje de ser ella misma. Este equilibrio entre los elementos locales y la dignidad propia de la celebración litúrgica será el modo de aplicar adecuadamente la reforma litúrgica auspiciada por el concilio.

El concilio emanó al final dieciséis documentos en vez de diecisiete: cuatro constituciones, en las que se exponen los principios dogmáticos; nueve decretos, en los que se aplican esos

principios, y tres declaraciones, para iluminar puntos concretos en los que el concilio quiso decir algo. Todo un bosque de textos entre los que hemos de abrirnos paso. En este bosque –podríamos decir continuando la metáfora–, hay cuatro grandes árboles dispuestos en forma de cruz, cuatro grandes *sequoias* que serían las cuatro grandes constituciones; es decir, en los lados del brazo horizontal de esa cruz, están la Liturgia y la Palabra, y en los verticales, la Iglesia y el mundo. O dicho en términos griegos: *leiturgia* o Liturgia, *kerigma* o anuncio, *koinonía* o comunión y *diakonía* o servicio. Constituyen así estos cuatro grandes ámbitos los cuatro pilares (o puntos cardinales, decíamos antes) de la doctrina del Vaticano II. Después habría otros árboles menores, que vendrían a ser los decretos y declaraciones, rodeando estos cuatro grandes *sequoias*. Y en el centro, en el claro del bosque, está Cristo, núcleo en torno al cual pivotaba –así lo repetía una y otra vez Pablo VI– el concilio.

Es decir, tal como lo veíamos en el cuadro:



Como hemos visto, algunos afirman que el documento más importante sobre el concilio es el referente a la Iglesia; otros, la

constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, de lo cual se desprende la complementariedad entre estos dos textos conciliares basilares (*Ecclesia ad intra-Ecclesia ad extra*). Existe sin embargo también un núcleo íntimo pues en el centro del concilio está la figura de Jesucristo: no es un concilio eclesiocéntrico sin más, sino sobre todo cristocéntrico (aunque no cristológico, como veíamos), y Él está presente en el Pan y en la Palabra o, dicho de un modo más general, en la Liturgia y en la Revelación. Como no podía ser de otra manera, Cristo está en el centro de los documentos y de todas las propuestas del Vaticano II.

A pesar de todos los avatares por los que discurrió el concilio, hemos de ver en él un resultado coherente y armónico, casi un milagroso *organismo del Espíritu*. Hemos podido apreciar esos tres grandes núcleos concéntricos (Cristo, la Iglesia y el mundo), por lo que el Vaticano II es a la vez un concilio personalista, eclesiológico y cristocéntrico. El mensaje del concilio presenta pues las mencionadas dimensiones antropológica, eclesiológica, bíblica y litúrgica (y, por tanto, cristológica y teológica). Dicho de otra manera, tras la *Ecclesia ad extra* y la *Ecclesia ad intra*, el Vaticano II aborda la *Ecclesia de Scriptura et Eucharistia*. A pesar de que algunos han considerado el Vaticano II como un concilio predominantemente antropológico y eclesiológico (que también lo es), este presenta en el centro la figura de Dios, la persona de Jesucristo. A esto habría que añadir el cariz decididamente misionero que presenta: el Vaticano II sería –una vez más– *un concilio personalista, cristocéntrico, eclesiológico y misionero*, es decir, abierto al mundo, pero en posición de salida; como diría el papa Francisco, con una Iglesia «en salida», «de puertas abiertas».

A la vez, no deja de llamar la atención la organicidad que presenta en sus planteamientos: cómo los círculos concéntricos comunican y a la vez fundamentan los sucesivos. Por eso, una correcta lectura del concilio exige verlo en su unidad. El texto de la constitución dogmática sobre la Iglesia empieza precisamente: *Lumen gentium cum sit Christus...*, es decir, comienza hablando de Cristo, no de la Iglesia. La lectura «continuada e inclusiva» de los

textos del concilio aquí propuesta permite apreciar de esta forma el carácter orgánico y unitario de todo este organismo del Espíritu, que es el Vaticano II, tal como figura en el siguiente esquema:



Sinopsis

I. GAUDIUM ET SPES:

El servicio de la Iglesia al mundo

1. «La Iglesia se siente solidaria del género humano y de su historia» («no hay nada verdaderamente humano, sobre todo de los pobres y los que sufren, que no tenga resonancia en su corazón»: GS 1; «el Reino está ya presente en esta tierra misteriosamente; pero se consumará cuando venga el Señor»: GS 39).
2. «La Iglesia debe escrutar los signos de los tiempos» (GS 4 y 11).
3. «La conciencia núcleo más secreto y el sagrario del hombre» (GS 16,19, 26, 43, 52, 76 y 87; cf. LG 16 y 36; DH 1, 2, 3 y 11).
4. «La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado “a imagen de Dios”, con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios» (GS 12).
5. «Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas» (GS 13.2).

6. «En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador» (GS 14.1).
7. «La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre» (GS 17).
8. «Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía» (GS 37.2).
9. «Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable» (GS 48.1).
10. «También en la vida económico-social deben respetarse y promoverse la dignidad de la persona humana, su entera vocación y el bien de toda la sociedad. Porque el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social» (GS 63.1).
11. «La comunidad política nace, pues, para buscar el bien común, en el que encuentra su justificación plena y su sentido y del que deriva su legitimidad primigenia y propia» (GS 74.1).
12. «Por esto el concilio, al tratar de la nobilísima y auténtica noción de la paz, después de condenar la crueldad de la guerra, pretende hacer un ardiente llamamiento a los cristianos para que con el auxilio de Cristo, autor de la paz, cooperen con todos los hombres a cimentar la paz en la justicia y el amor y a aportar los medios de la paz» (GS 77.3).
13. «El misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» («el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que se asocien al misterio pascual de

Cristo, de un modo conocido solo por Dios (*modo Deo cognito*): GS 22; cf. GS 10 y 45; AG 5, 10 y 16).

II. LUMEN GENTIUM:

La Iglesia como comunión

1. La Iglesia como «misterio» (LG I) es «en Cristo como un sacramento, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1; 10 veces: «sacramento»: (LG 1, 9, 48 y 59; SC 5 y 26; GS 42 y 45; AG 1 y 5).
2. La Iglesia «procede de la Trinidad», se inicia con la creación «desde Abel» (LG 2-4).
3. La Iglesia de Cristo, «una, santa, católica y apostólica», «subsiste en» la Iglesia católica (LG 8; cf. UR 4).
4. La Iglesia es «pueblo de Dios» (LG II), por su «sacerdocio común» o bautismal.
5. La Eucaristía, «fuente y cumbre de la vida cristiana» (LG 11; SC 10; cf. AG 9).
6. «La totalidad de los creyentes –“desde los obispos hasta el último de los laicos cristianos”– no puede equivocarse cuando cree» (LG 12).
7. La «ordenación en varios modos» de todos los hombres a la Iglesia: católicos, cristianos, judíos, musulmanes y los que «buscan con sincero corazón» (LG 13-17).
8. Los obispos, «sucesores de los apóstoles» (LG 20), y el episcopado como «sacramento» (LG 21), que los constituye «vicarios de Cristo» (LG 21 y 27).
9. Pedro es la cabeza del colegio episcopal: «Todos los obispos, como miembros del cuerpo episcopal, sucesor del colegio de los apóstoles, están consagrados no solo para una diócesis, sino para la salvación de todo el mundo. A ellos afecta primaria e inmediatamente, con Pedro y bajo la autoridad de Pedro, el mandato de Cristo de pre-

dicar el Evangelio a toda criatura» (38.1; cf. *cum Petro et sub Petro* en GS 78). De igual manera, abordará los cometidos específicos de los presbíteros (39), los institutos religiosos (40) y los laicos (41), quienes deben cooperar según su vocación.

10. La «comunidad jerárquica» como condición para ejercer la «potestad sacramental» del ministerio episcopal (LG 21 y 22; cf. CD 4-5) y del ministerio presbiteral (PO 7 y 15).
11. La «colegialidad episcopal» es expresión de la comunión de las Iglesias «en las cuales y a partir de las cuales existe la Iglesia católica una y única» (LG 23), bajo «la primacía de la cátedra de Pedro que preside toda la asamblea de la caridad» (LG 13; AG 22).
12. El ministerio episcopal como servicio y *diaconia* (LG 24), tal como los presbíteros que son «cooperadores de los obispos» (LG 28; PO 2, 4, 8 y 12); la ministerialidad del diaconado (LG 29).
13. El laico: el fiel bautizado caracterizado por su «índole secular propia» (LG 31; cf. AA).
14. «Igualdad y misma dignidad para todos los creyentes» en la Iglesia (LG 32).
15. La «condición de vida» propia de la vida religiosa «no es intermedia entre el clero y los laicos, sino que es un don dado a algunos cristianos» (LG 43; cf. PC).
16. La Iglesia es «peregrina» (LG 6, 9, 48 y 49; UR 2-3...) e «incluye en su seno pecadores, ya que es a la vez santa y siempre necesitada de purificación» (LG 8) siendo «llamada por Cristo a una perenne reforma» (UR 6).
17. María, «figura de la Iglesia» (LG 63 y 65; «madre de la Iglesia»: *Credo del pueblo de Dios* de Pablo VI, n° 15; «María, la Iglesia realizada»: CTI, 1985, n° 10, 4).

III. DEI VERBUM:

La importancia de la palabra de Dios en la Iglesia

1. La Revelación como «autocomunicación» («quiso Dios revelarse a sí mismo»): DV 2; cf. DV 1, 4, 7, 8, 14 y 17; LG 1-8; GS 22 y 58; AG 9).
2. Concentración cristológica: Jesucristo como «mediador y plenitud» (DV 2, 4, 7 y 17; cf. LG 5; GS 10 y 22; DV 17).
3. Cristo revela su mensaje en hechos y dichos: «Las obras realizadas por Dios manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras; y las palabras, por su parte, proclaman las obras e iluminan el misterio contenido en ellas» (DV 2.4).
4. El principio católico de la tradición: la Escritura en la Iglesia (DV II: 7-10; cf. «la voz viva del Evangelio en la Iglesia y por ella en el mundo»: DV 8).
5. La recuperación teológico-litúrgica del primado de la palabra de Dios (DV 1, 10 y 24; cf. la «doble mesa: Escritura/Eucaristía»: DV 21; SC 48 y 51; PO 18; PC 6; OT 16).
6. «El oficio del interpretar autorizadamente la palabra de Dios ha sido encomendado solo al magisterio vivo de la Iglesia, que no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido» (DV 10).
7. Los Evangelios, testimonios fieles, ya que comunican «lo verdadero y sincero sobre Jesús» (*vero et sincera de Iesu*: DV 19; cf. DV 11-12).

IV. SACROSANCTUM CONCILIUM:

La centralidad de la Liturgia en la Iglesia

1. La Liturgia y la Eucaristía, «cumbre y fuente de la Iglesia» (SC 10; LG 11).

2. «La participación plena y activa» de todo el pueblo en la celebración (20 veces en SC).
3. «Cristo está siempre presente (*semper adest*) en su Iglesia»: en los bautizados, y ordenados, en los sacramentos, en la Palabra de Dios, en la asamblea reunida y la plegaria (SC 7; Pablo VI, *Mysterium fidei*: también «el sacramento del hermano»).
4. Promueve así un equilibrio entre el latín y las lenguas vernáculas; en cualquier caso, esas disposiciones quedan bajo la potestad del obispo, «confirmadas por la sede apostólica» (SC 36.4).
6. La Liturgia ha de someterse a un proceso de *inculturación*, ajeno a todo colonialismo litúrgico, de acuerdo siempre con la autoridad eclesiástica territorial y con la Sede apostólica (cf. SC 39-40).
7. Respecto a la *Liturgia de la Palabra*, sugiere que «se abran con más abundancia los tesoros de la Biblia» (SC 51), a la vez que recomienda cuidar la homilía, especialmente en las fiestas (SC 52), restablecer la concelebración (50), la oración de los fieles (SC 53) y la comunión frecuente y bajo las dos especies en determinadas circunstancias (SC 55).

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, 4 vols., Città del Vaticano 1962. Contiene los documentos preparados para ser discutidos en el Concilio Vaticano II.

Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I: Antepreparatoria, 4 vols. (16 tomos); *Series II: Praeparatoria*, 3 vols. (7 tomos); Città del Vaticano 1960-1969. La Serie I recoge la convocación del Concilio y los votos de Obispos y de otras instituciones con sugerencias sobre los temas a tratar. La Serie II contiene intervenciones de Juan XXIII previas al Concilio, las sesiones de la Comisión de cardenales que preparó los esquemas a discutir en el aula conciliar y los resultados de sus trabajos.

Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutiones, decreta, declarationes, 5 vols., Città del Vaticano 1965. Edición oficial de los textos conciliares; contiene también los documentos papales relativos al concilio.

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, 34 vols. agrupados en 6 tomos, Città del Vaticano 1970-1999. Actas oficiales de las sesiones públicas, de las congregaciones generales, de los votos escritos por los padres conciliares, procesos verbales y actas de la Secretaría general del concilio. Sobre el manejo de estas actas y de los volúmenes de las dos obras antes citadas, cfr. J. Arenas, *Historia*

- de la Const. Dogm. «Dei Verbum»*, Tesis Doctoral *pro manuscripto*, Universidad de Navarra, Pamplona 1981.
- Acta congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani II: Romae, diebus 26 septembris - 1 octobris 1966 celebrati / moderante praeside consilii executivi congressus, Eduardo Dhanis; editionem paravit Adolfus Schonmetzer Romae*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1968.
- Concilio Vaticano: II Constituciones, decretos y declaraciones*, Conferencia Episcopal Española (ed.), Madrid 1993.
- Il concilio inedito. Fonti del Vaticano II*, a cura di Massimo Faggioli e Giovanni Turbanti, Il Mulino, Bologna 2001.

2. Historia de los documentos

- Baragli, Enrico, *L'Inter Mirifica. Introduzione, storia, discussione, commento, documentazione*, Studio Romano della Comunicazione Sociale, Roma 1969.
- Burigana, R., *La Bibbia nel concilio: la redazione della costituzione «Dei verbum» del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 1998.
- Faggioli, Massimo, *Il vescovo e il concilio: modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2005.
- Gil Hellín, Francisco (ed.), *Constitutio dogmatica de divina revelatione. Dei verbum*, LEV, Città del Vaticano 1993.
- *Constitutio de Sacra Liturgia «Sacrosanctum Concilium». Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones*, LEV, Città del Vaticano 2003.
 - *Concilii Vaticani II Synopsis*, Roma. *Dei Verbum* (1993), *Lumen Gentium* (1995), *Presbyterorum Ordinis* (1996).
 - *Constitutionis pastoralis Gaudium et spes synopsis histórica*, Pamplona 1982.
- Giorgio C., Anawati, *La Dichiarazione su «Le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane». Genesi storica, testo latino e traduzione italiana, esposizione e commento*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1967.
- Indelicato, A., «Lo schema “De deposito fidei pure custodiendo” e la preparazione del Vaticano II», *Cristianesimo nella storia* 11 (1990), 309-355.

- Scatena, Silvia, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione Dignitatis humanae sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Il mulino, Bologna 2003.
- Schelkens, K., *Catholic theology of revelation on the eve of Vatican II. A redaction history of the schema «De fontibus revelationis» (1960-1962)*, Brill, Leiden 2010.
- Schelkens, K., «Katholische Exegese vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1960-1961)», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 132 (2010), 1-24.
- Turbanti, Giovanni, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000.

3. Historias del concilio

- Alberigo, Giuseppe (dir.), *Storia del concilio Vaticano II*, 5 vols., Bologna 1995 ss.; *Historia del concilio Vaticano II*, Sigueme, Salamanca 1999, 2002, 2007.
- *Historia de los concilios ecuménicos*, Sigueme, Salamanca 1993.
- *Breve historia del concilio Vaticano II (1962-1965)*, Salamanca, Sigueme, 2005.
- Allen, John L., *Cardinal Ratzinger. The Vatican's Enforcer of the Faith*, Continuum, Nueva York 2000.
- Aubert, F.; Fedalto, G.; Quaglioni, D., *Storia dei Concili*, Cinisello Balsamo, San Paolo 1995.
- Blanco Sarto, Pablo, «Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)», *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006), 43-66.
- Briggs, Asa y Clavin, Patricia, *Historia contemporánea de Europa, 1789-1989*, Crítica, Barcelona 1997.
- Brower, Daniel R., *Historia del mundo contemporáneo 1900-2001*, Prentice Hall, Madrid 2002.
- Caprile, Giovanni (ed.), *Il concilio Vaticano II. Cronache del concilio Vaticano II*, La Civiltà Cattolica, Roma 1966.
- Chenau, Philippe, *Il Concilio Vaticano II*, Roma, Carocci editore, 2012.
- Congar, Yves Marie, *Diario del concilio*, Cinisello Balsamo, San Paolo 2005.

- Fazio, Mariano, *De Benedicto XV a Benedicto XVI. Los papas contemporáneos y el proceso de secularización*, Rialp, Madrid 2009.
- Felici, Pericle, *El largo camino del concilio* (1967), Madrid, Palabra, 1969.
- Fliche A.-Martin V., *Historia de la Iglesia, XXVIII. El concilio Vaticano II*, Valencia 1978.
- Guasco, Maurilio; Guerriero, Elio; Traniello, Francesco (eds.), *Storia della Chiesa, XXV/1e2. La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*, Cini-sello Balsamo, San Paolo 1994.
- Grootaers, Jan, *I protagonisti del Vaticano II*, Cini-sello Balsamo, San Paolo 1994.
- Izquierdo, César, *Para comprender el Vaticano II. Síntesis histórica y doctrinal*, Palabra, Madrid 2012.
- König, Franz, *Abierto a Dios, abierto al mundo*, DDB, Bilbao 2007.
- Levillain, P., *La mécanique politique de Vatican II: la majorité et l'unanimité dans un concile*, Beauchesne, Paris 1975.
- Lubac, Henri de, *Quaderni del concilio*, Milano 2009.
- Mattei, Roberto de, *Il concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2010.
- Melloni, Alberto, «Roncalli: Fare storia de un cristiano così», en G.G. Merlo – F. Mores, *L'ora che il mondo sta attraversando. Giovanni XXIII di fronte alla storia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009.
- Morales, José, *Breve historia del concilio Vaticano II*, Rialp, Madrid 2012.
- Orlandis, José, *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*, Palabra, Madrid 1998.
- Poupard, Paul, «El concilio Vaticano II, hace cincuenta años», *Humanitas* 68 (2012), 620.
- Ratzinger, Joseph, *Teología del concilio, Obras completas 7/1*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2013.
- Richi, Gabriel, *Karol Wojtyła: un estilo conciliar*, San Dámaso, Madrid 2010.
- Saranyana, Josep Ignasi (ed.), *Cien años de pontificado romano (1891-2005)*, EUNSA, Pamplona 2006².
- Schatz, Klaus, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Trotta, Madrid 1999.
- Teuffenbach, Alexandra von, *I papi del XX secolo*, Edizioni Art, Roma 2008.

- Trippen, Norbert, *Josef Kardinal Frings (1887-1978)*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2005.
- Valente, Gianni, *Ratzinger al concilio*, Cinisello Balsamo, San Paolo 2013.
- Venuto, Francesco Saverio, *Il concilio Vaticano II. Storia e recezione a cinquant'anni dall'apertura*, Effatà, Torino 2013.
- Vide, Vicente – Villar, José Ramón (eds.), *El concilio Vaticano II*, San Pablo, Madrid 2013.
- Wiltgen, R.M., *El Rin desemboca en el Tíber. Historia del concilio vaticano II (1967)*, Criterio, Madrid 1999.
- Zambarbieri, Anibale, *Los concilios del Vaticano*, San Pablo, Madrid 1996.

4. Crónicas de periódicos y revistas

- El concilio ecuménico Vaticano II*, Madrid 1966.
- Galindo, P., *Colección de Encíclicas y documentos pontificios*, Junta Nacional de Acción Católica Española, Madrid 1967, vol. II.
- Falconi, Carlo, *Pope John and the ecumenical council: a diary of the Second Vatican Council, september-december 1962*, The World Publishing Company, Cleveland 1964.
- Fesquet, Henri, *Le journal du Concile*, Robert Morel editeur, Le Jas par Forcalquier 1966.
- Kaiser, Robert, *Inside the Council. The story of Vatican II*, Burns and Oates, London 1963.
- La Valle, Rainiero, *Il coraggio del Concilio (II sessione)*, Brescia 1964; *Fedeltà al Concilio (III sessione)*, Brescia 1965; *Il Concilio nelle nostre mani (IV sessione)*, Brescia 1966.
- Madrigal, Santiago, *Tiempo de concilio. El Vaticano II en los diarios de Yves Congar y Henry de Lubac*, Sal Terrae, Santander 2011.
- «La actividad misionera de la Iglesia. *Ad gentes divinitus missa sit universale salutis sacramentum*», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 355-398.
- *Memoria del concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Universidad pontificia de Comillas, Madrid 2005.

- Martín Descalzo, José Luis, *Un periodista en el Concilio*, 3 vols., Madrid 1963-1966.
- *El concilio de Juan y Pablo*, Madrid 1967.
- Rynne, Xavier (Francis X. Murphy), *Letters from Vatican City*, New York 1963-65, 3 vols.; *Vatican Council II*, Farrar-Straus-Giroux, New York 1968.
- Rouco Varela, Antonio María, «El porqué del Vaticano II en la intención de los dos papas que lo presidieron», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, San Pablo, Madrid 2013, 15-31.
- Wenger, Antoine, *Vatican II. Chronique*, Editions du Centurion, 4 vols., Paris 1963-1966.

5. Comentarios doctrinales

- AA.VV, *Textes et Commentaries des décrets conciliaires*, Unam Sanctam 51-77, Paris 1966-1970.
- Agullas Estrada, Juan, «Introducción» a OE, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, BAC, Madrid 1999, 528-534.
- Alonso-Schokel, L. et al. (ed.), *Concilio Vaticano II. Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, BAC, Madrid 1969.
- Alonso Schokel, L. – Artola, A. M^a (eds.), *La palabra de Dios en la historia de los hombres: comentario temático a la Constitución «Dei Verbum» del Vaticano II sobre la Divina Revelación*, Mensajero, Bilbao 1991.
- Antonelli, F.-Falsini, C. R., *Commento alla Costituzione liturgica*, Opera della Regalità, Milano 1965.
- Aranda, Antonio – Lluich, Miguel – Herrera, Jorge (eds.), *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales*, EUNSA, Pamplona 2014.
- Arnau García, Ramón, «Introducción» a PO, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 390-396
- Arocena Solano, Félix María, «Los *altiora principia* de la *Sacrosanctum Concilium*», *Phase: revista de pastoral litúrgica* 317 (2013), 483-493.
- Balaguer, Vicente, «La Constitución dogmática *Dei Verbum*», *Annuaire Historiae Conciliorum* 43 (2011/2), 271-310.

- Baraúna, Guillermo (ed.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*; edición castellana dirigida por Santiago Nogaledo, 3.^a ed., Flors, Barcelona 1968.
- *La sagrada Liturgia renovada por el Concilio: estudios y comentarios sobre la constitución litúrgica del Concilio ecuménico Vaticano II*, Stvdium, Madrid 1965.
- Bea, Augustin, *La doctrina del concilio sobre la Revelación: la palabra de Dios y la humanidad*, Razón y Fe, Madrid 1968.
- Betti, U., *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della Rvelazione: il capitolo II della Costituzione dommatica Dei verbum*, Roma 1985.
- Blanco Sarto, Pablo, *Teología, Vaticano II y evangelización según Joseph Ratzinger. Nuevos estudios*, EUNSA, Pamplona 2013.
- Blázquez, Ricardo, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca 1988.
- «Vaticano II: el significado actual para la Iglesia», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 35-55.
- Bruguès, Jean-Louis, «La declaración *Gravissimum educationis* del concilio Vaticano II», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 525-543.
- Bueno de la Fuente, Eloy, «Introducción» a AG, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 546-551.
- Camacho, Ildefonso, «La doctrina social de la Iglesia en la senda abierta por el concilio Vaticano II», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 473-523.
- Cañizares, Antonio, «Introducción» a GE, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 674-679.
- Carbone, Vincenzo, *Il Concilio vaticano II, preparazione della Chiesa al terzo millennio*, L'Osservatore romano, Città del Vaticano 1998.
- Congar, Yves Marie – Peuchmaurd, M. (eds.), *La Iglesia en el mundo de hoy. La constitución pastoral Gaudium et spes*, II, Taurus, Madrid 1970.
- Corral Salvador, Carlos a DH, «Introducción», *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 649-657.
- Del Cura, Santiago, «El ministerio ordenado. Renovación y profundización de su teología en la estela del Vaticano II», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 239-300.
- Dupuy B.-D. (ed.), *La revelación divina. Constitución dogmática «Dei Verbum»*. *Texto latino y comentarios*, Madrid, Taurus, 1970.

- Ferrari, P. L., *La Dei verbum*, Brescia, Queriniana, 2005.
- Ferrone, Rita, *Liturgy. Sacrosanctum Concilium*, New York, Paulist Press, 2007.
- Fischella Rino, F. (ed.), *Il Concilio Vaticano II, recezione e attualità alla luce del giubileo*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo 2000.
- García Paredes, José Cristo Rey, «Introducción» a PC, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 465-469.
- García López, Félix, «La sagrada Escritura, desde el concilio Vaticano II hasta hoy», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 77-98.
- Gelabert, Martín, «*Dei Verbum*, para el progreso de la teología fundamental», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 99-120.
- González Montes, Adolfo, «Introducción» a UR, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 602-607.
- «Una lectura en contexto de la constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la presencia de la Iglesia en el mundo actual», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 437-472.
- González de Cardedal, Olegario, «Introducción» a LG, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 49-68.
- Granados, Anastasio, *La «Palabra de Dios» en el Concilio Vaticano II*, Madrid, Rialp, 1966.
- Gutiérrez Martín, José Luis, «La teología de la liturgia. Claves para una renovada comprensión del culto eclesial», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 173-214.
- Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 4 vols, Freiburg-Basel-Wien, 2004-2005.
- Illanes Maestre, José Luis, «Introducción» a PO, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 487-492.
- Kasper, Walter, «Renovación a partir del origen. Para la interpretación y recepción del concilio Vaticano II», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 57-73.
- Jossua, J.P. – Congar, Yves Marie (eds.), *La Liturgia despues del Vaticano II: balances, estudios, propecciones. Constitución «Sacrosanctum Concilium»*, Taurus, Madrid 1969.
- La Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione : Storia, testo latino della schema preconciliare De fontibus revelationis, prospetto sinottico*

- delle quattro principali redazioni dello schema *De divina revelatione*, traduzione italiana del testo promulgato, esposizione e commento, Elle Di Ci, Torino 1967.
- La liturgie. Constitution conciliaire et directives d'application de la réforme liturgique*, Bernard Marliangeas, Centurion, Paris 1966.
- Latourelle, René, *Come Dio si rivela al mondo: lettura commentata della Costituzione del Vaticano II sulla «Parola di Dio»*, Cittadella, Assisi 2000.
- *Comment Dieu se révèle au monde: lecture commentée de la Constitution de Vatican II sur la Parole de Dieu*, Cerf, Paris 1998.
- Lubac, Henri de, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari «Dei Verbum» e «Gaudium et Spes»*, Jaca Book, Milano 1985.
- Maggioni Bruno, *«Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio»: commento alla «Dei Verbum»*, Messaggero, Padova 2003.
- Manzanares Marijuán, Julio, «Introducción» a CD, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 353-356.
- Martín Abad, Joaquín, «Introducción» a OT, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 440-444.
- Morcillo C., (ed.), *Concilio Vaticano II. Vol. I. Comentarios a la Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, BAC, Madrid 1964.
- Ladaria, Luis F., «Cristo, la Iglesia, las religiones», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 399-435.
- Larrañaga, Xabier, «Vida consagrada, “signo” carismático en la “vida” y “santidad” de la Iglesia», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 319-353.
- Lorda, Juan Luis, *Antropología. Del concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996.
- Madrigal, Santiago, «La actividad misionera de la Iglesia. *Ad gentes divinitus missa sit universale salutis sacramentum*», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 355-398.
- Martelet, Gustave, *Las ideas fundamentales del Vaticano II. Iniciación al espíritu del concilio*, Herder, Barcelona 1968.
- Martín Velasco, J., «Introducción» a UR, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 695-700.
- Nicolau M., *Constitución litúrgica del Vaticano II. Texto y comentario teológico y pastoral*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1964.

- Ocáriz, Fernando, «Sulla libertà religiosa. Continuità del Vaticano II con il magistero precedente», *Annales theologici* 3/1 (1989), 71-97.
- Oñatibia, Ignacio, «Introducción» a SC, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, BAC, Madrid 1999, 182-186.
- Ortega Martín, Joaquín Luis a IM, «Introducción», *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 630-634.
- Pacomio, L.-Burigana R., *Dei Verbum: per il 40° anniversario del Concilio Vaticano II. Testo integrale, introduzione e commento storico; commento teologico-pastorale e conclusione di*, Casale Monferrato, Piemme 2002.
- Prades, Javier María, «La comprensión del hombre como imagen de Dios. A los cincuenta años del concilio Vaticano II», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 121-172.
- Philips, Gérard, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II: historia, texto y comentario de la constitución «Lumen Gentium»*, 2 vols., Lima 2002.
- Pié i Ninot, Salvador, «Introducción» a DV, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 157-163.
- «Eclesiología y ecumenismo», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 215-238.
- Portillo, Álvaro del, *Escritos sobre el sacerdocio*, Palabra, Madrid 1969.
- *Fieles y laicos en la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 1979.
- Pozo, Cándido, «Introducción» a GS, *Concilio Ecuménico Vaticano II*, 226-237.
- Révélation. L'Activité missionnaire. Ministère et vie des prêtres*, Paris, Centurion, 1966.
- Soler, Carlos, *Iglesia y Estado en el Vaticano II*, EUNSA, Pamplona 2001.
- Stilwell, Peter, «Signos de los tiempos: desafío a la nueva evangelización», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 545-559.
- Schmidt, H., *La Constitución sobre la sagrada Liturgia*. Texto, historia y comentario, Herder, Barcelona 1967.
- Schutz, R. – Thurian, M., *La parole vivante au concile : texte et commentaire de la constitution sur la révélation*, Taizé, Presses de Taizé, 1966.
- Stakemeier, Eduard, *Die Konzilskonstitution Über die göttliche Offenbarung: Werden, Inhalt und theologische Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar*, Paderborn, Bonifacius, 1966.

- Tena, Pere, *Sacrosanctum Concilium. Constitución sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II*. Historia y proceso de aplicación de la «Sacrosanctum Concilium», Barcelona, CPL, 2004.
- Testaferri, F., *La Parola viva: commento teologico alla «Dei Verbum»*, Assisi, Cittadella, 2009.
- Theobald, Christoph, «La Révélation: quarante ans après “Dei Verbum”», *Revue théologique de Louvain* 36 (2005/2), 145-165.
- «La transmission de la révélation divine» : à propos de la réception du chapitre II de «Dei verbum», *Vatican II et la théologie* 37 (2006) 107-126
- *Dans les traces...» de la constitution «Dei verbum» du concile Vatican II: Bible, théologie et pratiques de lecture*, Paris, Cerf, 2009.
- Unzueta, Ángel María, «Actualidad apostólica del laicado», en V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, 301-318.
- Villar, José Ramón (ed.), *Diccionario teológico del concilio Vaticano II*, EUNSA, Pamplona 2015.
- Witherup, R. D., *Scripture: Dei Verbum*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 2006.

Astrolabio



HISTORIA

- Grandes interpretaciones de la historia** (5.ª edición) / Luis Suárez
- Historia de las religiones** / Manuel Guerra
- I. **Constantes religiosas** (2.ª edición)
- II. **Los grandes interrogantes** (2.ª edición)
- III. **Antología de textos religiosos** (2.ª edición)
- Civilizaciones del Este asiático** / Wm. Theodore de Bary
- Sacerdotes en el Opus Dei. Secularidad, vocación y ministerio** / Lucas F. Mateo Seco y Rafael Rodríguez-Ocaña
- Rusia entre dos revoluciones (1917-1992)** / Autores varios
- La Gamazada. Ocho estudios para un centenario** / Autores varios
- Corrientes del pensamiento histórico** / Luis Suárez Fernández
- Cuba y España, 1868-1898. El final de un sueño** / Juan B. Amores Carredano
- Pablo Sarasate (1844-1908)** / Custodia Plantón
- Mi encuentro con el Fundador del Opus Dei. Madrid, 1939-1944** (3.ª edición) / Francisco Ponz
- El matrimonio civil en España. Desde la República hasta Franco** / Francisco Martí Gilabert
- La vida de Sir Tomás Moro** (2.ª edición) / William Roper (Introducción, traducción y notas de Alvaro de Silva)
- ¿Por qué asesinaron a Prim? La verdad encontrada en los archivos** / José Andrés Rueda Vicente
- Carlos IV en el exilio** / Luis Smerdou Altolaquirre
- Carlos V. Emperador de Imperios** / Emilia Salvador Esteban
- Filipinas. La gran desconocida (1565-1898)** / Lourdes Díaz-Trechuelo
- El conflicto árabe-israelí en la encrucijada ¿es posible la paz?** / Romualdo Bermejo García
- Josemaría Escrivá de Balaguer y los inicios de la Universidad de Navarra (1952-1960)** / Onésimo Díaz Hernández y Federico M. Requena (Eds.)
- La Iglesia y la esclavitud de los negros** / José Andrés-Gallego y Jesús María García Añoberos
- La moda en la pintura: Velázquez. Usos y costumbres del siglo XVII** / Maribel Bandrés Oto
- Felipe V: La renovación de España. Sociedad y economía en el reinado del primer Borbón** / Agustín González Enciso
- Cristianismo y europeidad. Una reflexión histórica ante el tercer milenio** (1.ª edición; 1.ª reimprisión) / Luis Suárez Fernández
- Profetas del miedo. Aproximación al terrorismo islamista** / Javier Jordán
- El legado social de Juan Pablo II** / José Ramón Garitagoitia Eguía
- Joseph Ratzinger. Una biografía** / Pablo Blanco Sarto
- Los creadores de Europa. Benito, Gregorio, Isidoro y Bonifacio** (1.ª reimpr.) / Luis Suárez Fernández
- El nuevo rostro de la guerra** / Javier Jordán y José Luis Calvo Albero
- Los musulmanes en Europa** / José Morales
- España y sus tratados internacionales: 1516-1700** / Jesús M.ª Usunáriz
- Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyła** / M.ª Pilar Ferrer Rodríguez
- La revista Vida Nueva (1967-1976). Un proyecto de renovación en tiempos de crisis** / Yolanda Cagigas Ocejo
- La correspondencia de Tomás Moro** / Anna Sardaro

Terrorismo y magnicidio en la historia / Mercedes Vázquez de Prada (Ed.)
Terror.com. Irak, Europa y los nuevos frentes de la yihad / Alfonso Merlos
Historia de Europa en el siglo XX. A través de grandes biografías, novelas y películas (1914-1989) / Onésimo Díaz Hernández
Historia de Israel y del pueblo judío: guerra y paz en la Tierra Prometida / María del Mar Larraza (Ed.)
Continuidades medievales en la conquista de América / Eduardo Daniel Crespo Cuesta
América y la Hispanidad. Historia de un fenómeno cultural / Antonio Cañellas Mas (coord.)
El régimen de Franco. Unas perspectivas de análisis / Álvaro Ferrary y Antonio Cañellas Mas (coords.)
León XIII, un papado entre modernidad y tradición / Santiago Casas
Pablo VI (1963-1978) / José Morales
Benedicto XV. Un pontificado marcado por la Gran Guerra / Pablo Zaldívar Miquelarena
Vaticano II. Contexto, historia, doctrina / Pablo Blanco Sarto

