

# Vaticano II: la iglesia, las relaciones iglesia-sociedad

Ildefonso Camacho

Dos razones me han movido a iniciar este estudio. La primera y fundamental, ahondar en la función que corresponde a la Iglesia en la sociedad moderna (y subrayo lo de moderna). En un mundo secular como el nuestro, donde ya la Iglesia no goza de la autoridad que se le reconocía antaño, ¿tiene que limitarse a cultivar la vida interior de sus miembros?; ¿debe promover en éstos actitudes de honestidad en su vida familiar, profesional, etc.?; ¿debe llegar a cuestionar las estructuras mismas de la vida social y plantearse la transformación de las mismas? Y si hay que llegar hasta aquí, ¿con qué autoridad y con qué medios lo haría, si ya no puede dirigir desde arriba la marcha de los pueblos? Este ha sido el problema central de las relaciones de la Iglesia con la sociedad en los dos últimos siglos, desde la Revolución Francesa y todo lo que este acontecimiento supuso.

Me parece por otra parte —y ésta es la segunda de las razones que anunciaba al comienzo— que el Vaticano II constituyó un paso decisivo en el proceso del entendimiento Iglesia-sociedad. Sin embargo hoy muchos se inquietan por el nuevo rumbo que creen ver en la interpretación y aplicación del Concilio, como si se le quisiera privar de todo lo que en él hubo de novedad y presentarlo en estricta continuidad con todo lo anterior<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Cf. por ejemplo P. LADRIERE, *Le catholicisme entre deux interprétations du Concile Vatican II. Le synode extraordinaire de 1985*, Archives de Sciences Sociales des Religions n. 62 (juillet-septembre 1986) 9-51.

Por eso me gustaría comenzar con una breve presentación de lo que supuso el Concilio como acontecimiento eclesial; desde ahí creo que se puede entender mejor el papel que la Iglesia se siente llamada a asumir en la sociedad moderna; sin embargo esto no le fue posible de hecho al Concilio mismo sin detenerse previamente para reflexionar y ahondar en su propia esencia.

### El Concilio Vaticano II como acontecimiento eclesial

En medio de la polémica que hoy parece reavivarse sobre el significado del Concilio, ¿es posible determinar con objetividad lo que el mismo ha representado en la historia de la Iglesia? El P. de Lubac, un testigo cualificado de todo el desarrollo del Concilio, no quiere definirlo como ruptura. Piensa más bien que en los Padres Conciliares había “el deseo de encontrar un soplo nuevo por el camino de una vuelta más amplia a la gran Tradición de la Iglesia”. Y esto, frente a ciertas tendencias de la Curia Romana, encarnadas en los esquemas de documentos preparados para el Concilio, que apuntaban a “una doctrina demasiado defensiva, en ocasiones mezquina, demasiado dependiente de los manuales de la época”<sup>2</sup>.

Esta actitud defensiva de la Iglesia, tan característica de esa época mencionada, respondía a una cierta conciencia de haber sido despojada injustamente de un lugar que la sociedad le había reconocido desde siempre; pero reflejaba también ese cierto anticlericalismo militante que hizo furor en no pocos países de los que habían accedido con más fuerza a la modernidad.

Esta dinámica del enfrentamiento casi continuo es lo que parece romperse de una manera oficial en el Vaticano II. Lo que anima y da cohesión a todos los documentos conciliares es un **espíritu de reconciliación con la modernidad**, una nueva postura de la Iglesia ante la sociedad moderna, que responde a las expectativas de ésta y a los esfuerzos de acercamiento que abundaron en toda la Iglesia en los años anteriores al Concilio.

¿Qué significa esta reconciliación? Significa, ante todo, **aceptar como punto de partida** esa nueva forma de ser que caracteriza a esta sociedad, donde el hombre es el centro y el sujeto privilegiado (con todo lo que eso tiene de relativo y parcial) que desplaza a toda instancia de carácter absoluto (Dios, dioses, o sus representantes reconocidos aquí en este mundo). Pero significa también aceptarlo desde **una actitud crítica**: aceptarlo, en una palabra, como el **gran desafío** que se presenta a la Iglesia y al que ella tiene que responder.

---

<sup>2</sup>Cf. H. de LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II*, Editorial Católica 1985, p. 24.

Todo esto supone que hay algo previo a los documentos del Concilio, algo sin lo cual éstos no se llegan a entender: el hecho mismo del **acontecimiento conciliar**<sup>3</sup>. El Vaticano II fue, ante todo, un acontecimiento histórico, el paso oficial de **una** forma de entender la Iglesia su puesto en la sociedad a **otra** más consecuente con el fenómeno irreversible de la **modernidad**<sup>4</sup>. El que se trate de un acontecimiento protagonizado por la Iglesia oficial significa que se reconoce como de toda la Iglesia lo que hasta entonces habían sido iniciativas, intuiciones, experiencias de personas o grupos concretos; y se reconoce al menos en su núcleo esencial y en lo que tiene de **nuevo** enfoque y de **nuevo** modo de estar ante el mundo (no, naturalmente, en todas sus concreciones). Pero este carácter oficial significa también que queda un largo camino por recorrer: el de su asimilación por toda la Iglesia, lo cual va unido al esfuerzo por sacar todas las consecuencias prácticas que de ese cambio fundamental se siguen. Esta será la tarea del posconcilio, una tarea en la que aún estamos embarcados.

### Algunos momentos claves del acontecimiento conciliar

No es posible hacer una crónica detallada del Concilio. Pero es imprescindible destacar algunos momentos que fueron especialmente significativos para el desarrollo del mismo.

Ante todo hay que referirse a las circunstancias mismas de su convocatoria en 1959. Véase cómo las relata el Cardenal König, recordando lo que el mismo Juan XXIII le contara:

“La idea había comenzado a fraguarse el 18 de enero de 1959, el primer día de la semana de oración por la unión de los cristianos; pero la realización concreta de aquella idea era algo tan remoto que, en palabras del propio Papa, ‘me pareció una verdadera tentación hasta el punto de que traté de rechazarla por

---

<sup>3</sup>Quizá ésta fue la clave que faltó para una mejor comprensión de los documentos conciliares, sobre todo en los primeros momentos. ¡Cuántos esfuerzos de lectura se hicieron, que no siempre fueron coronados con éxito! ¡Cuántas veces nos perdimos en aquel bosque de documentos y de conceptos teológicos!

<sup>4</sup>Esta interpretación aparece en muchos autores. Cf., entre otros, J.M. ROVIRA BELLOSO, *Significación histórica del Vaticano II*, en: C. FLORISTAN – J.J. TAMAYO, *El Vaticano II, 20 años después*, Cristiandad 1985, pp. 17-46; Y. CONGAR, *Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II*, en: VARIOS, *Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy*, Taurus 1970, vol. III, pp. 17-45; K. RAHNER, *Mirada retrospectiva al Concilio*, en: ID, *Tolerancia, libertad, manipulación*, Herder 1978, pp. 136-166.

todos los medios; pero, dada su persistencia, llegué al convencimiento de que se trataba de una inspiración de lo alto; convencimiento que se convirtió en certeza el último día de la semana de oración. Entonces ya no tuve la menor duda, y aquel mismo día hice el anuncio del Concilio' ”<sup>5</sup>.

En su origen, por tanto, la idea del Concilio estuvo muy ligada para Juan XXIII al problema de la **unión de los cristianos**. Esta idea aparecerá en casi todas las manifestaciones y ecos de la convocatoria del Concilio. Pero la puesta en marcha del mismo hará aflorar otros elementos.

En el momento de su inauguración, la orientación de la asamblea sinodal ha madurado y se ha enriquecido considerablemente, en medio de las muchas dificultades con que tropezó la férrea voluntad del Papa de sacarlo adelante. El discurso que Juan XXIII pronunció en la sesión inaugural el 11 de octubre de 1962 es una buena muestra de lo que él desea que sea el Concilio: y, en verdad, es un texto histórico que inspiró todos los trabajos ulteriores<sup>6</sup>. Ya su mismo título es expresivo: “*Gaudet Mater Ecclesia*”. La Iglesia se presenta como madre, y además lo hace con un sentimiento fundamental de alegría y optimismo (“*gaudet*”), que contrasta con los aires que se respiraban en ciertos ambientes vaticanos.

Del contenido de ese discurso de apertura suelen destacarse algunos elementos<sup>7</sup>. En primer lugar, Juan XXIII afirma que el tema central del Concilio será “la eficaz presentación del sagrado depósito”. Pero en seguida añade dos matizaciones: en la forma de promover la doctrina, **una cosa es el depósito y otra las formas de expresión** (la orientación pastoral del Concilio y su actitud de diálogo con el mundo explican esta preocupación por las formas de expresión); en la forma de reprimir los errores, hay que aplicar **el remedio de la misericordia** (en contraste con lo que había sido la práctica eclesial durante mucho tiempo). Antes de marcar estas pautas orientativas el Papa había intentado situar históricamente el Concilio: y al hacerlo se había referido a los “**profetas de calamidades**”, personas de su entorno (parece sugerir el texto) que dudaban de la oportunidad de un

---

<sup>5</sup>F. KOENIG, *Iglesia, ¿adónde vas?*, Sal Terrae, Santander 1986, p. 16.

<sup>6</sup>El texto completo suele incluirse en casi todas las ediciones de los documentos conciliares.

<sup>7</sup>Cf. P. HEBBLETHWAITE, *Le discours de Jean XXIII II l'ouverture de Vatican II*, *Recherches de Science Religieuse* 71 (1983) 203-212; G. ALBERIGO - A. MELLONI, “*Gaudet Mater Ecclesia*” de Jean XXIII (11 ottobre 1962), en: *Fede, tradizione, profezia*, Brescia 1984, pp. 185-283.

concilio y que, en el fondo, no aceptaban la **historia como maestra**, ni toleraban la radical ambigüedad de la misma (un tema tan querido a Juan XXIII).

Estas sencillas y audaces reflexiones marcaron inicialmente el rumbo a una asamblea un tanto desbordada y perpleja ante la multiplicidad de esquemas y la falta de coherencia entre ellos. Pero las palabras de Juan XXIII no fueron suficientes para encauzar en la práctica la marcha de la asamblea: le suministraron un espíritu, sí, pero faltaba un método y un plan de trabajo. En esta imprecisión se movió casi toda la primera sesión, hasta el punto de que se llegó a crear una cierta inquietud sobre el futuro del Concilio. En estas circunstancias tuvo un gran valor la intervención del Cardenal Suenens, Arzobispo de Malinas, el día 4 de diciembre, cuando ya estaba a punto de clausurarse esta sesión y en el aula se vivía un ambiente tenso de fuertes críticas al primer borrador de la Constitución sobre la Iglesia, unido a un cierto desconcierto general. Suenens, que al parecer había acordado con el mismo Juan XXIII el sentido y el contenido de esta intervención en el aula, pretendió ofrecer una orientación para el desarrollo ulterior del Concilio y un plan de trabajo. He aquí los párrafos más sustanciales de la misma:

“Antes de concluir esta primera sesión quisiera proponer a los Padres Conciliares para su atenta consideración cuál sea el objetivo primario de este Concilio (...).

Así como el Vaticano I fue considerado justamente el Concilio ‘del Primado del Sumo Pontífice’ —y felizmente, por cierto— a este Concilio Vaticano II el mismo Vicario de Cristo y cabeza visible de la Iglesia parece que quiso imponerle un nombre esplendoroso cuando lo saludó, un mes antes de su apertura, con las palabras ‘Iglesia de Cristo, luz de los pueblos’. Pues bien, lo que ya implícitamente todos nosotros sabemos debe ser expresado de una forma más clara y evidente.

Por lo tanto, si se admite que éste es el tema central y el que ha de orientar nuestros trabajos, conviene que nos pongamos de acuerdo en elaborar un plan de conjunto para el mismo Concilio (...).

Dicho plan yo lo propondría así: que el Concilio sea el Concilio ‘sobre la Iglesia’ y tenga dos partes: **de Ecclesia ad intra** — **de Ecclesia ad extra** (...)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Roma, vol. I, Pars IV,

Quedaba clara la propuesta, que encontró pronto un eco muy positivo entre los Padres: la Iglesia debía convertirse en el tema central del Concilio; la Iglesia en su doble dimensión: **hacia adentro** (cómo se entiende ella a sí misma en cuanto Misterio de Cristo que vive en su Cuerpo Místico y en cuanto enviada a evangelizar) y **hacia fuera** (qué puede decir ella a un mundo que le plantea cuestiones de enorme gravedad, como son las referentes a la vida humana, a la justicia social, a la evangelización de los pobres, a la paz internacional y la guerra). Nótese cómo se separa la tarea estricta de la evangelización (el anuncio explícito del mensaje) de esa otra forma de presencia que se refiere a los problemas que más angustian al hombre contemporáneo.

Un día después, el Cardenal Montini, todavía entonces Arzobispo de Milán, ocupaba la tribuna de oradores para insistir en la propuesta de Suenens. Entre otras cosas, dijo:

“(...) ¿Qué es la Iglesia? ¿Qué hace la Iglesia? Estos son los dos ejes en torno a los cuales deben moverse todos los temas del Concilio. El Misterio de la Iglesia y la misión que le ha sido confiada y que ella tiene que realizar: he ahí el tema alrededor del cual debe girar el Concilio”<sup>9</sup>.

Podemos afirmar, pues, que al final de la primera sesión había quedado clarificada la orientación definitiva del Concilio: la Iglesia, su ser y su actuación. Pero quizá en la práctica el proceso había sido más largo y podría quedar esquematizado en **tres cuestiones sucesivas**, lógicamente concatenadas, que la Iglesia se había ido formulando durante décadas y a las que ahora el Concilio pretendía responder:

— La cuestión más inmediata sería: **¿qué puede aportar la Iglesia a este mundo de hoy, a los problemas que él mismo se plantea?** No se trata sólo de la evangelización en sentido estricto, sino de esas otras formas de presencia con las que la Iglesia quiere responder, desde su óptica, a las preguntas cruciales a las que todos los hombres se esfuerzan también por contestar (en el campo social y económico, en el político, en el cultural, etc.).

---

pp. 222-224, y las observaciones que entregó por escrito en pp. 224-227. Las actas hacen constar que el aula rubricó sus palabras con aplausos.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 292.

- Todo eso suscita una segunda cuestión: ¿desde dónde habla la Iglesia cuando se pronuncia sobre estos asuntos? ¿cuál es su lugar en el mundo? Ya no puede seguir siendo el que le reconocía la sociedad antigua (y al que tanto trabajo le costó renunciar). ¿Cuál es entonces? ¿cómo concibe la Iglesia sus relaciones con el mundo de hoy y qué bases establece para entrar en diálogo con él?

- Y, por fin, este repensar su nuevo puesto en la sociedad le lleva a la pregunta fundamental: ¿cómo se entiende la Iglesia a sí misma? ¿es que su nueva forma de estar en el mundo no le obliga a revisar su propia autocomprensión?

En estas tres cuestiones podemos sintetizar la gran obra del Vaticano II, y de una manera especial en las dos últimas: todo ello, alentado por esa intuición central que Juan XXIII supo como nadie encarnar, su reconciliación con la sociedad moderna. En la Constitución Dogmática sobre la Iglesia respondió el Concilio a esta última cuestión; en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy, a las otras dos (en su segunda parte y en su primera parte, respectivamente). En lo que sigue nos limitaremos a estudiar la respuesta que el Concilio dió a la tercera cuestión (eclesiología) y a la segunda (papel de la Iglesia en la sociedad moderna)<sup>10</sup>.

### Cómo entiende el Vaticano II a la Iglesia

No vamos a hacer un análisis detallado de la Constitución "Lumen gentium". Nos limitaremos a poner de relieve los rasgos más destacados de la eclesiología del Concilio en comparación con la de la época anterior. Para esto hemos optado por un método lo más objetivo posible, como es la comparación de dos textos: el primer borrador de la Constitución (elaborado en la fase preparatoria y presentado a los Padres en el transcurso de la primera sesión) y el texto definitivo de la misma ("Lumen gentium"). Aquél es un buen producto de la eclesiología pre-vaticana (sobre todo de la época inmediatamente anterior al Concilio); éste recoge todos los frutos de la reflexión conciliar.

---

<sup>10</sup> Aunque hemos destacado sólo dos documentos conciliares, y a ellos nos referiremos fundamentalmente en adelante, todos los textos del Concilio podrían leerse e interpretarse desde esta clave: así se encontraría una armonía y cohesión entre todos ellos que muchas veces pasa desapercibida. Por ejemplo, esta mayor atención a la subjetividad humana, típica de la modernidad, explica el enfoque de la Declaración sobre la Libertad Religiosa y de los Decretos sobre Ecumenismo y sobre las Religiones no Cristianas. Y esa nueva forma de situarse la Iglesia en la sociedad, que es una consecuencia de lo anterior, es la raíz del Decreto sobre el Apostolado Laical.

Al comparar ambos textos no haremos más que identificar cuáles son las categorías teológicas que sirven para articular uno y otro. Las dos categorías centrales del primer borrador fueron las de **sociedad perfecta, desigual y jerárquica** y la de **Cuerpo Místico de Cristo**. En la Constitución definitiva ambas habrán quedado sustituidas por la de **Pueblo de Dios** y la de **Misterio y sacramento de salvación**. Esto no significa ni que estas dos categorías fueran absolutamente incompatibles con el esquema preparatorio, ni que aquéllas primeras carezcan de sentido en el contexto de la "Lumen gentium". Cuando hablamos de **categorías centrales** nos referimos a aquéllas que sirven como armazón de toda la eclesiología de uno y otro texto, a aquéllas desde donde se puede llegar a una más adecuada comprensión de la Iglesia en un caso y otro<sup>11</sup>.

Comencemos con una breve presentación del primer borrador o esquema (el de la Comisión Preparatoria). Abarcaba un buen número de cuestiones, que estaban agrupadas en once capítulos. He aquí sus títulos:

- I. Naturaleza de la Iglesia militante.
- II. Miembros de la Iglesia militante y necesidad de la misma para salvarse.
- III. El episcopado como supremo grado del sacramento del orden, y el sacerdocio.
- IV. Los obispos residenciales.
- V. Los estados de perfección evangélica.
- VI. Los laicos.
- VII. El magisterio de la Iglesia.
- VIII. Autoridad y obediencia en la Iglesia.
- IX. Relaciones entre la Iglesia y el Estado.
- X. Necesidad que tiene la Iglesia de anunciar el Evangelio a todas la gentes y en todas partes.
- XI. El ecumenismo.

Aparte de aquellos temas que en el curso del Concilio emigraron, en todo o en parte, a otros documentos (los capítulos VI, IX, XI), este borrador posee algunos rasgos que es conveniente destacar: el punto de partida es la Iglesia militante, sociedad visible que se identifica con el Cuerpo Místico

---

<sup>11</sup>Cf. CH. MOELLER, *Fermentación de las ideas en la elaboración de la Constitución*, en: G. BARAUNA, *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1965, Vol. I, pp. 171-204. Sobre la gestación de esas ideas en la época anterior al Concilio, véase: J.A. ESTRADA, *La Iglesia: identidad y cambio. El concepto de Iglesia del Vaticano I a nuestros días*, Cristiandad, Madrid 1985.

de Cristo; éste se identifica, a su vez, con la Iglesia Católica Romana, lo que restringe enormemente las posibilidades de pertenencia a la verdadera Iglesia; la misión evangelizadora de la Iglesia sólo aparece al final (capítulo X); hasta llegar ahí, desfilan por el esquema una serie de cuestiones, muchas veces más jurídicas que teológicas; entre ellas el tema de la sociedad perfecta sirve de base para clarificar las relaciones entre la Iglesia y el Estado<sup>12</sup>.

Este borrador fue bastante mal acogido por los Padres, que dedicaron los últimos días de la primera sesión a analizarlo, y lo juzgaron de forma bastante negativa. Tal acogida ya había sido prevista por el Cardenal Ottaviani, Presidente de la Comisión de la Doctrina de la Fe y Costumbres (una de las comisiones preparatorias del Concilio) y encargado de presentar el esquema en el aula conciliar. No nos resistimos a transcribir su intervención, bastante breve, porque refleja bien las tensiones de aquel momento:

“¡Venerables Padres!

Al someter a su examen el esquema de la Constitución sobre la Iglesia, me permito recomendarlo a Uds. por cuanto fue muy cuidadosamente preparado por los casi 70 miembros de la comisión preparatoria, después examinado por la comisión central y, a la vista de las propuestas hechas por los miembros de esta comisión central, analizado también por la comisión de enmiendas. Tras este recorrido, el Sumo Pontífice mandó que fuese entregado a Uds. para ser examinado.

Los que lo han preparado se han preocupado de que fuera, en el mayor grado posible, pastoral, bíblico, pero al mismo tiempo accesible incluso a la inteligencia de las masas, no escolástico, sino más bien dotado de un estilo comprensible hoy para todos. Digo esto porque espero oír las letanías acostumbradas de los Padres Conciliares: no es ecuménico, es escolástico, no es pastoral, es negativo y otras cosas parecidas.

Más aún, tengo que hacerles una confidencia. Creo que, tanto yo como los relatores, vamos a hablar inútilmente porque el asunto está ya prejuzgado. Pues los que suelen decir: ¡quita! ¡quita! ¡sustitúyelo!, esos ya están preparados para desencadenar la batalla. Voy a revelarles algo: antes de que este esquema fuese distribuido, ya estaba siendo elaborado otro para sustituirlo. Así pues, ¡ya está juzgado en previsión de sus méritos! No me queda,

---

<sup>12</sup>Cf. G. JEREMIA, *I primi due capitoli della "Lumen gentium". Genesi ed elaborazione del testo conciliare*, Roma 1971.

por tanto, más que callar, porque enseña la Escritura: donde no existe oído, no te empeñes en hablar. He dicho”<sup>13</sup>.

En efecto, las críticas fueron numerosas y sustanciales. Una intervención que sintetiza muchas de las observaciones y críticas formuladas en el aula es la de Mr. Smedt, obispo de Brujas. Muestra cómo el texto presentado peca de triunfalismo, de clericalismo y de juridicismo. He aquí en que se manifiesta su **triumfalismo**:

“El esquema es demasiado condescendiente con el estilo pomposo y romántico a que nos tienen acostumbrados en ‘L’Osservatore Romano’ y otros documentos romanos. La vida de la Iglesia se presenta como si fuera una sucesión de triunfos de la Iglesia militante; v.g. (...): ‘Así pues —dice— este nuevo pueblo (...) avanza no como un turba dispersa sino como un ejército compacto que, alimentado con el manjar espiritual y habiendo bebido de la fuente que mana de la roca espiritual, oponiéndose victorioso a los poderes del infierno y a las asechanzas del diablo, se mantendrá incólume hasta el fin de los tiempos’ ”<sup>14</sup>.

Su **clericalismo** se refleja en la estructura piramidal con que presenta a la Iglesia, donde apenas hay cabida para el Pueblo de Dios. Por eso se olvida que en la Iglesia toda potestad es para servir. Finalmente, su **juridicismo** contrasta con la conciencia cada vez mayor de que el centro de la eclesiología primitiva era la Madre Iglesia:

“(…) Y cuando ahora leemos, desde esa óptica, lo que se dice en el esquema (...), se constata a qué aberraciones se puede llegar cuando se considera a la Iglesia de un modo puramente jurídico o, mejor dicho, apriorístico. Cuando se habla de los miembros de la Iglesia, el esquema razona así: es miembro de la Iglesia solamente aquél que..., es así que..., luego... Así se razona a priori y se llega a la conclusión: los demás ya no son en sentido propio miembros de la Iglesia. Así no es como habla una Madre; tal modo de proceder, no sólo no es buena teología, sino que no es el modo de hablar que pueda permitirse una buena madre”<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> *Acta Synodalia*. . . , Vol. I, Pars IV, p. 121.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 143-144.

Sirvan estas líneas como botón de muestra de un malestar bastante extendido entre los Padres, que explica la remodelación radical que sufrió el texto. Para comprender mejor el alcance de ésta, repasaremos brevemente las categorías claves de uno y otro texto.

El concepto de **sociedad perfecta** aplicado a la Iglesia tiene un claro condicionamiento histórico: subraya su independencia y autonomía en un momento en que ésta se encuentra amenazada por la fuerza creciente de los Estados nacionales, a partir sobre todo del siglo XVIII. El magisterio de la Iglesia lo utilizó, con mayor o menor insistencia, desde Pío IX hasta Pío XII. En cuanto concepto útil para expresar la esencia de la Iglesia está muy condicionado por los problemas derivados de las relaciones de ésta con la sociedad moderna y con los Estados. Si durante casi un milenio se había empleado profusamente en la Iglesia la idea de una sola sociedad con dos poderes (civil y eclesiástico, "imperium et sacerdotium") que es la **única** comunidad perfecta, a partir del siglo XVIII comienza a hablarse de **dos** sociedades perfectas e independientes, la Iglesia y el Estado. "Perfectas" porque ambas disponen de todos los medios necesarios para alcanzar su fin propio: por eso son también independientes<sup>16</sup>. Nótese que, aunque el concepto se aplica tanto a la Iglesia como al Estado, está concebido más bien en función de la primera y da de ella una imagen que acentúa sobre todo sus perfiles jurídicos: se opone a aquellas teorías de derecho público que atribuían al poder político la organización externa de la vida eclesial.

Por otra parte, hacia dentro la Iglesia se estructura como **sociedad desigual y jerárquica**: hay una diferencia de derecho divino entre clérigos y laicos, porque aquéllos tienen el poder de santificar, enseñar y gobernar, mientras que éstos carecen de él. No existe una forma más positiva de entender al laico: sólo negativamente se le define como "aquél miembro de la Iglesia que no posee tales poderes". La necesidad de legitimar este poder lleva a concebir a Cristo más como fundador de la Iglesia que como su fundamento permanente (un Cristo de los orígenes y del pasado, más que del presente): de ahí que se insista tanto en la línea jerárquica y que se polarice ésta en el Romano Pontífice.

La categoría eclesiológica de **Cuerpo Místico** tiene una tradición mucho más antigua; recientemente, además, había sido asumida por Pío XII

---

<sup>16</sup>Para todo esto puede verse: P. GRANDFIELD, *Nacimiento y caída de la sociedad perfecta*, Concilium n. 177 (1982/7); O.F. PIAZZA, *Dalla "Societas perfecta" alla "Chiesa-Mistero"*. *Il dibattito conciliare su Lumen Gentium 8*, en: M. SIMONE (Ed.), *Il Concilio venti anni dopo*, Vol. I, AVE, Roma.

en su encíclica "Mystici Corporis Christi" (año 1943) como síntesis de dos eclesiologías en pugna durante mucho tiempo: una que insistía más en el aspecto visible de la Iglesia, y otra que se fijaba más en su dimensión espiritual. Una cierta oscilación entre estos dos enfoques se ha manifestado a lo largo de toda la historia de la Iglesia. En la teología de Pablo la idea de la Iglesia como Cuerpo de Cristo sirvió ante todo para subrayar su carácter espiritual. A partir del siglo XII, en cambio, se comienza a usar como expresión de la visibilidad de la Iglesia para combatir los peligros de una eclesiología de la Iglesia invisible. Pío XII, sin embargo, ve en el concepto de Cuerpo Místico la síntesis de ambos aspectos: la visibilidad está en el "Cuerpo", pero ese cuerpo está profundamente vivificado por una gran riqueza espiritual (por eso es "místico")<sup>17</sup>.

En el capítulo inicial del primer esquema "de Ecclesia" éste era el concepto clave. Luego irá cediendo, poco a poco, su puesto hasta quedar situado, en el texto final, entre las imágenes bíblicas empleadas para expresar la naturaleza de la Iglesia. Sin embargo, es de todas ellas la más importante. Porque es en el marco de la Iglesia como misterio donde la idea de Cuerpo Místico queda desprovista de toda ambigüedad y expresa con nitidez la íntima relación de los miembros de ese Cuerpo con su Cabeza Cristo.

¿Por qué resultaron, entonces, inadecuados estos dos conceptos a los Padres Conciliares para expresar en toda su riqueza la conciencia que la Iglesia tenía de sí misma? Aparte de lo acentuado que quedaba en ella el aspecto jurídico, como ya hemos mostrado, esta imagen de la Iglesia resultaba enormemente cerrada sobre sí misma (ya vimos dónde quedaba, en el primer borrador, el tema de la misión...), sin apenas conexión con la realidad del mundo en lo que ésta tiene de mudable e histórica (una especie de instancia ahistórica, anclada en una verdad que está más allá del tiempo, desde la que se siente en una posición privilegiada para juzgar a las realidades provisionales y perecederas de este mundo); con unas fronteras tan precisas para determinar los que pertenecen a ella y los que quedan fuera, que es difícil cualquier intento de acercamiento fraterno a las otras iglesias cristianas o incluso a los católicos que viven su fe en medio de dudas y oscuridades; con una fuerte separación entre jerarquía y laicos (reducidos éstos últimos a meros destinatarios de la acción de la jerarquía o, cuando más, a instrumentos de su actuación).

---

<sup>17</sup>Cf. Y. CONGAR, "Lumen gentium" n. 7. "L'Eglise, Corps Mystique du Christ", vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps Mystique, en: ID., *Le Concile Vatican II. Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris 1984, pp. 137-161.

Todas estas limitaciones, que resaltaban con mucha fuerza en la experiencia contemporánea de los Padres conciliares (y de muchos creyentes y no creyentes), explica este esfuerzo de búsqueda de una comprensión renovada de la Iglesia. Para ello no iba a ser necesario inventar nuevos conceptos: bastaría recuperar antiguas categorías teológicas que habían quedado olvidadas, recurriendo para ello a lo mejor de la tradición eclesial.

Y la primera de ellas —la que se ha hecho más popular después— es la de **Pueblo de Dios**<sup>18</sup>. Pero su misma popularidad le ha llevado a ciertas interpretaciones inexactas. Porque con alguna frecuencia se la ha empleado para oponer el pueblo a la jerarquía, cuando precisamente la escogió el Concilio para expresar lo que es común a todos en la Iglesia, antes de que se produzca ninguna diferenciación de funciones.

Es bastante conocido cómo el término se fue abriendo camino en el proceso de elaboración de la “Lumen gentium”. Ausente en el borrador inicial, se introduce en el texto discutido en la segunda sesión del Concilio (“Textus Prior”), en el capítulo dedicado a los laicos, para ilustrar la vocación de éstos. En la remodelación posterior llevada a cabo durante la tercera sesión (“Textus Emendatus”), se introduce un capítulo nuevo exclusivamente dedicado al Pueblo de Dios, distinto del de los laicos y anterior al que se dedica a la jerarquía. Véase, en síntesis, la estructura comparada de los primeros capítulos en esos dos momentos a que nos referimos:

<i>Textus Prior (1964)</i>	<i>Textus Emendatus (1965)</i>
1. Misterio de la Iglesia	1. Misterio de la Iglesia
2. Constitución jerárquica de la Iglesia y el episcopado	2. El Pueblo de Dios
3. Pueblo de Dios y en particular los laicos	3. Constitución jerárquica de la Iglesia y el episcopado
...	4. Los laicos
...	...

En el Pueblo de Dios todos quedan englobados, afirmándose a la vez la igualdad de todos los bautizados y la diversidad de funciones y servicios. En este sentido contrasta con el concepto de “sociedad desigual y jerárquica”, y corrige la unilateralidad de éste. Por otra parte, la imagen de Pueblo de Dios tiene una profunda raíz bíblica. Y, según ésta, lo que destaca en primer término en él es el hecho de ser el Pueblo de Dios, es decir, elegido

<sup>18</sup>Cf. Y. CONGAR, *Richesse et vérité d'une vision de l'Eglise comme "Peuple de Dieu"*, *ibid.*, pp. 109-122.

por Dios: y no precisamente para constituir un grupo privilegiado, sino para asumir una misión en favor de la humanidad toda (resuena aquí el eco del concepto bíblico de **alianza**). Otro rasgo de esta categoría bíblica es su **carácter dinámico**: el Pueblo de Dios es un pueblo que camina hacia una meta, y que lo hace en medio de una humanidad también caminante. Se recupera, entonces, la dimensión histórica y dinámica de la Iglesia, que asume así lo que es condición radical de todo lo humano. Pero, inserto en esa historia que comparte con la humanidad, es además **pueblo mesiánico**, pueblo portador de una esperanza para el mundo.

Todos estos elementos apuntan a la dimensión **misionera** como elemento constitutivo de la Iglesia. Y sabemos que ésa fue una preocupación central del Concilio, contrarrestando así el olvido en que parecía haber caído en los años precedentes. Más nítidamente aún aparece dicha dimensión misionera al hablar de la Iglesia como **Misterio y Sacramento de salvación**<sup>19</sup>.

El **misterio** de la Iglesia se refiere al plan salvífico de Dios sobre la humanidad en cuanto que queda revelado en la persona de Cristo y en la Iglesia misma. La Iglesia, por tanto, no es en primer término una realidad humana: en ella la iniciativa primordial la tiene Dios. Y este plan de Dios es el que se expresa ya en la Introducción de la "Lumen gentium" cuando se dice que "la Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano"<sup>20</sup>. Esta designación de la Iglesia es de una riqueza insospechada. En ella se está explicitando, ante todo, en qué consiste ese plan de Dios: en la unión del hombre con Dios y en la unidad de la humanidad misma. Es lo que Dios ofrece como plenitud para todos los hombres, aunque no llegará a ser una realidad en la historia, sino en el horizonte final de la misma. Pero es también lo que la Iglesia anuncia y realiza en sí misma: no de forma plena, sino simbólica y sacramentalmente. Con todo ello la Iglesia queda definida, no como algo que se puede entender adecuadamente considerando sólo su estructura interna, sino en función de ese mundo a que es enviada. Siguiendo a Jesús, ella es mediadora entre Dios y los hombres.

Pero la Iglesia no se identifica ni con el mundo (está en el mundo), ni con el Reino de Dios (que, en su plenitud, es una realidad escatológica). Por eso,

---

<sup>19</sup>Cf. P. SMULDERS, *La Iglesia como sacramento de salvación*, en: G. BARAUNA (Ed.), *l.c.* (nota 11), Vol. I, pp. 377- 400.

<sup>20</sup>*Lumen gentium*, n. 1.

viviendo en el mundo y compartiendo sus gozos y sus miserias, puede seguir pidiendo: "Venga a nosotros tu Reino". Y mientras no llegue el Reino, la voluntad de Dios no se hará aquí en la tierra como se hace en el cielo. Pero tampoco la Iglesia podrá arrogarse el derecho de imponer esa voluntad de Dios ya desde ahora a la humanidad toda. Muchas veces una indebida confusión de planos lleva a los creyentes a exigir que este mundo funcione según los principios vigentes (o que deberían estar vigentes...) en el interior de la comunidad cristiana: olvidan entonces que la Iglesia no es el Reino de Dios, el cual nunca llegará a hacerse realidad plena en este mundo; y no se dan cuenta que están cayendo en el mismo error que muchas veces critican en eso que llaman "Iglesia de cristiandad". Iglesia-sacramento es quizás la más radical alternativa al régimen de cristiandad. La Iglesia-comunidad deja de ser coextensiva con la sociedad, y la Iglesia-jerarquía deja de ocupar la cúspide de esa sociedad. Pero es la Iglesia toda la que ofrece al mundo un servicio<sup>21</sup>, un servicio que no puede ser opaco: tiene que traslucir la oferta de salvación de Dios, porque eso es lo que significa su carácter sacramental.

Esta eclesiología de la "Lumen gentium", cuyas líneas claves hemos resumido, no es sino el resultado de una reflexión creyente sobre la experiencia de la Iglesia en los últimos siglos. En ella está ya en germen cuanto se dirá en otros documentos del Concilio sobre las relaciones de la Iglesia y la sociedad, que es el paso siguiente de nuestro trabajo.

### **Hacia una nueva comprensión del papel de la Iglesia en la sociedad**

De entre todos los documentos conciliares centraremos la atención en uno solo: la Constitución "Gaudium et spes". Pensamos —como ya quedó indicado más arriba— que las cuestiones de fondo planteadas aquí actuaron como factor dinamizador de la reflexión teológica que se plasmó en la Constitución sobre la Iglesia. Ahora hay que añadir que ésta última será el presupuesto ineludible para poder entender la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy.

No nos detendremos en un análisis detallado del documento. Nos contentaremos con seleccionar lo que consideramos clave para entender la novedad que aporta en cuanto a la función que corresponde a la Iglesia en el seno

---

<sup>21</sup>Como afirma el P. Congar: "Si la Iglesia de la cristiandad hierocrática se sometía el mundo y lo ponía en función de ella, con vistas a glorificar a Dios, la Iglesia del Vaticano II se pone en función del mundo y se propone servirlo en los problemas que tiene en cuanto mundo". Cf. Y. CONGAR, *l.c.* (nota 4), p. 32.

de la sociedad (que es lo mismo que decir de las relaciones entre Iglesia y sociedad): para ello habrá que fijarse sobre todo en los capítulos 3 y 4 de la Primera Parte. Cabría reducirlo todo a dos claves interpretativas: la **historia**, como categoría básica que implica toda una forma diferente de acercarse a la realidad, y la **autonomía de las realidades temporales**.

La **dimensión histórica** está ya presente desde las primeras líneas de la Constitución:

“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, y nada hay verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón. Pues la **comunidad que ellos forman está compuesta de hombres** que, reunidos en Cristo, son **dirigidos por el Espíritu en su peregrinación** hacia el Reino del Padre y **han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos**. Por eso la Iglesia se siente íntima y realmente **solidaria del género humano y de su historia**”<sup>22</sup>.

Este dinamismo histórico se caracteriza, ante todo, por la rapidez de los cambios que se están produciendo y que causan la perplejidad entre los hombres debido a las muchas contradicciones y desequilibrios que provocan<sup>23</sup>. Pero, a pesar de todo ello, el hombre moderno no se siente víctima indefensa ante estos acontecimientos que se amontonan en su experiencia histórica, porque todo eso no llega a hacerle perder la conciencia de que él es, en último término, quien conduce la historia. Al contrario, gracias a la ciencia y a la técnica, “resulta que gran número de bienes que antes el hombre esperaba alcanzar sobre todo de las fuerzas superiores, hoy los obtiene por sí mismo”<sup>24</sup>.

Pero entonces surge la pregunta por el **sentido y el valor** de esa actividad: es decir, por el sentido de la historia. A esta cuestión responde el capítulo 3 de la Primera Parte, donde tiene un relieve especial el concepto de **autonomía de la realidad terrena**. Dicha autonomía se puede entender de dos formas distintas, una aceptable y otra que no lo es. Es aceptable

---

<sup>22</sup> *Gaudium et spes*, n. 1. El subrayado es nuestro.

<sup>23</sup> *Ibid.*, nn. 5 c y 8 a.

<sup>24</sup> *Ibid.*, n. 33 a.

cuando se refiere al hecho de “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”. Así entendida, “responde a la voluntad del Creador”. Pero no podría aceptarse esta autonomía si con ella se quisiera indicar “que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador”<sup>25</sup>.

¿De qué autonomía se trata, a fin de cuentas? No de una autonomía respecto de Dios, sino **respecto de la Iglesia**. Es esencial comprender esto en relación con lo que estamos estudiando. La Iglesia no puede arrogarse un dominio sobre todas las realidades, que sólo corresponde a Dios. Sí le cabe una tarea de **servicio**. El carecer de una autoridad universalmente reconocida en todos los campos de la vida humana y social no puede llevarla a desentenderse de todo eso: porque esta sociedad, que está construida sobre las bases de un humanismo secular y que no tiene por qué reconocer a priori la autoridad de la Iglesia, puede esperar y de hecho espera de ella que comparta sus gozos y sus angustias y contribuya a resolver sus problemas.

El capítulo 4 (“Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo”) muestra cómo la Iglesia acepta de buen grado estas reglas del juego de la sociedad moderna. Por eso establece las relaciones entre la Iglesia y el mundo de hoy **en términos de diálogo y ayuda mutua**<sup>26</sup>. Es en este marco donde se precisa el papel que corresponde a la Iglesia:

“La **misión propia** que la Iglesia confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El **fin** que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan **funciones, luces y energías** que pueden servir para **establecer y consolidar** la comunidad humana según la ley divina”<sup>27</sup>.

La misión religiosa no es, por consiguiente, ajena a esas otras tareas que se refieren a lo político, económico y social. Más aún, éstas últimas son como una exigencia íntima de aquélla.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, n. 36 bc. El subrayado es nuestro.

<sup>26</sup> Véase esta idea reflejada en los títulos mismos de los números centrales de este capítulo: 41) **Ayuda** que la Iglesia se esfuerza por ofrecer a cada uno de los hombres; 42) **Ayuda** que la Iglesia se esfuerza por dar a la sociedad humana; 43) **Ayuda** que la Iglesia trata de dar **por medio de los cristianos** a la actividad humana; 44) **Ayuda** que la Iglesia recibe del mundo

<sup>27</sup> *Ibid.*, n 42 b. El subrayado es nuestro.

Ahora bien, ¿cómo se realizan más en concreto esas tareas en el campo de lo profano? **Directamente, a través de los laicos, afirmará la “Gaudium et spes”:**

**“Competen a los laicos propiamente, aunque no exclusivamente, las tareas y el dinamismo seculares”<sup>28</sup>.**

En dichas tareas el laico debe actuar ante todo con competencia profesional, pero además **con sentido de la propia responsabilidad** en las opciones concretas que inevitablemente tendrá que hacer: porque, a este nivel, el pluralismo va a existir incluso en el interior de la comunidad cristiana. Por eso nadie tiene derecho “a reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia”<sup>29</sup>. Son estas tareas seculares las que, en último término, especifican la vocación cristiana del laico, en armonía con la definición positiva de éste que ya había adelantado la “Lumen gentium” (superando aquélla otra tradicional, y puramente negativa, que lo identificaba con quien no es clérigo ni religioso):

**“El carácter secular es propio y peculiar de los laicos (...). A los laicos pertenece por propia vocación buscar el Reino de Dios, tratando y ordenando según Dios los asuntos temporales. Viven en el siglo (...). Allí están llamados por Dios a cumplir su propio cometido, guiándose por el espíritu evangélico, de modo que, igual que la levadura, contribuyan desde dentro a la santificación del mundo y de este modo descubran a Cristo a los demás, brillando, ante todo, con el testimonio de su vida de fe, esperanza y caridad. A ellos, muy en especial, corresponde iluminar y organizar todos los asuntos temporales, a los que están estrechamente vinculados, de tal manera que se realicen continuamente según el espíritu de Cristo y se desarrollen y sean para la gloria del Creador y Redentor”<sup>30</sup>.**

---

<sup>28</sup> *Gaudium et spes*, n. 43 b. El subrayado es nuestro: queremos destacar con él lo que es específico del laico.

<sup>29</sup> *Ibid.*, n. 43 c.

<sup>30</sup> *Lumen gentium*, n. 31 a. El subrayado es nuestro. Cf. también *Apostolicam actuositatem*, n. 2. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Definición del laico cristiano*, en: G. BARAUNA (Ed.), *l.c.*, (nota 11), Vol. II, pp. 977-997. Estas tareas de los laicos han sido tratadas recientemente, siguiendo este enfoque del Vaticano II, por Juan Pablo II en su exhortación apostólica “Christifideles laici” (30 diciembre 1988).

¿Cuál es, entonces, el papel de la jerarquía? En contraposición a los laicos, corresponde a los obispos y a los sacerdotes **una tarea indirecta**: predicar “el mensaje de Cristo, de tal manera que toda la actividad temporal de los fieles quede como inundada por la luz del Evangelio”<sup>31</sup>.

Tal diferenciación de funciones entre los miembros de la Iglesia ha servido para revalorizar el papel del laicado. Porque esta autonomía de que goza respecto a la jerarquía, que le exige llegar a opciones que sólo comprometen a su propia persona aunque se hagan en nombre de la fe, permite una nueva forma de presencia de la Iglesia en la sociedad. Es una presencia al estilo del **fermento en la masa**, más dispersa, más plural, más imperceptible, de mayor alcance, y de mayor eficacia también.

Esta forma de presencia puede, sin embargo, desdibujar el carácter sacramental de la Iglesia. Y eso sería preocupante. Porque esa cierta indefinición de la Iglesia como totalidad —que estaría compensada por el compromiso más intenso de cada uno— podría terminar debilitando la propia identidad de la comunidad creyente. Convendría, entonces, repensar si esa presencia a modo de fermento en la masa no debería ser completada con otra presencia más explícita de la Iglesia como comunidad creyente en el seno de la sociedad. El mantener un equilibrio aceptable entre ambos extremos es uno de los retos de la sociedad pluralista de hoy a la Iglesia, al convertir a ésta irremisiblemente en una comunidad marcada también por el pluralismo.

### Conclusión

La Iglesia no es el mundo, ni la comunidad cristiana se identifica con la sociedad civil. Las relaciones entre ambas han dejado de entenderse como relaciones entre sus respectivas cabezas (Iglesia-Estado, entendiendo “Iglesia” casi exclusivamente como “jerarquía”). Ahora hablamos de la Iglesia que, como **comunidad creyente**, **está en el mundo**, lo mismo que el fermento en la masa.

La realidad humana que la Iglesia comparte es una realidad **histórica**: y la Iglesia se vive en la historia como **Pueblo de Dios**, pueblo que Dios ha escogido para ser testigo suyo entre los hombres. Pero esa realidad humana tiene, además, su propia dinámica y es **autónoma** respecto a la Iglesia: Dios, en cambio, tiene su plan sobre la historia de la humanidad, y la Iglesia acepta, con espíritu de fidelidad al Padre y con actitud de servicio

---

<sup>31</sup> *Gaudium et spes*, n. 43 e.

**a los hombres, revelar en su vida ese misterio de Dios. Lo hace, dentro de las limitaciones de todo lo humano, como sacramento y signo de la unión del hombre con Dios y de la unidad a que está llamado el género humano.**

**Ildefonso Camacho**